

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Entre viajar e morar: narrativas sobre a territorialidade Kulina

GENOVEVA SANTOS AMORIM

MANAUS
2019

GENOVEVA SANTOS AMORIM

Entre viajar e morar: narrativas sobre a territorialidade Kulina

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira

MANAUS
2019

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

A524e Amorim, Geneveva Santos
Entre viajar e morar: narrativas sobre a territorialidade Kulina /
Geneveva Santos Amorim. 2019
299 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: João Pacheco de Oliveira
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal
do Amazonas.

1. Kulina. 2. Território. 3. Política. 4. Etnicidade. 5. Direitos
Indígenas. I. Oliveira, João Pacheco de II. Universidade Federal do
Amazonas III. Título

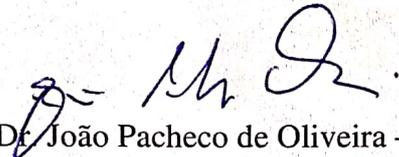
GENOVEVA SANTOS AMORIM

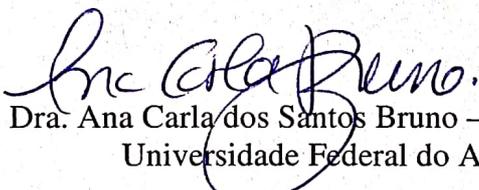
Entre viajar e morar: narrativas sobre a territorialidade Kulina

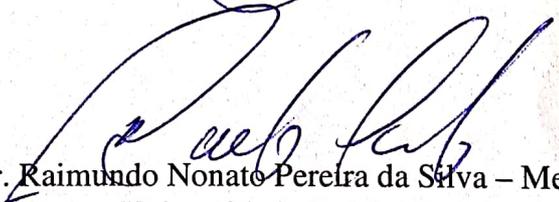
Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

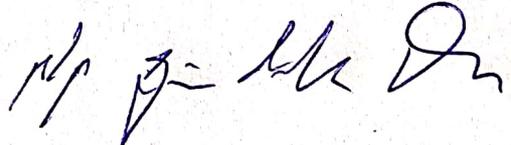
Aprovada em: Manaus, 18 de março de 2019.

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira – Presidente
Universidade Federal do Amazonas
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ


Profa. Dra. Ana Carla dos Santos Bruno – Membro titular interno
Universidade Federal do Amazonas


Prof. Dr. Raimundo Nonato Pereira da Silva – Membro titular interno
Universidade Federal do Amazonas


Prof. Dra. Katiane Silva – Membro titular externo
Universidade Federal do Pará


Prof. Dr. – Pablo Quintero – Membro titular externo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

RESUMO

Esta é uma etnografia dos Kulina (falantes de uma língua pertencente à família arawa) na região do baixo rio Juruá, no estado do Amazonas, na qual são analisados os processos de territorialização, com enfoque nos conceitos próprios de território, política e etnicidade. O foco descritivo e analítico se dirige às narrativas e aos eventos nos quais sobressai a relação dos Kulina entre si, com outros povos indígenas da região e com a sociedade nacional. A chave de interpretação é a concepção de território – como algo construído e imaginado: o território como local de morada dos humanos; o território como local de morada dos seres extra-humanos; e o território como local do conhecimento. Assinala-se que o “jeito de morar” dos Kulina não separa em lugares ou patamares fixos os humanos e os seres extra-humanos. Verifica-se, através de narrativas e processos, como os Kulina reinterpretam e recriam as tradições para enfrentar os desafios na sua relação com a sociedade nacional e globalizada. Constata-se a forma como as narrativas acessam a memória para construir o espaço, o tempo e ressignificar as lutas atuais. Uma memória que é individual, mas é ao mesmo tempo coletiva, e diferente da memória oficial do Estado e de seus agentes. É nesse sentido que esta etnografia pretende contribuir com debates acerca da relação entre grupos étnicos e sociedade nacional, bem como na formulação e implantação de políticas públicas pautadas nos direitos indígenas.

Palavras-chave: Kulina. Território. Política. Etnicidade. Direitos indígenas.

ABSTRACT

This is an ethnography of the Kulina—indigenous people who speak a language belonging to the Arawa family—who live in the lower Jurua River area in the Amazon region. It focuses on the processes of territorialization, with emphasis on their concepts of territory, policy, and ethnicity. The descriptions and analysis focus on the narratives, events, and relationships among the Kulina themselves, with other indigenous people in the Amazon region, and with Brazilian society as a whole. The interpretation key is the concept of territory as a place of knowledge and of both human and extra-human habitats. This study points out that the Kulina way of life does not have fixed locations or levels to distinguish between humans and extra-humans. It identifies the narratives and processes through which the Kulina reinterpret and recreate traditions to face the challenges in their relationship with a globalized Brazilian society. The research also identifies the ways in which their narratives access memories to construct space, time, and meaning to their current struggles. Their memories are both individual and collective, but different from the official memories of the State and its agents. In this sense, this ethnography contributes to the debates regarding the relationship between ethnic groups and national societies, as well as public policies based on indigenous rights.

Keywords: Kulina. Territory. Policy. Ethnicity. Indigenous Rights

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa dos territórios Kulina importantes para a pesquisa	18
Figura 2 – Ritual do <i>Kohana</i>	31
Figura 3 – Ritual do <i>Kohana</i>	32
Figura 4 – Igreja da Cruzada	38
Figura 5 – Aiobi Katukina	40
Figura 6 – Mampi Katukina	46
Figura 7 – Professores: Corari, Sico, Tinija e Bama	61
Figura 8 – Jinasso Kulina	65
Figura 9 – Huanaja Kulina	68
Figura 10 – Liderança Tone Kulina	80
Figura 11 – Huaido Kulina	87
Figura 12 – Jodsino Kulina	92
Figura 13 – Assarina, Ibora e as crianças	97
Figura 14 – Assarina, Jodsino e eu	111
Figura 15 – Lideranças da aldeia Beiradão	113
Figura 16 – Rohuidsi Kulina	116
Figura 17 – Docore Kulina	124
Figura 18 – Aldeia Pau-Pixuna	125
Figura 19 – Dseca Kulina	131
Figura 20 – Sede da Igreja	132
Figura 21 – Jore Kulina	135
Figura 22 – I Assembleia Kulina	139
Figura 23 – Sorivan Kulina	140
Figura 24 – Lideranças Kulina	147
Figura 25 – Lista com nomes das famílias Kulina	151
Figura 26 – Crianças e jovens Kulina na Rua Manoel Soares	152
Figura 27 – Rua Manoel Soares	155
Figura 28 – Huadsorini Kulina	156
Figura 29 – Raisa Kulina	158
Figura 30 – Huaido e as crianças	159
Figura 31 – Lago do Bodó	160

Figura 32 – Cassiano Kulina	161
Figura 33 - Praia localizada em frente à cidade	162
Figura 34 – Rapazes Kulina na cidade de Juruá	165
Figura 35 – Professora Leda Kulina	169
Figura 36 – Ritual do <i>Tocorime</i>	183
Figura 37 – Huaronani Kulina	188
Figura 38 – Professoras Socoja, Ppete e Bocaño	195
Figura 39 – Professores Aquido, Arussa, Tone, Eu, Aleia, Dseca, Copiro e Jodsino	196
Figura 40 – Professor Sico Kulina	197
Figura 41 – Lideranças Dseca e Jodsino	201
Figura 42 – Professor Samoja Kulina	206
Figura 43 – Capa do livro	206
Figura 44 – Texto <i>huaja</i>	207
Figura 45 – Texto <i>huasiro</i>	208
Figura 46 – Exercício com palavras	209
Figura 47 – Profissionais de saúde	229
Figura 48 – Mário Kulina	230
Figura 49 – Neca Kulina	231
Figura 50 – Crianças brincando	255
Figura 51 – Aldeia Pau-Pixuna	258

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Série histórica de óbito por suicídio 2011-2016	212
Gráfico 2 – Tentativas e óbitos por suicídio por Polo Base 2015	214
Gráfico 3 – Tentativas e óbitos por suicídio por Polo Base 2016	214
Gráfico 4 – Tentativas de suicídio por etnia 2015	215
Gráfico 5 – Tentativas e óbitos suicídio por etnia 2016	215
Gráfico 6 – Usuários de medicação psicotrópica 1º semestre 2016	216
Gráfico 7 – Usuários de bebidas alcoólicas 2015-2016	217
Gráfico 8 – Notificações de violência por Polo Base 2015-2016	218

LISTA DE SIGLAS

AIS – Agente Indígena de Saúde

AISAN – Agente Indígena de Saneamento

AMIMSA – Associação das Mulheres indígenas do Médio Solimões e Afluentes

APIK – Associação de Professores Indígenas Kulina de Juruá

CASAI – Casa de Saúde Indígena

CEEI-AM – Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena do Amazonas

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CMEEI – Coordenação Municipal de Educação Escolar Indígena de Juruá

CONDISI-MRSA – Conselho Distrital de Saúde Indígena do Médio Rio Solimões e Afluentes

COPIJU – Conselho dos Povos Indígenas de Jutaí.

CTL – Coordenação Técnica Local

DSEI-MRSA – Distrito Sanitário Especial Indígena do Médio Rio Solimões e Afluentes

EMSI – Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena

FAPEAM – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

ICMBio – Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade

MPF – Ministério Público Federal

ONG – Organização Não Governamental

OPAN – Operação Amazônia Nativa

PDSI – Plano Distrital de Saúde indígena

PEC – Proposta de Emenda à Constituição

PGTAS – Plano de Gestão Territorial e Ambiental

PNGATI – Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras indígenas

PTS – Projeto Terapêutico Singular

RESEX Baixo Juruá – Reserva Extrativista do Baixo Juruá

SEMED – Secretaria Municipal de Educação

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

TI – Terra Indígena

UNIPI-MRSA – União dos Povos Indígenas do Médio rio Solimões e Afluentes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I. Os Kulina	13
II. Mapa dos territórios Kulina importantes para a pesquisa	18
III. Aporte teórico-metodológico e material empírico	19
PARTE I – O TERRITÓRIO DA CABEÇA E AS FRONTEIRAS ÉTNICAS	28
Capítulo 1: Vida e morte do pajé Dami Kulina relacionando os Kulina, os Katukina e os Kanamari	29
Capítulo 2: Os Kulina, os Deni e os <i>jahua madija</i>	54
<i>Os jahua madija</i> (patauá <i>madija</i>) embaralhando as fronteiras étnicas	64
PARTE II – O TERRITÓRIO DO RAMI: AS PLANTAS, OS SERES EXTRA-HUMANOS E OS MORTOS, PROTEGEM E DEMARCAM A TERRA	78
Capítulo 3: O território do <i>Rami</i> e a volta dos vivos ao local da antiga aldeia Juruapuca	79
Capítulo 4: A dinâmica de morar no território Kumaru	104
4.1. A memória é a vida no rio Juruá	104
4.2. Organização no território Kumaru	110
4.3. “Dorome era chefe da turma, da aldeia mesmo”	114
4.4. A formação da aldeia Pau-Pixuna e os deslocamentos do grupo de Madahui	121
4.5. A formação da aldeia Boca do Pau-Pixuna	126
4.6. A relação entre as aldeias Boca do Pau-Pixuna, Pau-Pixuna e Batedor	130
4.7. Ressignificação do território e intervenção missionária	132
4.8. A I Assembleia Kulina na TI Kumaru do lago Ualá	136
Capítulo 5: A reocupação Kulina da cidade de Juruá	148

PARTE III - O TERRITÓRIO <i>COMADE</i>: IMAGEM, CONHECIMENTO E OS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS	179
Capítulo 6: Os processos de educação escolar indígena e o território <i>comade</i>	180
6.1. O território <i>comade</i> : local do conhecimento e da doença	180
6.2. Os processos de educação escolar	189
Capítulo 7: Suicídio, violência e processo de alcoolização	210
7.1. Dados do suicídio Kulina	212
7.2. Dados do processo de alcoolização entre os Kulina	217
7.3. Dos direitos indígenas à atenção diferenciada em saúde mental às práticas de intervenção	218
7.3.1. Direitos indígenas à atenção diferenciada em saúde mental	218
7.3.2. Práticas de intervenção em atenção à saúde indígena	224
7.3.3. A participação no CONDISI-DSEI-MRSA	235
7.4. Ampliando o debate	236
7.4.1. “O suicídio chegou à minha aldeia”	236
7.4.2. Suicídio e epidemia	240
7.4.3. Suicídio, raiva e tristeza	241
7.4.4. A noção de grupo de risco e o genograma	243
7.5. O território <i>comade</i> da embriaguez: conhecimento, prazer e morte	248
7.6. Como os Kulina estão recriando o projeto histórico	256
CONCLUSÃO	261
REFERÊNCIAS	268
GLOSSÁRIO	279
ANEXOS	284

Introdução

Esta tese apresenta uma etnografia dos Kulina no Baixo Juruá a partir das narrativas e estratégias que os mesmos desenvolvem em relação ao território, a política, a etnicidade e ao conhecimento. O foco descritivo e analítico é a visão Kulina sobre a formação do território a partir de narrativas, imagens e eventos que permeiam todo este processo. De modo específico, analiso as formas de reocupação e uso que os Kulina estabelecem com a TI Kumaru do Lago Ualá, com o “território Juruapuca”, e na reocupação do espaço da cidade de Juruá-AM. Analiso também a forma como os Kulina se constroem enquanto grupo étnico: na relação que estabelecem com outros povos indígenas; na relação com os não índios; e na relação com o Estado Nacional. Desta forma, busco contribuir com o debate sobre a relação entre os grupos étnicos e sociedade nacional, e na formulação e implantação de políticas públicas pautadas nos direitos indígenas.

Um dos motivos que me fez empreender esta pesquisa de doutorado, junto aos Kulina no Baixo Juruá, foi à reaproximação que tive aos mesmos, durante minha pesquisa de mestrado¹. Contudo, vale à pena assinalar que minha relação com os Kulina é anterior ao mestrado. Desenvolvi um trabalho, na região do Baixo Juruá, de março de 1996 a junho de 2001 como agente indigenista da Prelazia de Tefé-AM e membro do Conselho Indigenista Missionário – CIMI. Tal iniciativa procedeu da implantação de um projeto junto aos Kulina (Terra Indígena Kumaru do lago Ualá – Juruá – AM) que tinha como foco principal a formação de professores. Na época acompanhei o processo de oficialização das escolas Kulina e duas etapas do curso do programa de formação de professores indígenas do Estado do Amazonas (Projeto Pirayawara), voltado especificamente para professores Kulina, Kanamari e Deni. As duas etapas da formação de professores aconteceram nas aldeias da região do Médio Juruá (Eirunepé-AM). Acompanhei também o processo de implantação do Distrito Sanitário Especial Indígena – Médio Rio Solimões e Afluentes – DSEI-MRSA no ano 2000. E os trâmites e lutas necessários para a demarcação e homologação da TI Kumaru do lago Ualá.

¹ Pesquisa que teve como título: “Os coletivos *madija* e o ritual do *Ajie*: relações de alteridade entre os Kulina no baixo Juruá” (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2014).

I. Os Kulina

Os Kulina falam a língua própria que pertence à família linguística arawa. Também são membros desta família os: Banawa, Deni, Jarawara, Kanamanti, Paumari, Suruwaha, Jamamadi Ocidentais, Jamamadi Orientais e possivelmente os isolados Hi Merimã. Os Kulina estão presentes no Peru e nos estados brasileiros do Amazonas e do Acre: no alto, médio e baixo Juruá, e nos rios Jutai e Purus (AMORIM 2014: 02). O contingente demográfico no Brasil soma aproximadamente 5.558 pessoas (FUNASA, 2010) e no Peru vivem aproximadamente 417 pessoas (INEI 2007) ².

A maioria dos homens que fala português (no Baixo Juruá) constitui parte da população idosa que trabalhou nos seringais; homens adultos que estabelecem relação de comércio com os ribeirinhos locais; e alguns rapazes, que ao entrarem na puberdade, aproveitam o acampamento de praia do verão para estabelecerem contato com não indígenas e viajar em barcos pesqueiros. Atualmente os professores, professoras e agentes de saúde também possuem uma relação maior com a sociedade envolvente e tornaram-se falantes de português.

A Terra Indígena Kumaru do lago Ualá está localizada a margem direita do baixo rio Juruá, próximo à confluência do mesmo com o rio Solimões. O clima é quente úmido. As chuvas são constantes durante os meses de inverno, que inicia em novembro/dezembro e atinge ponto máximo nos meses de março e abril. Geralmente em junho/agosto inicia-se o processo de vazante dos rios (com a diminuição do nível de precipitação pluvial) que se prolonga até novembro. Esse movimento de “descida e subida” das águas provoca a renovação da fertilidade do solo, não apenas da várzea, mas também da área de terra firme. O período da vazante dos rios se caracteriza pela abundância de alimentos silvestres e cultivados. O período da cheia dos rios se caracteriza pela relativa escassez de alimentos (cultivados e silvestres) principalmente pela dispersão da ictiofauna. A várzea é o ecossistema predominante na Terra Indígena Kumaru. As áreas de terra firme constituem pequenas ilhas que se localizam dentro do “vértice Marupá, Pau-Pixuna e Juruá” (MARCIEL e GURGEL 1996: 11). A área de terra firme possui solo de areia e argila coberto por uma camada de massa orgânica. E são as áreas preferidas pelos Kulina para a produção agroflorestal, coleta de frutos silvestres e habitação.

Marciel e Gurgel assinalam que cada “grupo doméstico”, que compõe uma aldeia, possui uma relativa autonomia. Um “grupo doméstico” constitui uma unidade completa de produção e consumo, através do uso e manejo das áreas de caça, pesca, coleta e cultivo. Uma

² O contato dos Kulina com a sociedade nacional se intensificou no final do século XIX com a exploração da borracha (*Hevea brasiliensis*) e o estabelecimento de seringais na região do interflúvio Juruá-Purus. Para maior conhecimento dessa história recomendo a leitura de Pollock (1985); Silva (1997) e Gordon (2006).

“área de uso” completa outra, tanto na produção como na reprodução cultural. Por exemplo: “áreas ricas em peixes como, os lagos próximos as aldeias Pau-Pixuna e Monte Cristo completa outra como o Cumaru e Maapiranga, que são favoráveis a caça” (MARCIEL e GURGEL 1996: 13). Para estes pesquisadores a ocupação territorial Kulina é marcada pelos constantes movimentos de “migração”, que podem provocar alterações populacionais significativas de um ano a outro, tanto em uma determinada aldeia como dentro da própria terra indígena (MARCIEL e GURGEL 1996: 13,27).

Os Kulina criam porcos, galinhas, patos, cachorros, papagaios (e algumas outras espécies de animais selvagens apreendidos em atividade de caça). Esses animais são criados soltos e costumam ficar na parte inferior das casas (embaixo das casas), estão sempre comendo as migalhas e resíduos de alimentos que passam pelo assoalho. Essa prática também foi verificada por Silva (1997) na aldeia Santa Júlia, no estado do Acre. Silva analisou essa prática Kulina relacionando cosmografia e cosmologia: a ocupação dos espaços por humanos, animais, espíritos e plantas (SILVA 1997: 21).

Com a chegada do verão se intensificam as expedições Kulina de pesca nos lagos, nos igarapés e no rio Juruá. Várias famílias fazem acampamentos nas margens do lago Ualá e nas margens do rio Juruá. No lago Ualá as expedições de pesca estão voltadas à captura de espécies, como: tambaqui, surubim, tucunaré e pirarucu. No rio Juruá as expedições de pesca estão voltadas a captura de quelônios e seus ovos. Nas expedições de pesca – voltadas à comercialização – os Kulina utilizam: arpão e malhadeira, enquanto que nas expedições de pesca – voltadas ao consumo – os Kulina utilizam: anzol, arco e flecha, zagaia e timbó. O pescado faz parte do cardápio diário dos Kulina e representa umas das principais fontes de proteínas: consumido assado, moqueado ou cozido. As espécies de pescado preferidas para consumo são: pacu, tambaqui, curimatã, pirapitinga, tucunaré, matrinxã e piau. De acordo com Marciel e Gurgel as áreas selecionadas para atividade de pesca são os lagos: Alá, Ualá, Moura, Avoador, Marupá, Preto e Olinda (MARCIEL e GURGEL 1996: 15). A pesca é uma atividade masculina, porém muitas vezes as mulheres acompanham o marido (principalmente casais jovens). Todos os membros da família participam das expedições de pesca ao bodó e das pescarias nas quais é usado o timbó.

As atividades de caça são intensificadas no inverno quando surgem as restingas. A caça também é uma atividade masculina. Nas expedições de caça, ao “centro” da terra firme, participam toda a família que passa dias em um acampamento na floresta. Nessas expedições as mulheres realizam coletas de frutas, cipós e talas; que utilizam na confecção de utensílios domésticos. As áreas preferidas para caça de animais de grande porte (antas, queixadas, vea-

dos, macacos e caititus) são as áreas localizadas nas nascentes dos igarapés Capiranga e Macaca. No roçado, e próximo à aldeia, os Kulina costumam abater pequenos animais como: cotia, paca, jabuti e tatu. Observei que geralmente a carne de anta é utilizada para fins comerciais, enquanto que a carne de outros animais, como: queixada³ e veado, são utilizados para consumo interno. Nas atividades de caça os Kulina utilizam espingardas, arco e flecha, cacetes, armadilhas e cachorros.

Os Kulina têm como unidade de produção a família nuclear, contudo as primeiras atividades necessárias para “abrir” um novo roçado são coletivas (cortes de árvores e queimada) e exclusivamente masculinas. Os Kulina utilizam terçados, machados e enxadas no trabalho do roçado. Depois da queimada, cada família nuclear recebe sua parte e passa a fazer os trabalhos de coivara e plantio (com posse exclusiva da colheita daquela parcela de território). No roçado grande, do tuxaua, todos trabalham. Uma parte da produção é destinada a manutenção da família do tuxaua e outra parte é destinada a alimentação de visitantes ou às festas. Nos roçados Kulina são plantados macaxeira, mandioca, caju, banana, cará, abacaxi, cana, taioba, milho, mamão, pupunha, timbó, pimenta e outros. A macaxeira é consumida acompanhando peixes ou carnes; em forma de caçuma (líquida ou em forma de pasta); ou ainda em forma de beijus. A mandioca é consumida em forma de farinha, grolado, bolos e beijus. Os Kulina costumam plantar algumas espécies frutíferas próximas as suas casas, como: ingá, banana, limão, cuia, urucum, coco, pupunha, açaí e biribá. As árvores e o roçado pertencem à pessoa que as plantou. Quando falece “o dono” da árvore frutífera (ou do roçado) a mesma deve ser derrubada ou abandonada.

Desta forma podemos afirmar que nas aldeias no Baixo Juruá a alimentação básica das famílias está garantida através das atividades diárias de pesca, caça, agricultura e coleta. As pessoas se dirigem a cidade, ou aos não indígenas vizinhos, para adquirirem produtos industrializados: gêneros alimentícios (café, açúcar e biscoito); utensílios domésticos (panelas, mosquiteiros, redes e roupas); instrumentos de transporte (motores e canoas) e instrumentos de trabalho (machado, faca, terçado e enxada). Atualmente os Kulina não estão atrelados a um padrão que explora os recursos naturais de seus territórios ou sua mão de obra. As pessoas que possuem casa na cidade têm sua vida econômica nas aldeias ou em territórios próximos à cidade. Nas aldeias os Kulina desenvolvem suas atividades econômicas principais: agricultura, caça e pesca. Vale ressaltar que registrei um caso de Kulina trabalhando no porto, mas de mo-

³ Pollock (1985) e Gordon (2006) afirmam que um grupo de parentes Kulina é constituído pela partilha das mesmas substâncias. Os co-residentes são feitos do mesmo sangue, da mesma “alma” (*tabari*) e da mesma “carne” (*ime*), ao consumirem a carne dos peccaris (*jidsama*: queixada) caçados na mata.

do esporádico, apenas quando ele está na cidade. Outras pessoas, que trabalham na cidade, são professores que exercem atividades na secretaria municipal de educação. Os programas assistenciais e previdenciários do Governo Federal (Bolsa família e aposentadoria rural) são também importantes fontes de renda e movimentam a vida econômica dos Kulina. Contudo, é necessário salientar a nova forma de aviamento que se manifesta no controle dos cartões dos programas sociais, pelos patrões (nas cidades de Juruá, Fonte Boa, Jutai, Carauari, Eirunepé...) ⁴.

A atividade pesqueira é uma fonte complementar de renda. Há famílias que pescam e vendem peixes nas cidades próximas ou para os ribeirinhos vizinhos. No verão algumas famílias arrendam os lagos para não indígenas, porém a atividade é desenvolvida sem um plano de manejo. Muitos donos de “barcos pesqueiros” acabam não pagando o preço devido pelos produtos e ainda disseminam o consumo de bebidas alcoólicas entre os Kulina.

No ano 2000 iniciou-se o processo de “oficialização das escolas” no Baixo Juruá, por parte da prefeitura de Juruá. Junto com a implantação do DSEI-MRSA veio a contratação dos agentes indígenas de saúde Kulina. Professores, agentes de saúde, aposentados e beneficiários do Programa Bolsa Família, se tornaram fonte de renda e acesso ao mundo “dos brancos” a partir do ano 2000.

Ao utilizar a expressão Kulina no Baixo Juruá estarei fazendo referência aos Kulina que habitam a Terra Indígena Kumaru do lago Ualá⁵. Atualmente (dia 06 de setembro de 2018) na TI Kumaru existem 11 aldeias: Pau-Pixuna, Boca do Pau-Pixuna; Morada Nova; Cumaru, Lago Preto, Beiradão, Campina, Mapiranga, Boca do Mapiranga, Monte Cristo e Marupá. A expressão “Kulina no Baixo Juruá”, utilizada como foco desta pesquisa, pretende

⁴ Sobre essa problemática é necessário um estudo próprio. Contudo, no capítulo sétimo, apresento uma série de relatos nos quais é possível perceber como essa nova forma de aviamento se manifesta. A reclusão dos cartões magnéticos, pelos patrões, não apenas torna o freguês um dependente, vinculando-o ao um estabelecimento comercial, mas o torna um devedor permanente: seja pelas compras efetuadas que somam valores altos, seja pelos empréstimos efetuados. O sistema de aviamento foi à base da dominação da força de trabalho na Amazônia no auge da exploração da borracha:

“Trata-se do ‘aviamento’: o produtor recebe de seu aviador tudo aquilo de que necessita para realizar a produção, inclusive instrumentos de trabalho (machado, baldes, espingarda, etc.), alimentos, roupas, utensílios diversos. O pagamento do aviamento é feito mediante a venda da totalidade da produção da goma do aviador, aos preços por ele fixados. Nessa ocasião, é feito um novo aviamento, que deve permitir ao produtor subsistir por mais sete meses, até o novo período da extração. Antes mesmo de começar a cortar a seringa – e a cada ano –, o produtor direto já está endividado (PACHECO DE OLIVEIRA 2012: 26).

⁵ A Terra Indígena Kumaru do lago Ualá está localizada nos municípios de Juruá e Uarini, no Estado do Amazonas. Território regularizado e homologado pelo governo federal em 27 de outubro de 2004, com uma extensão de 80.036 hectares. Atualmente, conforme dados oferecidos pela FUNAI/2011, há no território Kulina do Baixo Juruá, uma população de aproximadamente de 802 habitantes (RICARDO, B e RICARDO, F. 2017).

incluir também os Kulina que moram atualmente na cidade do Juruá e na aldeia Boca do Jaci⁶ (território conhecido oficialmente como RESEX Baixo rio Juruá). Utilizarei o termo ‘Kulina’ fazendo referência à etnia, porém saliento que a autodenominação de todos os Kulina é Madija. Por isso algumas vezes o termo Madija aparecerá fazendo referência à etnia Kulina, no caso o mesmo aparecerá escrito com letra maiúscula (este será o procedimento que utilizarei nas narrativas, conversas e entrevistas para respeitar a “fala” dos sujeitos). Utilizarei o termo *madija* – escrito com letra minúscula e em itálico⁷ – quando estiver fazendo referência aos subgrupos⁸ (por exemplo: *dsohuiji madija*: macaco-prego *madija*).

Em respeito ao “jeito de morar” dos Kulina, e de ser Madija, não determinarei quem mora na cidade ou quem mora na aldeia, pois há famílias que moram na cidade e na aldeia, e há famílias que possuem casas e roçados em mais de uma aldeia. Não pretendo fixar pessoas a territórios determinados, mas pretendo considerar todas as possibilidades de moradia das pessoas com aos quais interagi. Apresentarei dados populacionais gerais que não serão tratados como dados fechados. Pretendo fazer esse exercício para que possamos entender outra forma de organização social e outros estilos de vida. Procuro demonstrar como a concepção Kulina de território é constantemente afetada pelos processos históricos e atuais de territorialização, pois para o Estado – e para a sociedade de maneira geral – o território é propriedade particular e a Amazônia representa um grande vazio demográfico, ou um território a ser explorado.

⁶ Na aldeia Boca do Jaci habitam aproximadamente 78 pessoas.

⁷ No decorrer dessa tese as palavras que aparecem em itálico referem-se a palavras em língua indígena seja ela Kulina ou não.

⁸ Utilizarei o termo *madija* fazendo referência às unidades sociais ou “tipos de gente” “nomeados a partir de alguma espécie animal ou vegetal” (GORDON 2006: 86).

II. Mapa dos territórios Kulina importantes para a pesquisa

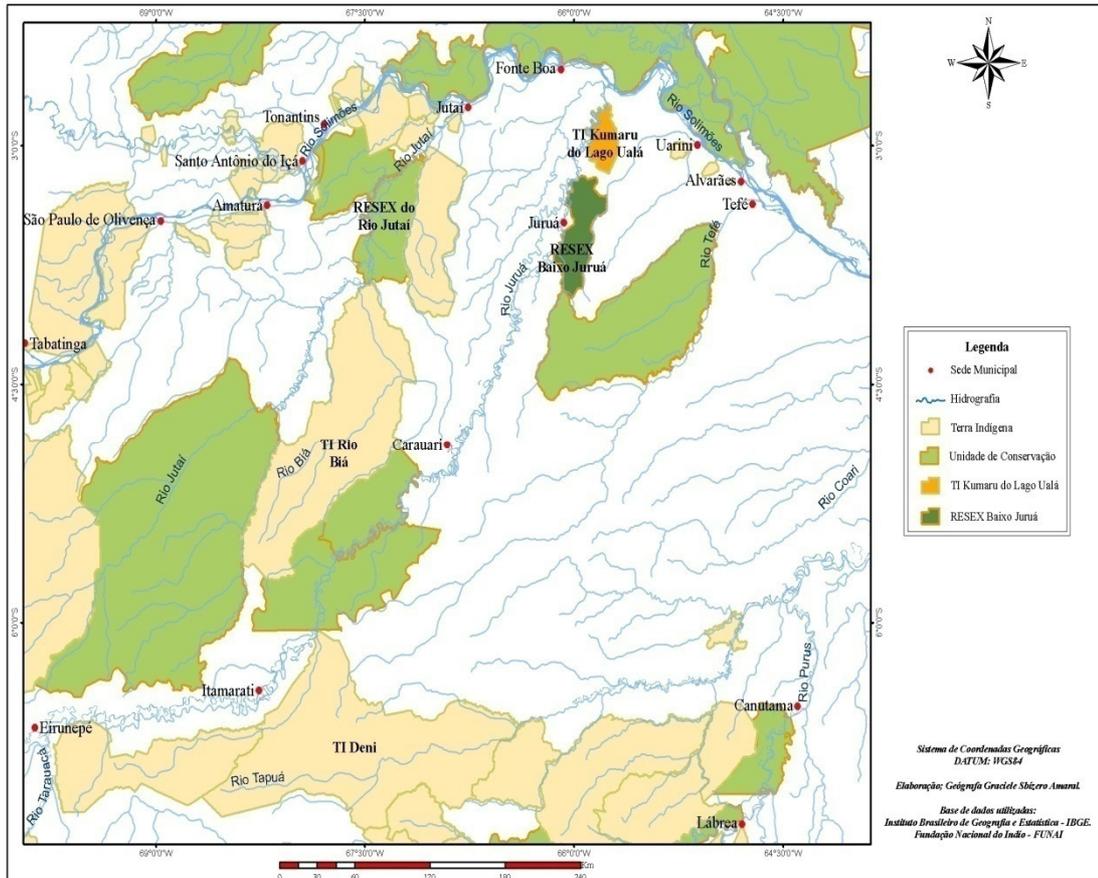


Figura 1: Localização dos territórios Kulina importantes para a pesquisa

Fonte: Szézer, 2017

Neste mapa identifica-se: a Terra Indígena Kumaru do lago Ualá; RESEX Baixo rio Juruá (onde está localizado o território Juruapuca e a aldeia Boca do Jaci); RESEX rio Jutai (onde está localizada a aldeia Batedor, território Kulina); Terra Indígena rio Biá (habitada atualmente pelos Katukina, mas no passado habitada também pelos Kulina); Terra Indígena Deni (habitada por Deni e Kulina). E as cidades de Fonte Boa, Jutai, Caruarí, Eirunepé e Juruá; onde habitam Kulina.

III. Aporte teórico-metodológico e material empírico

Instigou-me pesquisar esse tema ao retornar o contato com os Kulina na TI Kumaru e perceber como algumas pessoas – apesar de a terra estar regularizada – continuavam viajando por todo o rio Juruá. Inclusive estabelecendo moradia na cidade de Juruá e no antigo território Juruapuca (aldeia Boca do Jaci). Os Kulina, por sua vez, demonstraram interesse nas minhas produções acadêmicas e nas minhas descobertas bibliográficas. Durante todo o meu mestrado estivemos em uma troca constante de informações e de materiais, principalmente entre eu e os professores Kulina em formação no projeto Pirayawara⁹.

Atualmente os Kulina estão enfrentando uma série de desafios na relação com não índios: isso se deve ao aumento do número de acusações de roubos (imputada aos Kulina por parte dos não índios); casos de assassinatos de Kulina (por Kulina e por não indígenas); aumento do consumo de bebidas alcoólicas e casos de suicídio.

A atual e aparente desorganização dos Kulina, no Baixo Juruá, me leva a estabelecer uma comparação com a situação dos Ticuna analisada por Pacheco de Oliveira em 1970. Na época era corrente a afirmação, entre agentes externos, que as aldeias Ticuna estavam divididas por facções, intrigas e acusações. E que os mecanismos tradicionais de resolução de conflito se mostravam ineficazes: seja pelo avanço da pressão externa, seja porque os índios copiavam formas organizativas ou repressivas próprias dos brancos (PACHECO DE OLIVEIRA 1988: 12). Assim, o desafio desse trabalho é questionar essa visão equivocada, e apresentar como a “indianidade” Kulina é construída através de processos históricos variados e agenciada por pessoas concretas que manejam os aspectos culturais dentro de contextos políticos¹⁰. Em outras palavras, analiso como os Kulina, colocados em condição de tutela, recriam categorias, atitudes e expectativas para que as mesmas representem suas formas de pensar e de sentir.

Para desenvolver esta pesquisa conto com dados de campo e conhecimentos que acumulei nesses vinte anos de relação com os Kulina. Contudo, entre os anos 2015-2017 de-

⁹ Os Kulina no Baixo Juruá (TI Kumaru e Aldeia Boca do Jaci) estão participando da formação do Projeto Pirayawara, no município de Juruá. Recentemente foi instituída uma nova turma de professores Kulina, desconsiderando as duas etapas realizadas no ano 2000 e 2001. Esta nova turma iniciou o curso em 2012 e concluiu a quarta etapa do programa de formação. Programa esse organizado em nove etapas que compõem a formação inicial e o Magistério Indígena.

A formação dos professores esteve parada por três anos. Contudo, dia 14 de janeiro de 2019 iniciou a quinta etapa de formação, na aldeia Boca do Pau-Pixuna (TI Kumaru).

¹⁰ Pacheco de Oliveira conceituou indianidade como o conjunto de regularidades que passam a caracterizar o modo de ser de determinado grupo indígena em função de seu reconhecimento como indígenas por parte do Estado. Um grupo étnico se constitui como tal na relação com outros grupos e na relação com o Estado. Quer dizer, o mesmo não é uma entidade estática, mas relacional, histórica e política (PACHECO DE OLIVEIRA 1988: 14).

envolvi trabalho de campo com objetivos mais específicos voltados a esta pesquisa. Nestes anos realizei sete excursões de trabalho de campo, cada uma durando cerca de dois meses. Transcrevi cadernos de campo, entrevistas e cantos. O trabalho de campo está constituído de períodos de convivência nas aldeias, localizadas na TI Kumaru do lago Ualá, na TI rio Biá e no território Juruapuca (aldeia Boca do Jaci); e períodos de convivência na cidade de Juruá e Jutaí¹¹. Porém a pesquisa está composta também pela minha participação e colaboração na realização de eventos políticos significativos para a vida dos Kulina, como: participação, como formadora, na IV Etapa de Formação de Professores Kulina, projeto Pirayawara (de 23 de novembro a 09 de dezembro de 2015, na cidade de Juruá); participação na I Assembleia Kulina (realizada de 11 a 12 de maio de 2016, na aldeia Pau-Pixuna, TI Kumaru do Lago Ualá); participação, como assessora antropológica, no curso de Capacitação Intercultural para Atuação dos Profissionais na Promoção da Saúde Física e Mental das Populações Indígenas, promovido pelo DSEI-MRSA (realizado na cidade de Eirunepé, de 24 a 29 de outubro de 2016); e participação no programa Saberes Indígenas na Escola. Durante este período recebi Kulina em minha casa, em Manaus, e estive em contato com os mesmos, de modo intenso e quase diário, através das redes sociais (*WhatsApp* e *Facebook*). Infelizmente contei com pouco recurso financeiro para a realização dos trabalhos de campo. Os recursos para realização das viagens de campo provieram do projeto de pesquisa do meu orientador¹², e de recursos próprios, de minha bolsa de estudo de doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas—FAPEAM¹³.

A pesquisa foi realizada a partir de duas fontes básicas: a pesquisa etnográfica e a investigação bibliográfica. O foco da pesquisa foi às aldeias que compõe a Terra Indígena Kumaru do Lago Ualá, o território Juruapuca (atual aldeia Boca do Jaci) e os Kulina que moram na cidade de Juruá. E de modo extensivo abrange também narrativas construídas com lideranças Kulina que habitam territórios no município de Eirunepé, Ipixuna, Carauari, Envira e Jutaí. A construção dos dados contou ainda com a participação na vida cotidiana das pessoas e

¹¹ De 2004 a 2011 retornei a relação com os Kulina de modo esporádico, pois passei a trabalhar na região do Baixo rio Juruá, de modo preciso, na TI rio Biá (Jutaí-AM), junto aos Katukina. Os Kulina possuem uma aldeia no rio Jutaí, aldeia Batedor, várias vezes encontrei pessoas conhecidos na cidade de Jutaí ou no polo base Biá (DSEI-MRSA).

¹² Agradeço ao professor Dr. João Pacheco de Oliveira a generosidade, a paciência e a competência; elementos que marcaram esses anos de orientação.

¹³ Na viagem a campo, em março 2017, contraí malária *vivax* resistente que se manifestou duas vezes. Tal acontecimento me deixou muito debilitada e inviabilizou o desenvolvimento mais ágil desta pesquisa. De 19 a 25 de maio de 2018 retornei a TI Kumaru para participar da Oficina de Direitos Indígenas, promovida pelo CIMI-Tefé, na aldeia Pau-Pixuna.

na participação em eventos, como assembleias e cursos. Quando eu me encontrava com os Kulina, principalmente quando andava com meu caderno de campo ou com o gravador, muitos já sabiam que eu queria falar de histórias antigas, e começavam a contar, ou marcavam um horário. Geralmente eu gravava as conversas, entrevistas ou narrativas em Kulina. Depois eu transcrevia em Kulina e posteriormente traduzia para o português. Algumas histórias e relatos foram feitos em português, durante a aula, a assembleia ou cursos. Muitas conversas e reflexões começavam porque eu provocava os Kulina a pensarem sobre eles, outras vezes a conversa iniciava a partir de uma pergunta que as pessoas me faziam, sobre algum assunto que tinham interesse em refletir ou conhecer.

Para acessar aos territórios habitados pelos Kulina utilizei como meio de transporte os barcos regionais que saem do porto de Manaus e atracam no porto das aldeias, ou no porto das cidades de Juruá e Jutaí. O fato de escrever e falar em língua Kulina, me permite uma maior interação e uma aproximação dos seus conceitos.

A modelo de grafia da língua Kulina que utilizo é o proposto por Monserrat e Silva (1986). Utilizo esse modelo de grafia por ser o mais conhecido pelos Kulina no Baixo Juruá. Porém, aplico às análises da estrutura gramatical da língua desenvolvidas por F. Tiss (2004).

A pesquisa e o processamento dos dados foram desenvolvidos no marco da análise de processos e inclusão de diferentes situações sociais. Abordo a relação de complementaridade entre grupos étnicos; e a relação entre grupos étnicos, sociedade nacional e transnacional. Analiso também as movimentações inesperadas da vida social, isto é, procurei ler um mesmo fato de várias formas. Além disso, analisei as narrativas através da forma como os sujeitos constroem conhecimentos e imagens da vida social. Ao utilizar a noção de tradição de conhecimento de Barth, busquei construir metodologias a partir do material empírico. O conhecimento não é uma ideia abstrata, mas forjada pelas práticas dos atores sociais em contextos concretos: as cosmologias são tradições vivas de conhecimento (BARTH 1987 *apud* MURRA 2013: 25). A construção de sentidos está relacionada com a transmissão de conhecimento e a produção da memória. Desta forma os eventos do passado permanecem constantemente.

A análise processual compreende a narrativa como uma forma de reconstruir o passado a partir de uma pergunta feita para responder a uma demanda atual. Ou seja, a análise processual considera como as regras, as estratégias e as tradições são manipuladas pelos indivíduos dentro de uma perspectiva de conflito e de transformação social. A análise parte da compreensão que é a ambiguidade e a inconsistência das regras que facilitam a fluidez e a manipulação da cultura. Quer dizer, a etnicidade é uma ferramenta e deve ser analisada no contexto de uso. Nesse sentido, as entrevistas e os relatos apresentados nessa tese foram pro-

duzidos por pessoas específicas que apresentam suas reflexões sobre situações concretas. Ao situar as pessoas com as quais interagi e apresentar narrativas variadas sobre determinadas questões, procuro analisar as situações sociais nas quais as pessoas se identificam como Kulina: seja na relação com outros povos indígenas, seja na relação com o Estado ou com os não indígenas de modo geral. E principalmente, verifico como os Kulina se identificam como tais a partir de um território que é imaginado, mas também concreto: a aldeia e a cidade (aldeia e cidade compreendidas não como polos opostos e contraditórios, mas como partes de um mesmo processo). Dentro dessa concepção, a etnicidade e os habitantes (do território) são transitórios. É esse princípio processual que nos permite compreender o “jeito de morar” dos Kulina e captar o momento social no qual as pessoas circulam isto é: encontrar a aldeia dentro da cidade. Porém, vale ressaltar que esse empreendimento só é possível se dissolvermos nossa concepção de aldeia, de cidade e de cultura.

Para desenvolver esta pesquisa foi necessário descrever e aprofundar a dinâmica dos mecanismos implícitos face aos processos de territorialização. A noção de processo me permitiu compreender as narrativas históricas como algo que se desenvolve no tempo. Isto é, a noção de processo irrompe a ideia de ciclo, afasta os conceitos evolucionistas, ou a concepção da história com algo natural (que não permite escolhas nem variações). Nesse sentido, as narrativas e imagens foram instrumentos importantes para obter descrição e análise. Na análise utilizei a concepção de *território* como algo construído, imaginado, como “suporte físico e material de coletividades portadoras de tradições, que elaboram estratégias socioculturais dentro de um marco histórico preciso”¹⁴. Nesse marco, a noção de *territorialização* é compreendida como um processo social deflagrado pela instância política estatal ou de força externa e arbitrária (PACHECO DE OLIVEIRA 2003: 278). Trata-se, por assim dizer, de “uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (PACHECO DE OLIVEIRA 1999: 23).

Nos estudos de Pacheco de Oliveira (1978), outra importante ferramenta de análise, para a compreensão do processo de territorialização Kulina, é a noção de fronteira. Tal postulado – na condição de modelo analítico dos fenômenos histórico-sociais – implica conceber a fronteira como fruto de relações sociais assimétricas. Empreender uma análise, a partir da perspectiva de fronteira sugere, portanto, considerar os aspectos econômicos, políticos e sociais, sobretudo, no que tange as relações sociais dinamicamente construídas em face das rela-

¹⁴ PACHECO DE OLIVEIRA (2012): *Ementa da disciplina Antropologia do Território*. PPGAS-UFAM.

ções de subordinação. Implica também considerar a fronteira como um ato político, ou seja, como uma criação de instância política. Dessa forma a noção de fronteira inclui um conjunto de agentes e atividades que relacionam as partes, conectando-as, construindo uma ficção.

Nesse contexto as contribuições de Barth ([1989] 2000) foram imprescindíveis para entender a etnicidade como um fenômeno sociopolítico. Isto é, o grupo étnico compreende a afirmação dos valores, da diferença, como forma de resistência e de enfrentamento: o sujeito da etnicidade é um ator interessado para determinados fins. A cultura e a etnicidade são dinâmicas, e os elementos que as compõem são escolhidos dentro da perspectiva das estratégias sociais: são aqueles que favorecem o alcance dos objetivos.

Reproduzir o ponto de vista do outro é um risco e constitui um tema importante para antropologia. Nesse sentido desenvolvi esta pesquisa certa dos riscos e recorri a Bourdieu (1997), James Clifford ([1988] 1998), Crapanzano ([1980] 2007) e Rabinow ([1997] 2007) para minimizá-los. Esses autores trazem contribuições expressivas para que a etnografia possa ser construída de forma dialógica e polifônica. Para Rabinow, o trabalho de campo é um processo intersubjetivo de construção de modos liminares de comunicação, no qual os envolvidos não compartilham os mesmos pressupostos, experiências e tradições. Os “informantes” são convidados a tornar-se autorreflexivos, isto é, autoconscientes sobre certos aspectos de sua vida que tinham como “coisas dadas” ([1997] 2007: 451-452). Por outro lado, para Clifford, o desenvolvimento da antropologia não pode fugir de um debate político-epistemológico geral sobre a escrita e a representação da autoridade: como traduzir a experiência de forma textual sem constrangimentos políticos e respeitando a ação das múltiplas subjetividades ([1988] 1998: 20-21).

Outro marco teórico fundamental desta pesquisa são as contribuições de Bourdieu (em *Miséria do mundo*, 1997 e em *O senso prático*, 2009): atenção para a perspectiva histórica observando os conflitos e os jogos de poder. Para este autor o fazer antropológico não constitui apenas observar, participar, entrevistar ou tabular informações: a etnografia é uma ferramenta através da qual as pessoas (os agentes sociais) refletem sobre sua realidade e sua condição de subordinação. Nesse processo não há um antropólogo construindo conhecimento sobre o Outro, mas há pessoas que ao serem “pesquisadas” passam a refletir sobre a sua realidade. Para Bourdieu, o processo etnográfico é importante porque ajuda a desvelar a estrutura mental e social para desvendar a estrutura de dominação (1997: 707).

A palavra-chave que acompanhou a pesquisa e marcará cada página desta tese é a violência. A violência histórica sofrida pelos Kulina, nos primeiros contatos com a sociedade colonizadora, e que se perpetua nos dias de hoje, seja através da história de vida dramática das pessoas, seja através das relações que os Kulina estabelecem com os *carihua* (não indígenas: ribeirinhos, moradores das cidades e agentes do Estado). Nesse sentido sigo esse trabalho orientada por Bourdieu (1997), com a noção de violência simbólica, e por Spivak (2010). De acordo com esta autora, para que o subalterno possa falar é necessário desconstruir tudo o que foi produzido. Por exemplo: é necessária uma nova historiografia: reescrever a história em outra perspectiva. Assim, para Spivak, a mulher – a proteção da mulher na sociedade indiana – foi tomada como o significante (ou a base) para se estabelecer a “boa sociedade”: uma sociedade construída a partir da *episteme* ocidental; não a partir da perspectiva da sociedade indiana e muito menos a partir da perspectiva das mulheres (SPIVAK 2010: 96-98).

No desenvolvimento da pesquisa dialoguei também com as contribuições teóricas de: Evans-Pritchard ([1940] 2007) relação entre os Nuer e os Dinka; Mauss ([1950] 2003) “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós”; Mead ([1935] 2017) “Os Mundugumor habitantes do rio”; Leach ([1964] 1996) “Sistemas Políticos da Alta Birmânia”; Hannerz (1997) reflexões sobre fluxos, fronteiras e híbridos; Eric Wolf (1988) análise das sociedades como unidades fluídas e flexíveis; Taussig ([1987]1993) terror, cura e o colonialismo; Veena Das (1999) fronteiras, violências e o trabalho do tempo: medicalização da dor; Favret-Saada ([1990] 2005; [1977] 2007) feitiçaria, análise do afeto não representado e o ser afetado; Derrida (2003) da hospitalidade à hostilidade; Foucault (1971) noção de descontinuidade e o abandono das grandes sínteses; Anderson ([1991] 2008) conceito de simultaneidade e o poder da nação; Bensa ([2010] 2015) “levar a sério o Outro” e a etnografia como forma de fazer valer o direito das populações locais; e Vitenti (2016) suicídio como nova forma de genocídio.

Esta tese está organizada em três partes: PARTE I: O território da Cabeça e as fronteiras étnicas; PARTE II: O território do *Rami*: as plantas, os seres extra-humanos e os mortos, protegem e demarcam a terra; PARTE III: O território *comade*: imagem, conhecimento e os desafios contemporâneos.

A Parte I O território da Cabeça e as fronteiras étnicas, possui dois capítulos: Capítulo 1: Vida e morte do pajé Dami Kulina relacionando os Kulina, os Katukina e os Kanamari. Capítulo 2: Os Kulina, os Deni e os *jahua madija*. Essa primeira parte da tese está dedicada à relação interétnica, a construção das etnias, e a arbitrariedade do Estado em nomeá-las e fixá-las em determinados locais. Analiso a forma como os Kulina constroem sua etnicidade a partir

de relações estabelecidas entre as unidades *madija*, com outros povos indígenas e com o Estado Nacional. Analiso também a forma como traços culturais ultrapassam as fronteiras étnicas, e demonstram o manejo da cultura pelos sujeitos sociais. Observo como os fluxos culturais se negam a se comportar em caixas fechadas e essencializantes. No capítulo primeiro verifico como a morte violenta de um pajé Kulina fomentou narrativas, que ao interpretarem o evento, oferecem respostas às demandas do contexto atual. Assim, o “território da Cabeça” é a chave de acesso para compreendermos os conflitos, as misturas, as trocas interétnicas, o xamanismo, as mortes e a invasão do território. A análise parte da forma como os fluxos culturais atravessam as fronteiras étnicas e aproximam simbolicamente povos diferentes linguisticamente. As trocas simbólicas são possíveis porque existe um contexto, um território comum, que os relaciona, os distancia e estabelece diferença. No capítulo dois analiso os processos de identificação étnica Kulina-Deni a partir do manejo dos subgrupos *madija* como mecanismo que permite jogos étnicos necessários e conjunturais. Constatado que a identificação como membro das etnias oficializadas é uma condição meramente situacional e política. Pois se por um lado a identificação étnica é uma ferramenta importante (construída e ressignificada nas relações e nas narrativas), por outro verificamos a circulação de pessoas, a fluidez e a vulnerabilidade da fronteira.

A forma como os Kulina atualizam a “mistura” e se constituem como uma coletividade distinta é analisada na Parte II: O território do *Rami*: as plantas, os seres extra-humanos e os mortos, protegem e demarcam a terra. Esta parte possui três capítulos: Capítulo 3: O território do *Rami* e a volta dos vivos ao local da antiga aldeia Juruapuca. Capítulo 4: A dinâmica de morar no território Kumaru. Capítulo 5: A reocupação Kulina da cidade de Juruá. Esta é a parte central da tese e tem como objetivo analisar a relação que os Kulina estabelecem com o local onde moram ou onde moraram. Como o território – construído e imaginado – movimenta a vida cotidiana, ressignifica as lutas pelos direitos e permite misturar o tempo mítico com o tempo atual. Através de uma série de narrativas acompanhamos a forma como os Kulina refletem sobre a conquista da TI Kumaru (reconhecida pelo Estado) e empreendem lutas para reocupar o território Juruapuca e a cidade de Juruá. Analiso como os processos de territorialização incidem sobre a dinâmica de “viajar e morar” e reitero a importância da mesma no acesso à memória e na reconstrução de narrativas. Verifico que o “jeito de morar” dos Kulina implica uma circulação de humanos e não humanos por diferentes territórios/patamares. Nesse sentido, o capítulo três é formado por relatos nos quais os Kulina traçam a relação com o território Juruapuca a partir de aspectos históricos, simbólicos e afetivos. Isto é, um Kulina pode viajar, mas no território ficam morando os mortos (cemitérios), as plantas cultivadas e os

seres extra-humanos (como o *Rami*), por isso um território nunca é abandonado. Desta forma os Kulina explicam e justificam a ausência dos vivos no território Juruapuca quando o mesmo foi instituído como reserva extrativista. E apresentam o princípio básico da relação com o território, que não é de lucro ou de posse, mas de vínculo e de cuidado com “quem ficou no local”. Por sua vez, o capítulo quatro é composto por uma série de narrativas nas quais os Kulina discorrem sobre a importância da conquista da TI Kumaru, o papel dos grandes líderes reunindo grupos dispersos, e a fragilidade nas ações de proteção territorial. A questão central do capítulo é a seguinte: por que muitos Kulina saem da TI Kumaru (regularizada) e se deslocam a outros territórios? Considero as dificuldades em aceitarmos o modo de “viajar e morar” dos Kulina porque nos acostumamos que pessoas e comunidades possuam um local fixo de moradia e possam ser definidas a partir de um território. Seguindo essa mesma linha de análise, no capítulo cinco apresento uma série de desafios que os Kulina enfrentam na reocupação do território da cidade. Observo o processo de reconhecimento como grupo étnico na relação diária com os *carihua* e a quebra de paradigma: a impossibilidade de classificar os Kulina como “índios na cidade”. Quer dizer, além de a cidade se apresentar como uma aldeia antiga, as pessoas se deslocam: têm casa em diferentes aldeias e cidades. Nesse capítulo a violência começa a aparecer de modo mais desvelado: no preconceito linguístico; na etiqueta urbana (modo de vestir, cortar cabelos...); nos processos de alcoolização; e no processo histórico de expulsão da cidade. Apresento várias estratégias e políticas que objetivaram negar a presença Kulina na cidade: transferência para territórios distantes (Andirá); assassinatos; e portarias expedidas pelo poder judiciário (proibindo a presença de Kulina na cidade).

Na parte final da tese analiso como os Kulina reinterpretam e recriam as tradições para enfrentar os desafios na relação com a sociedade nacional e globalizada. O ponto de partida é relação estabelecida com os seres extra-humanos (*tocorime*) através do acesso ao território *comade* (conhecer, embriagar e adoecer). O conhecimento é apresentado como a chave para compreender as respostas dos Kulina aos dilemas modernos, como: os processos de educação escolar e de alcoolização, e o suicídio. A Parte III: O território *comade*: imagem, conhecimento e os desafios contemporâneos; possui dois capítulos: Capítulo 6: Os processos de educação escolar indígena e o território *comade*. Capítulo 7: Suicídio, violência e processo de alcoolização. No capítulo seis apresento o território *comade* como o local onde os pajés adquirem conhecimento e fazem curas. O desafio se coloca quando os Kulina começam a participar dos processos de educação escolar. As metodologias são violentas, não apenas porque desrespeitam a especificidade Kulina, mas porque geram também violências físicas. Conclui-se que as políticas públicas estão territorializadas e favorecem intervenções verticalizadas nos con-

textos locais. A reflexão continua no capítulo sete no qual a pesquisa se concentra no suicídio Kulina. Uma epidemia que se espalhou nas aldeias nos últimos anos. Esse capítulo é formado por narrativas, dados do suicídio Kulina e análise dos direitos e das práticas de intervenção em saúde mental. Contudo, o objetivo da análise não é encontrar explicações e fórmulas de intervenção gerais sobre o suicídio Kulina. Aspiro apenas contribuir no debate e entender a perda de pessoas queridas. Saliento que a análise foi desenvolvida a partir da concepção do suicídio como nova forma de genocídio, e constitui um experimento que busca desconstruir o processo de vitimização ou de condenação dos Kulina.

PARTE I

O território da Cabeça e as fronteiras étnicas

Capítulo 1:

Vida e morte do pajé Dami Kulina relacionando os Kulina, os Katukina e os Kanamari

A forma como os Kulina concebem a territorialidade – e o contato com as frentes de expansão colonial – fez que os mesmos habitassem predominantemente as margens dos rios Juruá e Jutaí. Desta forma os Kulina se distanciaram de outros povos arawa – que habitam o rio Purus – e se aproximaram dos Kanamari e dos Katukina (falantes do tronco linguístico Katukina)¹⁵. Os Kulina passaram a estabelecer trocas históricas diversas com os Kanamari e os Katukina, e compartilham com estes povos aspectos xamânicos e mitológicos. Nessas etnias existem unidades sociais ou subgrupos que movimentam uma rede de intercâmbio, alianças e xamanismo. Diante dessa realidade, esta pesquisa se expandiu para além do horizonte arawa e analisou como os fluxos culturais aproximam povos diferentes linguisticamente, mas próximos geograficamente e simbolicamente ¹⁶.

Os **Katukina** habitam a Terra Indígena rio Biá localizada no município de Jutaí, no estado do Amazonas¹⁷. Os Katukina se denominam *Tuküna*, falam língua própria e com os Kanamari compartilham a língua, a autodenominação e inúmeros traços culturais. Em setembro de 2011 a população Katukina alcançava 547 habitantes¹⁸ distribuídos em sete aldeias: Boca do Biá, Gato, Sororoca, Janela, Bacuri, Santa Cruz e Terra Nova. Os Katukina

¹⁵ É necessário salientar que os Kulina que moram na região do Alto rio Purus mantêm relacionamento estreito (inclusive compartilhando algumas terras indígenas) com o povo indígena Kaxinawa (Huni Kuin), falante de língua própria da família linguística Pano. “Os Kulina e Kaxinawá continuam demonstrando uma aparente cordialidade quando se encontram em espaços dedicados a assuntos de maior amplitude, envolvendo aspectos mais gerais da luta indígena [...] Mas, para além desses espaços e contextos políticos aparentes, sobressaem as enormes críticas que os Huni Kuin fazem aos Madiha, considerando-os inferiores e desorganizados. Por outro lado, os Madiha assumem uma postura de grande desconfiança com relação aos Huni Kuin, considerando que se apropriam de forma inadequada de um território que antes era seu” (BALESTRA 2018: 108).

¹⁶ Conheço lideranças e professores Kanamari desde o ano 2000, quando participei de duas etapas do curso de formação de professores, na região de Eirunepé. Contudo, ultimamente tenho encontrado com os Kanamari na TI Kumaru nas cidades de Jutaí e Juruá e na aldeia Boca do Biá, para onde os Kanamari se deslocam no intuito de tratar seus problemas de saúde (Polo base do DSEI-MRSA). Quanto aos Katukina do Biá, minha relação com os mesmos iniciou, de modo esporádico, nos anos 90 quando lideranças Katukina participavam de cursos de formação de liderança promovidos pelo CIMI. Porém, estreitei minha relação com os mesmos de 2004-2007; e de 2011-2017 quando participei de dois projetos de apoio a proteção territorial da Terra Indígena rio Biá, como membro da organização não governamental Operação Amazônia Nativa – OPAN.

¹⁷ A Terra Indígena Katukina está homologada e possui uma área de 1.185.790 hectares.

¹⁸ Censo realizado por mim, no contexto de execução do Projeto Aldeias (OPAN).

são conhecidos como “povos mansos” devido ao seu comportamento com as frentes colonizadoras. Nessa etiqueta comportamental, aplicada aos Katukina, estaria a justificativa para o fato de encontrarmos atualmente outros grupos indígenas, de tronco linguístico diferente, com denominação “Katukina” (como é o caso dos Katukina Pano)¹⁹. A identificação “Katukina” implicava um tratamento melhor dos agentes de contato aos indígenas. A época da borracha trouxe peruanos e seringueiros para o rio Biá, mas a baixa qualidade do látex protegeu os Katukina de uma invasão maior de seu território. Porém, durante todo o século XX, eles conviveram com brasileiros e peruanos morando dentro do Biá. De acordo com Deturche (2007) provavelmente em torno de 1920 alguns indígenas do Alto Solimões (Kambeba, Cocama e Miranha) subiram o rio Biá e se instalaram entre os Katukina, estabelecendo trocas matrimoniais²⁰.

A aproximação e a distância do mundo dos *dyara* (brancos) movimentam as relações Katukina e estabelecem diferenças entre as aldeias de cima (aldeias localizadas no médio e alto rio Biá) e as de aldeias de baixo (aldeias localizadas no baixo rio Biá). Os Katukina das aldeias de baixo, mais próximos ao mundo dos *dyara*, são mais sedentários e por isso, beneficiários das políticas públicas relacionadas à saúde e educação escolar. E se consideram civilizados diante dos Katukina das aldeias de cima que são “brabos” (não sabem valorizar o patrimônio doado pelo governo) e com seus constantes deslocamentos territoriais prejudicam a assistência dos órgãos governamentais. Os grupos que compõem as aldeias de cima são formados por famílias que mantem a forma tradicional Katukina de morar e se espalham em pequenas habitações as margens do rio Biá ou de seus afluentes. Por outro lado, para esses Katukina, as aldeias de baixo são compostas por Katukina misturados com Kambeba e

¹⁹ “De fato, o etnônimo Katukina, junto ao termo de Kanamari e Kulina, foi utilizados para designar povos bem diferentes ao longo da história e em diferentes lugares. Essa confusão é devida a uma classificação bipartite que fizeram os primeiros colonos do Juruá entre índios dóceis e rebeldes, entre Kanamari/ Katukina/ Kulina com a reputação de ‘manso’ e os Kaxinawa com a reputação de ‘bravo’. Por isso os etnônimos Katukina, Kanamari e Kulina foram adotados por povos bem diferentes com o propósito de fugir das expedições genocidas dos colonos brasileiros. Assim se encontra ainda hoje Katukina de língua pano no Acre, Kulina de língua pano no Vale do Javari ou ainda Katukina de família linguística desconhecida (a língua se perdeu) entre os Paumari (de língua arawa) do Tapauá (afluente do Purus)” (DETURCHE 2007: s/p).

²⁰ “Além do mais, entre os Katukina a transmissão dos *dyapa* era unicamente patrilateral e os casamentos com homens de outros povos interromperam a transmissão para os descendentes dessas uniões. Nesses casos não se criou outros *dyapa*, mas a etnia de origem do pai passou a designar os descendentes. Assim, alguns poderiam hoje falar que eles são ‘miranha’, como outros falam que são *noru dyapa*. Os Katukina têm consciência dessa miscigenação com outros povos sem que isso impeça os descendentes de serem plenamente *tüküna* e integrados sem nenhum tipo de discriminação *a priori*” (DETURCHE 2007: s/p).

Miranha, e por Katukina que estão “virando *dyara*”; eles, das aldeias de cima, são os Katukina puros ou verdadeiros²¹.



Figura 2 – Ritual do *Kohana*. Aldeia Janela, novembro 2017

Os rituais Katukina são: *Arao*, *Adyaba Kidak*, *Pida*, *Bara Kohana* e *Kohana*. O maior ritual é o *Kohana* que acontece uma vez ao ano e dura vários dias. O *Kohana* é o ritual de *Tamakori*:

“*Tamakori* e *Kirak* aparece bem como a formação do mundo atual, é por ação deles que o céu se formou, com um pedaço de terra arrancado que foi levado pouco a pouco ao som dos cantos do *Kohana* (principal festa Katukina). Com eles também se originam as diferentes populações humanas cada uma com seu conhecimento próprio, as cidades para os brancos e os rituais *Kohana* e *Alao* para os Tükuna, o *Kohana* sendo cantado à primeira vez por *Tamakori* e o *Alao* o ritual de *Kirak*” (DETURCHE 2007: 03).

²¹ Deturche analisou como esses “dois blocos” se articulam como uma transformação da organização em subgrupo do tipo *-dyapa* ou *-pönhiki* (DETURCHE 2009: 192-210).



Figura 3 – Ritual do *Kohana*. Aldeia Janela, novembro 2017

Em seus primeiros contatos com os Katukina, Deturche perguntou aos mesmos se eles se reconheciam como *pida-dyapa* (gente da onça). Os Katukina responderam que não se reconheciam a partir dessa denominação – muito difundida e atribuída a eles pelos Kanamari – e tampouco reconheciam o termo *-dyapa* (como marcador dos subgrupos). Mas depois foi possível restabelecer um diálogo, e alguns Katukina idosos – que tiveram contato com os Kanamari – conseguiram entender-explicar a existência de termos diferentes, em Kanamari e Katukina, para se referir aos subgrupos. Deturche então descobriu que as unidades sociais ou subgrupos nominados Katukina – quando existiam – eram marcados através da expressão: *pönhiki*, o que representa uma diferença de terminologia entre esses povos (DETURCHE 2009: 123, 125). O fato de os Kanamari terem ficado genericamente conhecidos como *wiri-dyapa* (gente do queixada) e os Katukina como *pida-dyapa* (gente da onça) e se relacionarem usando o termo *tawari*²² implica (e permite) a existência de relação histórica entre esses subgrupos (atualmente dois povos indígenas distintos) (DETURCHE 2009: 47). Contudo, Deturche afirma:

A organização social Katukina atual é provavelmente o reflexo de transformações importantes nos últimos 150 anos, que implicaram a desaparecimento dos “subgrupos” parecidos aos encontrados entre os Kanamari ou os povos de língua arawa (DETURCHE 2012: 12).

²² -*tawari* é o termo usado para designar um parceiro comercial e ritual, tanto para os Kanamari como para os Katukina.

Porém, é interessante ressaltar como atualmente as pessoas (não somente os idosos) podem indicar quem pertence a determinado subgrupo *-põnhiki*. No jogo das transmissões, as pessoas podem identificar o subgrupo potencial de todos os Katukina, ou pelo menos daqueles que não são identificados como Cocama, Kambeba ou Miranha. Para Deturche é sempre importante considerar a grande proximidade linguística e cultural que une os Katukina e os Kanamari. E ainda, como a organização em subgrupo, parece ser uma espécie de “pedra angular” que vai além da família linguística Katukina, e os aproxima dos Kulina, com os “seus *-madiha*” (DETURCHE 2009: 128).

Os Katukina do Biá usam ainda hoje o modelo de subgrupo para destacar a qualidade “animal” de certos “humanos”. Assim, por exemplo, ser um mutum-*dyapa* significa ter certas qualidades de visão atribuídas ao pássaro epônimo; ser sapo-*põnhiki* é amar a umidade. Deturche reitera que, no caso dos Katukina, é interessante notar que, mesmo que os *põnhiki* (subgrupos) estejam esquecidos, as pessoas são capazes de reconstruir uma “relação metafórica” (2009: 137).

Os **Kanamari** falam língua própria pertencente à família linguística Katukina, o termo *tüküina* é usado como autodenominação dos Kanamari e dos Katukina do Biá. Os Kanamari originalmente moravam nos tributários do alto-médio rio Juruá, no estado do Amazonas, onde a maioria deles ainda vive. Mas, após o contato, alguns subgrupos se estabeleceram no alto Itaquaiá, afluente do rio Javari, e ainda em regiões mais distantes, como no médio Javari e no rio Japurá.

Costa (2007) ao desenvolver sua pesquisa sobre história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental²³, resalta que a história dos Kanamari começa quando o herói *Tamakori* cria todas as pessoas dispersando-as ao longo do curso médio do rio Juruá, de modo que cada subgrupo passou a residir em um igarapé afluente desse rio²⁴. Depois de criar os Kanamari, *Tamakori* rumou rio abaixo para Manaus, onde criou os brancos. Na ausência de *Tamakori*, os Kanamari continuaram vivendo nos locais (em seus rios) onde foram deixados, divididos em subgrupos e estabelecendo relações entre eles. As relações aconteciam dentro de um padrão estável, no qual “todos sabiam quem era parente, aliado e inimigo”. Os Kanamari descrevem os subgrupos como endogâmicos e localizados geograficamente. Isto é, eram

²³ De acordo com Costa (2007) a história Kanamari está organizada em três tempos: Tempo de *Tamakori*, Tempo da Borracha e Tempo da FUNAI.

²⁴ Para os Kanamari os Kulina foram criados por *Quirak*, irmão de *Tamakori*.

contidos e delimitados a um tributário do Juruá do qual eram considerados “donos”²⁵. Os subgrupos Kanamari recebem o nome de um animal seguido do sufixo *-dyapa*. Os animais que oferecem nome aos subgrupos podem ser mamíferos, que os Kanamari caçam, ou aqueles que eles não comem, bem como podem ser pássaros, peixes e anfíbios, não havendo limite para o número e variedade de subgrupos existentes. Quando Costa perguntou aos Kanamari sobre a existência de “*-dyapa* hipotéticos”, eles responderam que não conheciam, mas que deveria existir. Indicaram ainda que tais subgrupos existiam entre os Kulina no Alto Purus, e afirmaram que os subgrupos *madija* dos Kulina eram idênticos aos seus (COSTA 2007: 41). Da relação Kulina-Kanamari, Costa conclui que os Kulina são para os Kanamari “como uma espécie de inquietante alter-ego”: mesmo que os Kanamari os considerem perigosos, “traíçoeiros” e propensos a ‘inimizá-los’, os Kulina podem tornar-se *-tawari* em certas situações, tais como trocas matrimoniais. Os Kulina “são quase iguais aos Kanamari” (COSTA 2007: 274, 228).

O “Tempo de *Tamakori*” começou a ruir com a chegada do primeiro branco ao Juruá, um homem que chamam de Jarado (na segunda metade do século XIX). Ele veio do baixo curso do rio, de Manaus, onde *Tamakori* criara seus ancestrais. Enquanto viajava, ele “marcava a terra com varas de madeira” para estabelecer os limites das futuras cidades e “barracões” da borracha. Os subgrupos começaram a se dissolver²⁶ quando começaram a casar entre si e corresidir (COSTA 2007: 39, 42). Costa apresenta vários casos de como ocorreu a “mistura” dos subgrupos Kanamari. De modo específico, analisou a forma como os Kanamari relacionavam o território de Itaquáí como o subgrupo Macaco-de-Cheiro-*dyapa*. Para Costa, a base dessa relação encontra-se firmada no chefe Ioho que liderou o “processo migratório” (por sua capacidade de agregar pessoas; ou por ser a primeira pessoa que morou no território). Como Ioho era Macaco-de-Cheiro-*dyapa*, o território de Itaquáí ficou conhecido como uma área desse subgrupo, mesmo que atualmente morem no local pessoas de diferentes *-dyapa* e, portanto, estejam todos “misturados” (COSTA 2007: 118)²⁷.

²⁵ “Os subgrupos são unidades supralocais que articulam aldeias estabelecidas em uma mesma bacia fluvial. Trata-se de unidades endógamas, nomeadas, localizadas nas bacias dos afluentes do rio Juruá. Os subgrupos são fisicamente compostos por dois tipos diferentes de assentamentos, organizados conforme a hidrologia das bacias. As aldeias são sempre erguidas às margens de igarapés e cabeceiras que fluem na direção do principal curso de rio, mas nunca neste. Aí é o local onde se constroem as malocas. Apenas um homem ergue sua casa nas proximidades da maloca, com sua família. Trata-se do ‘chefe de subgrupo’ (COSTA 2013: 490).

²⁶ “A morte de um chefe de aldeia causa a dispersão da aldeia, enquanto a morte de um chefe de subgrupo, quando não pode ser minimizada por meio de um substituto apropriado, irá inevitavelmente desencadear o fim do subgrupo” (COSTA 2007: 71).

²⁷ “Ao mesmo tempo, a reconfiguração de novas aldeias fez com que as pessoas que anteriormente eram não-parentes passassem a corresidir. Antes, os feiticeiros (*baohi*) costumavam vir de longe; eles eram ‘estrangeiros’

O processo de tornar-se gradativamente pertencente a outro subgrupo, por morar-se com um novo *-warah*, é expresso na frase ‘tornar-se *X-dyapa*’ (*X-dyapa-pa*), representativa do fato de que as pessoas, com o tempo, assumem uma nova identidade *-dyapa* baseada no subgrupo de seu chefe. O caso de Dyumi é paradigmático dessa situação e de algumas outras acima descritas. Ele costuma dizer-se *Japó-dyapa*, como seu pai Nohin. Ele diz, às vezes, que é ‘misturado’ com *Macaco-prego-dyapa*, que era o subgrupo de sua mãe. No entanto, por ter sido seu pai um dos primeiros *Japó-dyapa* a se mudarem para o Itaquaí, e por ter vivido com Ioho, Dyumi também reivindica ser *Macaco-de-cheiro-dyapa*, pois seu pai se tornara um *Macaco-de-cheiro-dyapa* (*Kadyikiri-dyapa-pa*) ao viver tendo Ioho como seu *-warah* (COSTA 2007: 181)

Como vimos, os subgrupos (ou unidades sociais) habitavam determinados locais e realizam vários tipos de intercâmbios. Com a expansão da frente de contato, o distanciamento geográfico das unidades e vários outros processos de territorialização, surgiram as etnias Kanamari, Katukina e Kulina:

Os Katukina falam de um tempo durante o qual eles viviam com os Kanamari nas cabeceiras dos afluentes do Biá andando entre o Biá e o Rio Mutum. Nessa época os Katukina eram nômades, não cultivavam mandioca e tinham uma alimentação a base de milho e de um cipó, *tyiwi*, que tem um tubérculo cuja goma é comestível. Um conflito entre os Kanamari teria levado esses a deixar o Biá. É possível que essa narrativa seja um relato do que levou Kanamari e Katukina a se separar. Segundo Queixalós, os dados linguísticos permitem estimar essa separação há mais ou menos duzentos anos (DETURCHE 2007 s/p).

Jodsino Kulina conversou comigo sobre o processo histórico de mistura. E contou que há um grupo de Kanamari que está chegando para morar no território Juruapuca; segundo ele os Kanamari irão fazer roçados e casas. Eu perguntei: “quem são esses Kanamari?” Ele respondeu: “São parentes. São misturados. São casados com Madija. Não dá mais para separar”.

É a partir de todos os aspectos citados (e da fala de Jodsino) que trago para análise as relações entre Kulina, Kanamari e Katukina, no marco da categoria “mistura”. A noção de “mistura” como uma forma de contemplar as relações interétnicas a partir dos fluxos culturais e dos processos de territorialização nos quais estes povos estiveram e estão envolvidos (PACHECO DE OLIVEIRA 1998). Contudo, vale ressaltar que os relatos apontam para a dinâmica das relações entre Kulina, Deni, Kanamari e Katukina mesmo antes da irrupção colonial.

(*oatukuna*), Kanamaris de quem se ouvia falar ou até se via ocasionalmente, mas com quem nenhuma relação positiva era mantida” (COSTA 2007: 123).

De acordo com os Kulina da aldeia Pau-Pixuna, os Kanamari que moravam na aldeia Mamori (Médio rio Juruá) chegaram para retomar um território no rio Mineruá e fundaram a aldeia Estação. O território denominado Mineruazinho está localizado perto da confluência do rio Juruá com o rio Solimões. Lideranças da aldeia Estação participaram da I Assembleia Kulina, na TI Kumaru, em maio 2016, a convite de Rohuidsi Kulina, tuxaua da aldeia Pau-Pixuna. Esse grupo Kanamari tem uma relação próxima com o pessoal da aldeia Boca do Pau-Pixuna e da aldeia Pau-Pixuna. Na aldeia Pau-Pixuna eles sempre aparecem para vender seus produtos (farinha, ingá, caju, cará...). Os Kulina falam que os Kanamari tem roçado grande e fazem mel de cana²⁸.

Sobre esses aspectos, Hannerz ensina que é preciso descobrir os traços culturais que ultrapassam fronteiras: “as interconexões culturais no espaço e a atual reorganização da diversidade cultural no mundo” (HANNERZ 1997: 08). Significa que é preciso, atualmente, estar atento, visto que há uma manipulação ativa dos fluxos culturais por parte dos receptores, e uma multidentalidade (fluxos entrecruzados e contrafluxos): múltiplos centros e múltiplas periferias. A ideia de “fluxos”, utilizada por Hannerz, está relacionada com continuidade e passagem, enquanto que a noção de “limites” está relacionada à ideia de descontinuidades, de obstáculos. E, além disso, questiona a relação de pertença a um grupo étnico e a distribuição de itens culturais entre populações, visto que nem todas as distribuições de cultura – entre pessoas e relações – seguem as mesmas linhas. A fronteira é o espaço da liberdade, da criatividade por deslocamentos situacionais e de combinações inovadoras. As zonas fronteiriças são o local para a ação (agência) no manejo da cultura.

No dia 29 de março de 2016, quando estava na aldeia Pau-Pixuna, fui ao roçado com Sodohia, Huaronani e Nadsare, colher milho. Elas falaram: “vamos colher milho! É milho Katukina!” Elas coletaram todo o milho do roçado. Coletamos uma saca e meia de milho sem palha e uma saca de milho com palha. A plantação era de Nadsare e de Sodohia. Huaronani guardou algumas espigas de milho para plantar. As sementes de milho foram trazidas por Docore quando ele viajou para a aldeia Batedor, no rio Jutáí.

Como forma de compreender como os Kulina estabelecem relações entre si, com os outros povos da região e com o meio ambiente são relevantes as contribuições de Evans-

²⁸ Quanto à organização política, nessas etnias não existe um “chefe geral” ou tuxaua geral, o que existe são chefes de grupos domésticos ou “grandes pais”. Um “grande pai” consolida sua chefia pela capacidade que tem em fazer alianças e manter, ao seu lado, genros e cunhados. Os conceitos e práticas xamânicas são muito similares entre esses povos indígenas. Os Kanamari chamam o pajé de *bahi* e possuem os rituais do *Pida*, o *Hai Hai* e o *Kohana*.

Pritchard ([1940] 2007). Nos seus estudos sobre os Nuer apresenta a noção de território como um mundo abrangente que se estende a partir da “casa” até as relações com os “Outros”.

A relação interétnica, analisada neste capítulo, pretende ir além das trocas e intercâmbios já analisadas e partir para a apreciação das relações entre esses povos com foco central no xamanismo e no suicídio. “O terror e a cura” atravessando as fronteiras étnicas e linguísticas (parafrazeando Taussig [1987]1993). Através da narrativa²⁹ do “território da Cabeça” desenvolvo uma análise da relação entre os povos indígenas da região do rio Jutai e rio Juruá. Na etnografia apresento o fluxo da comunicação entre esses povos, no qual o xamanismo é o elemento que os aproxima e também os distancia³⁰. O suicídio de Alberto Katukina nos leva a estabelecer relações com os suicídios Kulina e entender um pouco mais esse fenômeno³¹. O objetivo não é descobrir de onde vem o suicídio, ou encontrar explicações e soluções para o mesmo, mas desenvolver um exercício em busca de apreender que o suicídio indígena é praticado por sujeitos sociais, cujas ações devem ser analisadas dentro do processo histórico de violências sociais, econômicas e políticas. Enfim, compreender o suicídio como nova forma de genocídio.

No dia 05 de junho de 2015, na cidade de Jutai, encontrei com Juliano Katukina, sogro de Alberto Katukina. Juliano contou-me que na noite do dia 4 de junho de 2015 saíram dois grupos para caçar paca, na aldeia Boca do Biá. Um grupo não sabia que o outro estava caçando. Quando Juliano correu, na mata escura, Alberto atirou nele, achando que era algum animal. Juliano foi atendido pela equipe de saúde do polo base. Na manhã do dia seguinte, Juliano saiu da aldeia em direção a cidade de Jutai, para retirar os chumbos que ficaram alojados no braço. Ele se deslocou da aldeia Boca do Biá até a cidade de Jutai, em um motor Yamaha rabeta de 13hp, chegou a Jutai às 21 horas do dia 05 de junho. Ao chegar a Jutai, Juliano ficou sabendo do suicídio de seu genro. A equipe de saúde passou a notícia através da radiofonia. Alberto se suicidou tomando timbó, no domingo, dia 05 de junho, logo após a saída de Juliano da aldeia.

²⁹ “Na leitura antropológica, o olhar deve focar duas direções complementares. Inicialmente, é preciso pensar a narrativa como produto de uma multiplicidade de interferências, das quais algumas aparecem no próprio contexto de sua enunciação” (MALUF 1999: 77).

³⁰ A relação interétnica, a territorialidade, o xamanismo e a morte são temas que percorrerão toda esta pesquisa. O tema do suicídio voltará, com pretensão de análise “mais densa”, no último capítulo da tese, quando analiso o suicídio entre os Kulina.

³¹ Substituí o nome da vítima de suicídio, bem como o nome de seu sogro, por nomes fictícios.

Andando pelas ruas de Jutuí, encontrei-me com Hernando Cocama³², que se mostrou muito preocupado com a questão Katukina. Comentamos sobre a instalação recente de uma igreja da Cruzada na aldeia Boca do Biá (em 2012). Para Hernando os Katukina têm direito de morar aonde quiserem. E o fato de misturar Kulina, Katukina e Kanamari, nas ações de saúde, gera alguns problemas. E completou: “Os Katukina sofreram com a morte de Arenhera Katukina e estão sofrendo muito mais com a morte de Alberto”.



Figura 4 – Igreja da Cruzada: Santa Cruz no centro do terreiro da aldeia Boca do Biá, 2016

A Irmandade da Santa Cruz ou Igreja da Cruzada iniciou com as pregações do Irmão José Francisco da Cruz. A mesma teve grande aceitação entre Ticuna e Cocama (e não indígenas) e se espalhou pelo Peru, Colômbia e Brasil. O movimento chegou ao Brasil em 1971 através da ação de seu fundador (Ir. José) que se instalou em Umariáçu (território Ticuna). De acordo com Pacheco de Oliveira (2015) os principais ensinamentos da Igreja da Cruzada são: 1º centralização em Cristo; 2º rejeição ao uso de imagens e concentração no valor simbólico da cruz; 3º o movimento é o caminho para a salvação, pois há decadência de costumes e perda do significado da palavra de Cristo pela igreja católica; 4º o adepto da irmandade não pode participar de qualquer outra crença ou seita; 5º as pessoas que querem se

³² Hernando Cocama foi professor por mais de 10 anos, na aldeia Gato (TI rio Biá), fala e escreve em língua Katukina. Atualmente é secretário do Conselho Fiscal do Conselho dos Povos Indígenas de Jutuí – COPIJU.

salvar devem se reunir em Irmandades, pois o fim do mundo está próximo; 6º os adeptos da irmandade não podem participar de jogos com objetivo de ganhar dinheiro, não podem tomar bebidas alcoólicas ou ter duas mulheres (há várias outras proibições que configuram um moralismo extremo); 7º acentua o valor ao trabalho, o esforço individual e a família; 8º necessidade de transformação moral das pessoas; 9º valorização extrema da bíblia (fetichização) (PACHECO DE OLIVEIRA 2015: 167-169).

De acordo com Victer (1992) depois da morte de irmão José (em 1982) surgiu um novo messias: irmão Francisco da Cruz. O mesmo entrou em confronto com o sucessor formal de Ir. José e provocou uma cisão no movimento. Foi desta forma que surgiu a Irmandade no município de São Paulo de Olivença. A igreja da Cruzada, que existe atualmente na aldeia Boca do Biá, foi instalada com apoio de algumas lideranças Ticuna e Cocama, do município de São Paulo de Olivença.

Conversei com os Katukina sobre o ocorrido. Para algumas pessoas Alberto atirou em Juliano porque viu uma onça (ver uma onça, é perigoso, pode ser um *baradyahi*³³). Para outras pessoas Alberto cometeu suicídio porque não conseguiu se perdoar. Ele ficou preocupado, com receio que o sogro morresse, pois quando Alberto atirou em Juliano, o mesmo desmaiou: “Raul andava com Juliano. Raul gritou e Alberto não atirou mais. Mas Alberto se assustou por ter atirado no sogro”. Há ainda pessoas que ressaltam o fato de Alberto ser pastor e responsável pela Igreja da Cruzada na aldeia Boca do Biá. Outros afirmam que Alberto se suicidou porque ficou com raiva (“Seus pais reclamaram muito por ele ter atirado no sogro”).

O relato a seguir nos traz elementos para analisar a forma como o evento provocou, nas pessoas da aldeia Boca do Biá, um sentimento de desânimo e reflexões sobre o projeto de futuro.

“Branco” passa e dar conselho para não tomar timbó, pra gente morrer mesmo de velho, mas eu fiquei muito triste com a morte de Alberto. Eu pensei. Fui dar uma volta e melhorei.

Agora os rapazes, os jovens casados, dizem que quando sentirem raiva irão para o roçado tomar timbó e morrer lá mesmo. Os homens falam para mim e as mulheres

³³ Os *baradyahi* são “espíritos” ou ogros da terra. De fato esses seres não moram na terra, mas podem ser vistos caçando na floresta. Os *baradyahi* moram dentro da terra em aldeias grandes, eles são pretos e podem subir na terra pelos barrancos, mas podem ter aparência humana (especialmente para o xamã) (DETURCHE 2007).

também. Eu dou conselho. Digo para não tomar timbó. Quando estiver com raiva vai para a cidade passear, vai matar anta, vai pescar ou andar por aí, para esquecer. Hoje eu fiz reunião e dei conselho. Não sei se o pessoal escutou. Eu estou cansado de ser tuxaua. Se mais parente morrer vão dizer que sou tuxaua fraco, que não sei dar conselho.

Isso aconteceu primeiro na aldeia Bugaio, isso de tomar timbó quando está com raiva. Aqui ficou sabendo e Alberto foi o primeiro, os outros gostaram da ideia. Eu agora fico observando parente quando vai para o roçado para ver se ele não ia tomar timbó (Aiobi Katukina, tuxaua da aldeia Boca do Biá, junho 2015).



Figura 5 – Aiobi Katukina. Aldeia Boca do Biá, 2016

O suicídio, um evento extremo, faz a comunidade buscar múltiplas explicações. Assim, algumas pessoas também relacionam o suicídio de Alberto Katukina com a morte “inexplicável” de Arenhera Katukina e com o “território da Cabeça”.

No dia 07 de maio de 2015 recebi uma ligação do coordenador do movimento indígena de Jutaí, um indígena Ticuna. Ele ligou-me para avisar da morte de Arenhera, liderança e professor Katukina da aldeia Boca do Biá. Contou-me que Arenhera estava tomando medicação e fez uso de álcool, os efeitos colaterais teriam provocado o óbito do mesmo. Imediatamente, após o óbito de Arenhera, os funcionários do polo base rio Biá

falaram, através de radio fonia, com as lideranças indígenas de Jutaí. A preocupação dos funcionários de saúde seria o abandono, por parte dos Katukina, do local onde hoje se encontra a aldeia Boca do Biá. Preocupavam-se com a infraestrutura montada naquela aldeia: o posto de alvenaria, o poço com água potável, a escola, as instalações elétricas e o motor gerador de energia. Para os Katukina Arenhera morreu por feitiço. Por vários dias os mesmos estiveram apavorados e vendo coisas estranhas na aldeia Boca do Biá. O receio era tanto que os jovens casais se reuniam para dormir na casa de seus pais, avôs ou sogros.

Para Kododon (tuxaua da aldeia Gato) Alberto e Arenhera morreram porque a aldeia Boca do Bia está muito próxima de onde assassinaram o pajé Dami Kulina (conhecido na região por Paixão). Ali seria o “território da Cabeça”, por isso aparecia muito feitiço, muito *baradyahi*. O que seria o “território da Cabeça”? É em busca de explicitar essa pergunta que apresento a seguir uma série de narrativas sobre a morte de Dami Kulina. Veremos como as narrativas construíram imagens e fizeram surgir o “território da Cabeça”, um “território comum” porque é fruto do “conhecimento comum” que atravessa imaginários de ribeirinhos, Katukina e Kulina.

Valdo (um ribeirinho do rio Jutaí) contou que ele e seu pai viram o corpo de Dami e avisaram aos Kulina, na aldeia Batedor. Depois retornaram para sepultar, mas não encontraram mais o corpo, só a cabeça. Encontraram a cabeça enfiada em um pau e a deixaram lá. Dami morava na boca do igarapé Patauá, que fica localizado na RESEX Rio Jutaí, no limite com a TI rio Biá. Logo após seu assassinato, suas duas mulheres foram embora de lá: Majore (Nazaré) e Boconi (Antonia).

[Valdo]

Majore casou-se com um branco e foi morar em Jutaí. Boconi foi morar na comunidade Pururé e casou com um branco de lá.

Depois o pessoal, uns branco que se diziam dono do igarapé Patauá, encontrou a cabeça do Paixão já toda desgastada. Com a cabeça eles fizeram uma cuia para tirar água da canoa. Depois pararam em uma praia para dormir, mas começaram a ver assombração. Eles deixaram a cabeça de cuia lá.

Ainda de acordo com Valdo quem colocou a cabeça de Dami, fincada em um pau, foram os brancos e não os Kulina. E tudo isso aconteceu na boca do igarapé Patauá e não na aldeia Batedor. “Paixão era um grande pajé e curava meu pai de feitiço”. Valdo contou ainda que Paixão era padrinho do filho do maior dono de seringal da região de Jutaí.

O que os Kulina contam sobre a morte de Dami:

Contam mesmo a história do finado Dami (Paixão) que mataram ele, cortaram ele, o esmigalharam. E jogaram corpo dele e enfiaram a cabeça dele na vara, na boca do igarapé. Mataram ele porque disseram que ele colocou feitiço no filho de uma pessoa e a criança morreu na mesma hora. Por isso que mataram ele. Foram matar ele ali no Patauá (igarapé). Bem naquela placa que tem (do limite da RESEX Rio Jutáí). A mulher dele era Maroje, que agora está casada com *carihua*. Tem uma filha dele, que agora está moça. A mulher dele viu quando mataram ele. Mataram ele de espingarda. Não mataram ela (esposa dele) porque não quiseram. Madija tem muita história (Dseca Kulina, cidade de Juruá, novembro de 2016).

Os pesquisadores Py-Daniel e Lima (2008) realizaram um levantamento etnoecológico, nas terras indígenas Kanamari e Katukina, e lançaram seus olhares sobre o evento: o assassinato de Dami Kulina.

Já os Katukina tiveram uma história mais conflituosa com os Kulina, misto de intimidação e dependência. Há um grupo Kulina residente no rio Jutáí que é originário do Juruá. Saíram de lá passando pelo Alto Jutáí, em fuga por causa de um assassinato cometido pelo seu líder, o pajé Paixão. Quando se instalaram próximo aos Katukina, o pajé passou a explorá-lo, segundo extensionistas do Projeto Katukina, usando a sua fama de pajé mau e ao mesmo tempo curador poderoso. Em 2000, Paixão foi assassinado por sua mulher e sua cabeça foi fincada na aldeia, como sinal de assentimento dado pelo próprio grupo à sua morte. Uma consequência da presença desses Kulina é que, publicamente ao menos, não há mais do que um antigo pajé *tukuna* entre eles (LIMA e PY-DANIEL 2008: 134).

Através das narrativas é possível perceber a forma como a memória é acessada para demarcar territórios simbólicos. Isto é, a memória proporciona significado aos acontecimentos e lutas atuais. Nesse sentido, Taussig³⁴ nos propõe ouvir as histórias de terror não como uma ficção, mas como algo real ou que constrói o real. De acordo com este autor, o poder do imaginário, suscitado pelo infortúnio e sua cura, é um poder que adquire existência quando uma história de vida se ajusta como uma alegoria aos mitos da conquista, da selvageria e da redenção. Observa-se como a descrição da realidade, como ficção, constrói imagens públicas comuns que compõe o “conhecimento social implícito” de ribeirinhos, Kulina, Katukina e Kanamari ([1987]1993: 87, 166).

³⁴ Na primeira parte do livro “Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura”, Taussig ([1987] 1993) apresenta uma reflexão sobre o terror a partir do “Relatório de Putumayo” feito por Roger Casement que traz várias narrativas das atrocidades sofridas pelos indígenas da região de Putumayo.

O desafio é recontar essas histórias sem reforçar preconceitos contra estes povos. Os Kulina jogam com as imagens públicas que foram construídas ao longo de anos a respeito de sua idoneidade, e assim vão enfrentando e mantendo sua forma de vida. Ao analisar a relação entre terror, violência colonial e a cura xamânica – como forma de subverter a violência – Taussig nos aponta para um dos grandes desafios da antropologia: descolonizar o conhecimento e não reforçar preconceitos contra os indígenas. Os relatos constantes de feiticeiros que viram jaguar-onça, ou os relatos sobre a selvageria da selva, promovem uma naturalização da selvageria e de seus habitantes. Os indígenas seriam o protótipo da selvageria humana, seres metade humanos e metade animais, projetados a partir da imaginação barroca dos colonizadores europeus (TAUSSIG [1987]1993: 97).

Um xamã Kulina pode ser um bom xamã para alguns e um mau xamã para outros. Isso está relacionado à distância entre aldeias e muitas vezes a pertença aos *madija* (subgrupos Kulina, como veremos no segundo capítulo). No mundo dos Kanamari-Kulina-Katukina há uma relação direta entre imaginário-poder-conhecimento xamânico mesmo que, entre os Kulina, haja um controle frágil do poder xamânico: a morte dos xamãs.

Para Taussig:

O xamã é aquele que verdadeiramente vê e, em virtude dessa capacidade, proporciona ao paciente, àquele que não consegue ver, as imagens curadoras – a pinta ou a pintura. É na atividade combinada daquele que vê, mas não fala do que é visto, justamente com o paciente que fala, mas que não vê verdadeiramente, que encontramos a fusão de uma formação de imagem socialmente eficaz ([1987]1993: 194).

A partir dessa perspectiva apresento a narrativa de Mario Jorge Katukina, na qual o xamanismo estabelece relações entre Katukina, Kanamari e Kulina, e promove a cura de feitiço:

Eu viajei até o Castanhal, aldeia Kanamari, para curar minha mulher. Ela vivia só doente e não melhorava. Tomou injeção e não melhorou. Eu fui com o pajé Kanamari e ele tirou um pouco do feitiço. Agora voltei com outro pajé Kanamari, Carlinhos, e ele disse que agora tirou tudo. Nós, Katukina, não temos pajé, por isso procuramos pajés Kanamari.

Para ser pajé tem que preparar desde criança. Não pode comer farinha, só grolado ou macaxeira. Não pode comer quente. Faz comida e deixa esfriar, depois que come. Não pode andar no sol. Não pode trabalhar no roçado. Só pode sair de casa mais ou menos por volta das quatro da tarde.

A gente ia muito à aldeia Batedor, dos Kulina, curar parente, mas o Batedor é longe. Para chegar lá precisa muita gasolina. Pajé Kulina bom é o Pijo. Pajé Kanamari agora estão mais perto. Lá, na aldeia Castanhal, tem muito pajé, tem sete.

É muito difícil a pessoa ser pajé. A pessoa não pode trabalhar. Antes de ir ao médico tem que levar no pajé, para ver se é feitiço, se for feitiço não fica bom com injeção (aldeia Janela, março de 2017).

Ao encontrar-me com Claudianor Katukina³⁵, na aldeia Boca do Biá, em junho de 2016, ele me fez uma pergunta, que na verdade representava uma grande preocupação: “Será que parente Kanamari não vai ficar com inveja da gente porque vamos ter casa em Jutai (casa de apoio à produção)?” Para Claudianor a inveja Kanamari significa “jogar *dyoko* (feitiço) na gente”. Nesse contexto a inveja, expressa na forma de feitiço, revela conflitos interétnicos, políticos, e reafirma a condição de diferença. A inveja do Outro, da alteridade, é fonte de medo e de doença. Para Taussig as imputações de magia a alteridade é condizente com a máxima: “onde quer que a gente vá, os grandes bruxos se encontram em outro lugar” ([1987] 1993: 179).

Deturche (2007) ao desenvolver etnografia sobre os Katukina do Biá afirma que:

O xamanismo Katukina é muito parecido com o xamanismo Madiha e Kanamari, localmente chamados de xamanismo de "pedra", pois usam agentes patogênicos que podem ter a aparência de pedra, em Kanamari e Katukina, *dyohko*. É ele que provoca a doença e na cura o xamã tem que extrair o *dyohko* do corpo do paciente afim de assegurar sua recuperação. Para se tornar xamã você tem que aprender a controlar um *dyohko* que um outro xamã vai colocar em você, esse vai permitir ao xamã se comunicar com o mundo dos espíritos, de ver eles, e de adquirir mais *dyohko*, sugando os dos pacientes ou trocando com outros pajés (DETURCHE 2007 s/p).

Mas foi conversando com Mampi Katukina (ex-agente de saúde da aldeia Janela³⁶) e Biriba Katukina (liderança da aldeia Gato) que compreendi a relação existente entre xamanismo e território. Vejamos como os dois responderam as minhas perguntas: por que os Katukina estão espalhados? Por que os Katukina mudaram a aldeia Janela de lugar?

³⁵ Nome fictício para proteger o narrador.

³⁶ Aldeia Katukina localizada na Terra Indígena rio Biá, Jutai-AM.

[Mampi]

Era bom morar na (aldeia) Janela Velha, mas o pessoal começou a adoecer. Eu fui atrás do parente Kanamari para tirar o feitiço. Tinha muita alma lá. Ele disse que tinha muita alma. Ele tirou muito feitiço de Katukina, mas Katukina continuou morrendo. Morreu também criança filho do Kanamari. Ele enterrou filho lá mesmo. Ele falou:

- Vocês têm que ir embora daqui. Aqui tem muita alma. Se vocês não forem embora irão morrer todos aqui.

E nós saímos todos de lá. Era assim (estava anoitecendo), mas nós saímos todos de lá. Então foi cada um para um canto. E ficamos todos espalhados: Mariano³⁷ e Lazinho foram para a aldeia Sororoca Velha; Chico Lasmar veio para o lago São Bento; Ankon subiu acima do igarapé Buriti (afluente do Biá) e Dario foi para cima do igarapé do Pilão.

Ankon quer reunir todo mundo. Já escolheu novo lugar, mas eu não sei se vai dar certo. Agora não temos escola, nem motor 15hp. Quando adoecer aqui, se for picada de cobra não dá para descer até a aldeia Boca do Biá de motor rabeta. Carregamos nos braços o filho do Raimundo, que foi picado de cobra, para Carauari (caminhando no varadouro).

Há tempos não temos mais aula. Eu não sei ler e nem contar. Sabia ler, só um pouquinho, mas já esqueci.

A minha mudança foi assim: eu levei primeiro minhas coisas, as coisas da minha casa. A televisão e a antena parabólica eu não levei. A televisão eu deixei no toco de pau. Quando eu voltei, para pegar, os cupins tinham tomado conta dela. Vou comprar outra.

Depois eu vim, com o meu cachorro, buscar as coisas da saúde. Desliguei o rádio e desmontei o posto. Recolhi as tábuas e as telhas de alumínio. Coloquei tudo no bote de alumínio. O bote ficou muito pesado. Quando eu ia atravessando o Biá veio um banzeiro muito forte e alagou o bote. Eu perdi tudo, até meu cachorro, mas consegui chegar até a beira (aldeia Janela, 19 de março de 2011).

[Biriba]

Na aldeia Janela Velha tinha muita alma. *Baradyahi* chegou para morar na aldeia e jogar muito feitiço. O pessoal do Janela viaja muito para o “centro” (da floresta), deixa aldeia, deixa casa deles sozinha. *Baradyahi* chega, não tem ninguém, tudo

³⁷ O nome indica uma família extensa e sua rede de agregados políticos.

silêncio, ele mora na casa deles. Quando eles chegam *baradyahi* não quer mais sair, fica bravo e joga feitiço.

Aqui, na aldeia Gato, a gente não sai todo mundo. Quando uns vão para o “centro”, os outros ficam (aldeia Gato 23 de março de 2011).



Figura 6 – Mampi Katukina. Aldeia Janela, novembro 2017

Em maio de 2006 eu e Miguel Aparicio realizamos uma viagem com os Katukina ao igarapé *Wana an* (Taboca Grande). A viagem foi realizada com as principais lideranças da TI rio Biá e tinha como objetivo revisitar os territórios tradicionais. A ação fazia parte do programa de proteção territorial, capacitação e sustentabilidade no âmbito do projeto desenvolvido pela organização não governamental Operação Amazônia Nativa – OPAN. A viagem contou com a participação das principais lideranças da TI rio Biá. O fato curioso aconteceu quando retornamos e fomos deixar as pessoas da aldeia Pilão em suas casas: a aldeia estava abandonada. As pessoas, que haviam ficado na aldeia, estavam morando em um acampamento numa pequena restinga da várzea à beira do igarapé, todos os pertences acumulados nos tapiris (inclusive a radiofonia da aldeia). O abandono da aldeia era definitivo, as pessoas estavam apenas esperando o tuxaua para escolherem o novo local para morar. Contaram que dias atrás tinha morrido o cachorro de Koatoro; o mesmo foi enterrado na capoeira das roças velhas que rodeiam a aldeia. Contudo, nos últimos dias, as mulheres foram ao roçado e escutaram latidos estranhos, atribuídos ao cachorro morto; o mesmo aconteceu reiteradas vezes nos dias seguintes. Escutaram muito mais latidos, “igual a um bando de queixadas”. Assim, já não era mais possível morar no local, pois *baradyahi* tinha chegado

para ficar. De fato os Katukina da antiga aldeia Pilão construíram uma nova aldeia em outro local, a mesma passou a chamar-se Bacuri (ver também APARICIO 2006).

Nesses relatos verifica-se que o xamanismo faz parte de uma estratégia política, presente e determinante nas relações externas (como mediador interétnico)³⁸ que movimenta as relações entre os povos da região do Baixo Juruá. Porém, os Kulina também se movimentam em busca de cura:

O feitiço em Assarina Kulina: o “viajar”

[Jodsino Kulina]

Nós fomos a Carauari porque Assarina estava muito doente, feitiço. Viajamos de rabeta, três noites e três dias. Ela ficou internada no hospital, em Carauari, e quase ela morre. O Adriano, Madija, ligou lá pro Taquara. O pajé chegou e tirou feitiço. Tirou feitiço de vários locais do corpo dela. O João tirou todinho, e disse:

- Jodsino, tu vai lá pra minha aldeia, Taquara (próximo a Carauari), lá eu tiro tudo.

Eu fui lá a aldeia dele, e ele tirou tudo. Depois Jahua chegou e tirou o resto do *dori* (feitiço). Quase que ela morre. Se não fosse o Jahua ela tinha morrido.

Aqui, em Juruá, eu dei cinquenta reais para o *dsoppineje* (pajé) e ele não quis tirar.

O dinheiro ficou todo pra ele, cinquenta reais.

Docore chegou aqui e tirou um pouquinho e disse:

- Jodsino agora dá pra você chegar a Carauari. Os pajés de lá tiram tudinho.

Por isso que escapou, porque eu levei para Carauari pra tirar o *dori* dela. Os rezadores (*carihua*) lá de Carauari sabem rezar, mas disseram que eu tinha que pagar cem reais pelo trabalho dele. Cara Kulina me deu cem reais e Jabono Kulina me deu cem reais. Cabaca Kulina me deu cinquenta reais. Eu dei cem reais para o rezador. Ele disse que se ela ficasse boa, era pra eu pagar mil reais. Então eu disse:

- Ah! Eu não sou rico, não, para pagar esse dinheiro, mil reais.

Ele disse:

- Você tem que pagar, se não volta à doença dela.

³⁸ “Todas as narrativas e as interpretações produzidas pela história oficial sobre os indígenas desconhecem por completo a especificidade dos seus pontos de vista e suas estratégias. Não buscam em momento algum de sua análise situar-se na perspectiva dos indígenas, mas falam sempre de um prisma absolutamente exterior. [...] Ao assim proceder, tal discurso revela-se como peça fundamental para legitimar a tutela, naturalizando-a, e persistindo em ignorar as vozes e as iniciativas dos indígenas reais” (PACHECO DE OLIVEIRA 2009: 33-34).

Mas eu disse que não ia pagar, eu não sou rico. Eu fui para a casa de saúde de Carauari, falei com o Antônio Campelo e ele disse:

- Esse rezador cobra cem reais o dia, não vai mais com ele, não!

Eu fui lá e paguei duzentos e cinquenta reais e disse que não ia pagar mais não.

O João Kanamari pediu só vinte reais.

Agora mudou os pajés não querem mais tirar feitiço de graça, não! Antigamente não era assim³⁹. A gente paga eles tiram e a pessoa fica boazinha. Eu dei vinte reais pro João e no outro dia eu dei vinte reais de novo. Ele disse:

- Parente, agora tua mulher vai ficar boa mesmo.

Jahua chegou e tirou o resto todinho, e eu dei trinta reais pra ele.

Os pajés agora tão assim têm que pagar mesmo. Madija também está assim. Aqui no Cumaru, antigamente, o pajé tirava de graça, mas agora se pagar, eles tiram.

O rezador *carihua*, Batista, daqui, falou pra mim:

- Eu quero farinha, goma, caiçuma de macaxeira, cará e *Rami*.

Ele disse que não queria dinheiro, que queria essas coisas mesmo. Ele disse que gosta de *Rami* (cidade de Juruá, dezembro de 2015).

De acordo com as contribuições de Evans-Pritchard ([1940] 2007), diríamos que o “passatempo predileto dos Kulina” é atacar o roçado e as pessoas (através de ações xamânicas) das aldeias Katukina. Essas ações são narradas como grandes atos no retorno dos Kulina as suas aldeias. Por outro lado, os Katukina se orgulham de seus grandes roçados, da abundância de comida em suas aldeias, se orgulham do fato de serem trabalhadores. Dentro dessa perspectiva de leitura, a relação Kulina-Katukina, além de apresentar conflitos de interesses, apresenta também uma relação, pautada no reconhecimento por parte de ambos, de “sentimentos e hábitos do outro”. No “reconhecimento de afinidades culturais e valores semelhantes” estaria à explicação para o fato dos Kulina “atacarem” pessoas e roçados Katukina e não outros povos da região, como: Ticuna ou Cocama. Em outras palavras, os Katukina, são para os Kulina, uma categoria de estrangeiros mais próximos, no qual a semelhança cultural determina as relações entre eles. É a relação Katukina-Kulina que permite a existência da unidade Kulina (e também a unidade Katukina ou Kanamari), pois os Katukina funcionariam como uma “válvula de escape” para onde os Kulina dirigem seus “impulsos

³⁹ A cura, quando estabelecida entre um Kulina e um pajé Kulina, o “pagamento” (*manaco*) é feito em tabaco-rapé. Quando a cura acontece envolvendo pessoas de etnias diferentes são estabelecidas outras formas de pagamento.

agressivos” e favorecem uma expansão (expressão) maior do poderio xamânico Kulina (EVANS-PRITCHARD [1940] 2007: 143-144).

A seguir apresento o relato de Tyado Katukina no qual a região do rio Biá se configura como território comum⁴⁰

Os Kulina chegaram pelo varadouro de Carauari. Vieram pelo Juruá e ficaram morando nas margens do rio Ipixuna. Nós não conhecíamos os Kulina⁴¹. Nós morávamos abaixo da aldeia Gato. Chegaram quatro canoas de Kulina. Nós não sabíamos a língua dele. Eu tinha uns sete anos nessa época. Os Kulina chegaram com fome, papai deu anta. Outro deu macaxeira, outro deu farinha... Chegaram às famílias do Sousa, do Valdomiro (Miho) e Manoel. Passaram cinco meses conosco. Dançavam. Faziam cultura dele. Fizeram roçados, mas foi brigando por causa de cachaça. Mulher do Madija matou marido com espingarda. Foram embora para o Juruá, para a aldeia Pau-Pixuna. Daqui os Kulina foram primeiro morar na Capivara (aldeia), matou outro por lá e foram embora (Tyado Katukina, aldeia Gato, março de 2017).

Outro traço que observei na relação Kulina-Katukina foi quanto às diferenças na forma de se deslocar. Por exemplo: os deslocamentos Kulina ocorrem por toda a região do Baixo rio Juruá, enquanto que a movimentação dos Katukina acontece prioritariamente dentro da TI rio Biá (há uma pequena movimentação dos Katukina nas áreas vizinhas, territórios tradicionais que ficaram fora dos limites da TI). Devido às influências externas, como a necessidade de acesso as políticas públicas, a aldeia Boca do Biá é a única aldeia sedentária da TI rio Biá, permanece no mesmo local desde o ano 2000.

Atividades de garimpo ilegal são reincidentes no rio Jutaí. Contudo, de 2012 até 2018 as ações de extração de ouro se intensificaram na região. Verifiquei a presença de balsas

⁴⁰ Os constantes deslocamentos dos Kulina, a dispersão dos mesmos nas margens dos rios Juruá e Jutaí, bem como a relação com os povos Kanamari, Ticuna e Jamamadi (Deni) foi registrado por Antonio José Bentes e Iza Maria Sousa, membros do CIMI. As informações a seguir constam no “Relatório de Atividades” de outubro de 1985: “Os kulinas fazem muita peregrinação entre os rios Juruá e Jutaí, repercutindo com isso num frequente contato com os Kariú, principalmente ribeirinho. Várias famílias que hoje moram aqui (se referindo a aldeia Juruapuca), vieram do Macarrão ou de outros lugares do rio Jutaí. Existem também três Jamamady e uma Kanamari do alto Xeruã” (BENTES e SANTOS 1985a: s/p).

⁴¹ Na Parte II trataremos diretamente da relação que os Kulina estabelecem com os locais nos quais moraram (ou moram) seus antepassados, os seres extra-humanos e seus cultivares.

e dragas de extração de ouro que se espalharam por todo o rio Jutaí. A atividade se expandiu de tal forma que atingiu o rio Mutum, situado dentro da TI rio Biá. Registrei presença constante de garimpeiros na aldeia Boca do Biá. Os garimpeiros procuravam os Katukina para comprar produtos, como: galinhas, farinha e bananas; e também para usar o serviço de telefonia instalado no local. Alguns Katukina se aproximaram dos garimpeiros e chegaram a conhecer a área de mineração, mas a maioria permaneceu nas aldeias⁴².

Ressalto que a atitude Kulina foi bastante diferente. No mês de julho de 2016 os Kulina realizaram uma grande expedição para conhecer o garimpo. Reuniram mais de quinze pessoas (que moram na TI Kumaru, cidade de Juruá, aldeia Boca do Jaci e aldeia Batedor) e realizaram uma viagem que durou mais de três meses até as cabeceiras do rio Jutaí. Quando retornaram contaram como era o garimpo, a movimentação das balsas e dragas, como era o ouro e o trabalho de extração do minério. Disseram também que viram muitas balsas no rio Mutum: “parecia que estava liberado”. As narrativas eram fabulosas discorriam sobre garimpeiro que pagava dez reais apenas para uma pessoa ficar sorrindo para ele; o valor da remuneração do trabalho de cozinheira nas dragas: “cozinheira que sabe fazer pão, ganha cinco mil reais por mês”. E principalmente, relataram que viram rastros de “índios brabos”.

Relaciono o atual sucesso do garimpo, no rio Jutaí, com o envolvimento da população local na atividade. Várias pessoas do município de Jutaí (da cidade e ribeirinhos) construíram pequenas balsas de madeira e começaram a participar da extração. Contudo, o trabalho constante das dragas e balsas causaram danos ambientais graves aos rios Jutaí, Bóia e Mutum (seja pelo assoreamento das margens, seja pelo uso de mercúrio). Como a área faz parte de um mosaico composto por terras indígenas e unidades de conservação, no dia 02 de abril de 2018, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA e o Exército brasileiro deflagraram operação que teve como alvo os garimpos ilegais instalados no rio Jutaí. Na apreensão observou-se ainda a presença de dragas da Colômbia que estavam no Brasil de forma ilegal⁴³.

⁴² Os Katukina que habitam a região do médio e alto rio Biá têm atitude mais reservada no contato com o mundo externo. Muitos saem das aldeias apenas para comprar utensílios “extremamente” necessários, como: “sal e fósforo”.

⁴³ Para maiores informações acessar: <https://www.acritica.com/channels/governo/news/dragas-de-garimpo-e-bens-avaliados-em-r-8-milhoes-sao-apreendidos-durante-operacao>

Para Taussig ([1987]1993), o xamã se transforma em onça no âmbito da feitiçaria e passa a pensar como onça. Assim ele adquire a magia para caçar, para fazer mal as pessoas, para enviar dardos. Ao transforma-se em onça, o xamã cura, mas também pode matar. A arte de ser um “curador” está no caráter descentralizado do xamã, na ambiguidade e na multiplicidade de sua figura. A figura do xamã funciona como uma zona estratégica na qual a vacuidade cria uma confusão em relação à concepção do herói e do heroico, elementos fundamentais para a forma trágica do drama colonial. Arrisco ao afirmar que os xamãs Kulina – a exemplo dos xamãs do Putumayo – resistem de modo heroico ao atual processo de formação de imagens do Ocidente que tenta enquadrá-los. Por outro lado, a feitiçaria e o xamanismo apresentam modalidades de uma experiência e de formação de imagens que são sempre construídas localmente. Para Taussig, o conhecimento social implícito é “aquilo que faz as pessoas se moverem, sem saberem exatamente por que ou como, aquilo que torna o real, real, e o normal, normal, e, acima de tudo, aquilo que torna as distinções éticas politicamente vigorosas” ([1987]1993: 415).

Enquanto que Favret-Saada ([1990] 2005) afirma que não podemos analisar a feitiçaria a partir da noção de “eficácia simbólica”:

Mas essa vitória (não podemos sobre esse assunto falar de “eficácia simbólica”) supõe que se coloque em prática um dispositivo terapêutico muito complexo antes e muito tempo depois da efetuação do ritual. Esse dispositivo pode, é claro, ser descrito e compreendido, mas somente por quem se permitir dele se aproximar, quer dizer, por quem tiver corrido o risco de “participar” ou de ser afetado por ele: em caso algum ele pode ser “observado” (FAVRET-SAADA [1990] 2005:161).

Esta pesquisadora – com suas hipóteses na análise da feitiçaria em Bocage (França) – oferece pistas importantes para apreender o xamanismo Kulina: os afetos e o “estar afetado”. Quer dizer, como empreender o trabalho etnográfico pautado na análise do “afeto não representado” (FAVRET-SAADA [1990] 2005).

Deturche observou o contato regular entre os Katukina e os Kulina⁴⁴. De modo especial, e estreito, entre um grupo Kulina que atualmente vive as margens do rio Jutaí, na

⁴⁴ Os fluxos culturais entre esses povos não acontece apenas através das narrativas (ou semelhanças na mitologia quanto aos heróis criadores: *Tamaco* e *Quira*), mas também nas trocas ritualísticas:

“Outro ritual, praticado também à noite mais que não tem ligação com o patamar celeste, o *hai-hai*. Esse é uma versão de um ritual regionalmente difundido entre povos de língua arawa, katukina e pano, provavelmente de origem pano, que foi transmitido ao arawa, dos quais os katukina os aprenderam. De fato se a organização do ritual, durante a segunda parte dele é similar aos outros rituais deles, alguns dos cantos são incompreensíveis pelos katukina por serem na língua madiha. Esse ritual parece ter uma função social importante, por ser adequado quando tem encontro entre aldeias distantes e ocasião de praticar alianças matrimônias” (DETURCHE 2007: s/p).

aldeia Batedor⁴⁵, e os Katukina das aldeias Boca do Biá e Gato. Deturche afirma que nunca viu Katukina se deslocando a aldeia Kulina. Por outro lado, os Kulina fazem expedições econômicas e xamânicas ao Biá. Os Katukina percebem muito bem a assimetria de tais relações, mas o medo de feitiço inibe qualquer reação (2009: 71-72).

Os xamãs Kulina, Katukina e Kanamari transformam-se em onça quando ficam sozinhos ou viajam, pelos diferentes patamares, cavalgando no seu *tocorime* onça. Uma onça *tocorime*⁴⁶ não deve ser atacada ou morta, e tem olhos de fogo. Arrisco a dizer que Dami era uma grande onça, “possuía” o *tocorime* onça, e por isso era um grande pajé: realizava curas em não indígenas, Kulina, Katukina e Kanamari. Mas o caráter ambíguo que possui todo pajé: bom para uns e ruim para outros, fomentou a circulação de *huima dori* (fofoca ou histórias de feitiço). À proporção que crescia o poder xamânico de Dami aumentavam também as fofocas de que ele teria enviado dardos com pedras de *dori* (feitiço mortal). A situação se agravou e culminou com a sua saída da aldeia Batedor: o mesmo foi morar na foz do igarapé Patauá (onde esse igarapé deságua no rio Jutaí). Contudo, essa atitude amenizou um pouco as fofocas, mas não foi suficiente: pessoas continuavam morrendo e Dami continuava curando. Dessa forma sua morte foi inevitável. Dentro desse contexto, é importante considerar o medo que as pessoas sentem quando morre um grande pajé, isto é, há uma incerteza quanto ao destino dos vários *tocorime* que permeavam o seu corpo. A esse medo, digamos recorrente, somou-se a forma violenta como Dami foi assassinado: corpo esquartejado (com separação da cabeça) e ausência de sepultamento (deterioração e consumo do corpo por urubus); toda essa situação tornou-se um ambiente propício para surgimento de várias narrativas. Muitos acreditam que o território que inicia na “boca do igarapé Patauá” e termina na “boca do rio

⁴⁵ Esse grupo Kulina viveu por vários anos na região do rio Biá, mais precisamente perto da foz do rio Ipixuna, em uma aldeia chamada Marimari. Vieram do Alto rio Jutaí, onde viviam como vizinhos de Kanamari (DETURCHE 2009).

⁴⁶ A raiz do termo *tocorime*, *corime* é algo similar a “imagem” (reflexo, símbolo ou sombra) ou espírito (VIVEIROS DE CASTRO 1978: 82). Vale salientarmos que *corime*, bem como o termo *tabari*, não são pronunciados pelos Kulina separados do morfema to-; de acordo com Tiss, ele é usado quando o ser de referência de um nome dependente esteja sem relação com qualquer outro ser, ou quando o falante sabe a quem pertence, mas quer evitar citar o nome próprio da pessoa que entraria como complemento (TISS 2004: 71).

Quero de antemão também chamar atenção para o significado genérico de *tocorime* como “seres extra-humanos”. Os *tocorime* entrarão nessa categoria vaga de extra-humanos por ser uma categoria usada na antropologia e por faltar-me uma expressão que melhor defina esses seres que têm características humanas, que podem se apresentar na forma de seres extremamente violentos; humanos mortos transformados em queixada (ou não); seres que podem habitar o “patamar das águas”, o “mundo subterrâneo”, a floresta, ou podem passear pelo terreiro da aldeia à noite; ou podem ainda subir escadas e ter relações sexuais com homens e mulheres.

Biá” (na confluência do rio Biá com o rio Jutaí) é o local onde os *tocorime* do pajé Dami vagueiam, assombam ou colocam feitiço nas pessoas. Somente a presença desses *tocorime* é capaz de explicar mortes repentinas e o suicídio. Por fim, o “território da Cabeça” é fruto de um processo reflexivo que busca dar significado aos dramas atuais. Pois de fato, é possível identificar também nos relatos, que as pessoas que habitam aquele trecho do rio Jutaí, correm diariamente uma série de perigos. No “território da Cabeça” circulam não apenas Katukina-Kanamari-Kulina; mas ribeirinhos, garimpeiros, aventureiros, piratas e toda espécie de Outros, que sobem e descem o rio Jutaí em busca de fortuna. Desta feita, o “território da Cabeça” ao mesmo tempo em que aproxima todos, também os distancia e cria diferença.

A relação Katukina-Kulina-Kanamari nos deixaria confusos se partíssemos da concepção de cultura e etnicidade como fixa e homogênea. Mas se partirmos de Barth ([1989] 2000) compreenderemos esses grupos como constituídos a partir da dinâmica das mudanças culturais e da interação histórica. Isto é, Barth propõe o abandono das análises que pressupõem isolamento social e geográfico. E afirma que as fronteiras étnicas se mantêm mesmo diante do fluxo e da movimentação das pessoas, pois a identificação de uma pessoa – como membro de um determinado grupo étnico – vai além dos elementos culturais comuns, das características biológicas ou qualquer outro esquema objetivo de análise e identificação. Em outras palavras, os elementos culturais dependem da escolha subjetiva do grupo, que acentua sua identidade a partir de determinado traço: seja ele histórico, religioso ou outro. E, além disso, um grupo étnico pode responder com traços culturais diversos ao seu contato com o meio ambiente: “Os grupos étnicos são diferenciados de acordo com vários traços culturais que serve de sinal diacrítico, sinais explícitos de identidade aos quais as pessoas se referem como critérios de classificação” (BARTH [1989] 2000: 90).

Capítulo 2:

Os Kulina, os Deni e os *jahua madija*

Nesse capítulo analiso a relação entre os povos indígenas Kulina e Deni a partir do manejo que os mesmos fazem dos subgrupos *madija* propiciando jogos étnicos necessários e conjunturais. A aproximação dos subgrupos permite perceber a história das relações entre os vários *madija* que habitam os rios Juruá-Jutaí-Purus, e como os agentes do contato “criaram” a categoria étnica única e estranha: o povo Kulina. Analiso também como essa categoria étnica é construída e atualizada constantemente. Nesse sentido é necessário chamar atenção ao leitor sobre a palavra *madija*:

Conhecendo um pouco da língua Kulina – e recorrendo às contribuições de Frank Tiss – chamo atenção para o fato de o termo *madija* ser uma palavra composta pelo verbo *madi* = morar; e *ja*, um verbo copulativo que possui função de morfema: função locativa e função classificativa. Quando *ja* é usado na função locativa o mesmo pode ser traduzido por estar; quando *ja* é usado na função classificativa o mesmo pode ser traduzido por ser (TISS, F. 2004: 118-122). Assim se fizermos uma tradução aproximada do termo *madija* – usando a função classificatória do *ja* – teríamos: “sou morador”; da mesma forma se usamos o *ja* – na sua função locativa – teríamos: “estou morando”. Esta tradução contradiz a tradução do senso comum, utilizada por vários pesquisadores, do termo *madija*, como sinônimo de: “povo”, “gente” ou “nação” (AMORIM 2014: 05).

Na dissertação desenvolvi uma abordagem mais bibliográfica dos subgrupos *madija*, agora pretendo desenvolver uma análise a partir das narrativas e das reflexões que os Kulina fazem sobre os mesmos. O foco da análise é a relação dos Kulina com os Deni. Analiso de modo específico o subgrupo *jahua madija* ou os *jahua deni* (patauá *madija* ou patauá *deni*)⁴⁷.

Os registros históricos e atuais – sobre os Kulina e o complexo arawa – nos levam a perceber como os subgrupos perpassam (e se confundem) as várias configurações étnicas arawa. A seguir apresento um breve resumo do modo como os subgrupos aparecem entre os Suruwaha (APARICIO 2015), os Jamamadi (RANGEL 1994) e os Deni (FLORIDO 2013, e KOOP e LINGENFELTER 1983).

⁴⁷ Para o leitor que busca conhecer mais sobre os subgrupos arawa recomendo ainda a leitura das contribuições de Maizza (2012) sobre os Jarawara; de Kroemer (1994) sobre os Suruwaha; Bonilla (2005) sobre os Paumari; Viveiros de Castro (1978), Gordon (2006) e Amorim (2014) sobre os Kulina.

Rangel desenvolveu sua pesquisa entre os **Jamamadi** do igarapé Capana (Acre) em 1994. A autora afirma que os mesmos se autodenominam *Iuaseredeni* (*Iuasere*= gente⁴⁸) e alerta para o fato do termo Jamamadi (ou *Yamamadi*) ser um termo atribuído a eles pelos Paumari (possivelmente por ser um grupo que habitava as matas de cabeceiras dos igarapés). Rangel utiliza o termo “grupos de denominação” para referir-se aos subgrupos Jamamadi. E sugere que – se considerarmos às semelhanças linguísticas e organizacionais entre os Jamamadi e os outros grupos arawa da mesma região – possivelmente estejamos diante de um “grande conjunto social e cultural”, que extrapolaria a convenção etnológica que os dividiu em povos diversos e autônomos (1994: 106). Para a pesquisadora, parece haver uma relação de diferença muito maior entre os grupos de denominação do que entre Jamamadi, Kulina e Deni. E ressalta que nas relações entre os subgrupos, as diferenças linguísticas eram mecanismos duplos que ora promovia a aproximação entre eles, ora promovia o distanciamento (RANGEL 1994: 161-162). Outro mecanismo marcador de diferença – que movimentava a rede de relações Jamamadi – eram as acusações de feitiçaria. Por outro lado, as festas funcionavam como mecanismos de aproximação e renovação de laços de amizade e aliança entre os subgrupos⁴⁹.

Aparicio (2015) ao analisar a realidade atual dos subgrupos nos convoca a dar mais importância ao papel histórico da rede de relações entre os vários subgrupos arawa, do que nas etnias atualmente reconhecidas e “oficializadas”. O pesquisador, ao caracterizar os diversos subgrupos **Suruwaha**, assinalou para a importância dos seguintes elementos como marcadores da diferença: territorialidade; comunidade linguística; atribuição de especialidades; vinculação a uma liderança; e ainda a aparência física. As relações entre os subgrupos Suruwaha eram marcadas por intercâmbios e por uma política xamânica composta de tensões e conflitos⁵⁰. O termo Suruwaha não funciona como referência coletiva interna, pois cada pessoa reconhece

⁴⁸ A partícula *deni* aqui possui a mesma função do termo *madija*, porém essa partícula também pode ser utilizada como um sufixo de plural por alguns grupos arawa (como os Kulina, por exemplo).

⁴⁹ Rangel (1994) ao realizar um levantamento dos subgrupos Jamamadi (ou grupos de denominação) nos oferece a seguinte lista: *Abadeni, Bokoredeni, Tabadeni, Kamadeni, Erekeneni, Dimadeni, Tamakorideni, Havadeni, Maakovideni, Varadeni, Sapodeni, Zoazoadeni, Tabadeni, Atokenadeni, Dimadeni, Zomahideni, Tarozazadeni, Anopideni, Tanodeni, Sirorideni, Aporideni, Zoazoadeni e Zomahimadi* (1994: 94, 97). Observamos o uso do sufixo *deni* (bem como *madi*) como um coletivizador.

⁵⁰ Os nomes dos subgrupos Suruwaha muitas vezes estão relacionados a um território, há os *Jokihidawa*: “gente do igarapé Pretão”; porém existem denominações baseadas em outros critérios; como por exemplo: há os *Tybydawa* “gente das flechas” e os *Tabusurudawa* “gente do esquilo”. Aparicio (2015) ressalta o fato de existir unidades que não são nomeadas com o sufixo *dawa*, mas que fazem parte da rede de construção de alteridades.

sua pertença ao *dawa* de origem. A denominação Suruwaha⁵¹ é utilizada como referência étnica e coletiva, apenas quando se relacionam com a sociedade brasileira.

Ao analisar a vinculação das pessoas aos *dawa*, Aparicio aponta para a flexibilidade em relação ao critério de pertença. Por exemplo: casos nos quais há pessoas que estão vinculadas a dois *dawa*⁵². O argumento central do autor é que os atuais povos – reconhecidos como arawa – podem ser relacionados a partir de seus subgrupos básicos, constituindo um *dégradée* que vai dos Kulina aos Paumari. Os subgrupos arawa seriam o fundamento do “mosaico sociológico do interflúvio Purus-Juruá”, que foram constituídos como “etnias” ou “povos” diferenciados devido às influências de fatores relacionados ao pós-contato (APARICIO 2015: 90-91).

De acordo com Florido (2013: 17) e Koop e Lingenfelter (1983) os **Deni** se consideram como um povo indígena a partir do compartilhamento da língua (língua Deni). Os Deni se autodenominam Madiha ou Jamamadi Deni.

Segundo as afirmações, a homogeneidade linguística é a única coisa relevante na ideia Deni de pertencimento a um macro-conjunto, de que são todos parentes frente aos Outros. Isso é evidente a partir do contato que os Deni estabeleceram com os Kulina e que não resultou na fusão da identidade de ambos, pois, segundo afirmam, estes últimos falam uma língua quase igual, mas não a mesma que os Deni, logo fazem parte dos Outros (FLORIDO 2013: 122).

A Terra Indígena (TI Deni) possui 1.531.300 ha e se localiza no sudoeste do estado do Amazonas, no interflúvio Juruá-Purus. Não há ligação fluvial entre o rio Xeruã (afluente do rio Juruá) e o rio Cuniuá (afluente do rio Tapauá-Purus), isto é, para se visitarem os Deni empreendem viagens por caminho pela floresta. É necessário esclarecer ao leitor, que os Deni a quem me refiro, nesta tese, são aqueles que habitam predominantemente as aldeias que estão localizadas na região do rio Xeruã.

⁵¹ Suruwaha corresponde à denominação de um dos coletivos que não possui nenhum descendente atual (APARICIO 2015).

⁵² “En el escenario suruwaha – marcado en la década de 1920 por una experiencia abrupta de masacre – la unificación compulsiva de los supervivientes de los *dawa* en una única residencia en zonas de refugio, el aislamiento necesario ante el avance de los extranjeros y la insurgencia de una ritualidad colectiva bajo la forma de suicidio (practicado por ingestión de *kunaha*, un veneno piscicida) constituyeron una nueva manera de organizar el tejido de relaciones” (APARICIO 2015: 67-68).

Os Deni narram da seguinte forma a história do surgimento dos subgrupos:

No Xeruã, Kira vomita cem vezes, a cada uma delas saindo uma população indígena com uma língua diferente, “Kanamari, Kulina e muitos outros povos indígenas”. *Tamaku*, por sua vez, produziu as diferentes subdivisões internas. Enquanto criava os humanos, ele “vomitou 16 vezes, e saíram os Deni: *Hava Deni*, *Katu Deni*, *Varasha Deni*, *Tamakuri Deni*, *Zumahi Deni*...” Alguns, dentre os homens do Cuniuá, colocam *Kira* como produtor dos brancos, com suas diferentes línguas, e *Tamaku* responsável pela criação dos diversos grupos indígenas e suas diferenças linguísticas (FLORIDO 2013: 54).

De acordo com Koop e Lingenfelter (1983) os nomes dos subgrupos Deni estão relacionados com a região onde os mesmos habitam. Assim, existiriam os *Upanavadeni* (Deni que habitam o rio *Upanava*), os *Kunivadeni* (habitantes do rio Cuniuá) dentre outros. Os autores relatam a constituição de agrupamentos familiares formados a partir da associação de dois grupos agnatos e observaram também a existência de algumas diferenças linguísticas entre eles. Contudo, Florido (2013), em sua recente pesquisa sobre os Deni, conclui que os subgrupos Deni “não correspondem propriamente a conjuntos de pessoas, mas são composições que se formam a partir da relação com alguma forma de Outro, que causa a estabilização de um tipo de ‘Nós’ indistinto internamente” (2013: 02). Os Deni afirmam que são fruto da mistura de diferentes subgrupos, mas por outro eles afirmam também que são apenas “um *madi*”, pois todos são Deni⁵³ (FLORIDO 2013: 144). Para Florido mesmo havendo uma aparente indistinção em relação aos subgrupos no interior das aldeias, atualmente há uma tendência a um tipo de identificação dos subgrupos fazendo referência ao território. Desse modo fica mais evidente o modo operante atual de dois subgrupos: os *Upanavadeni* os Deni que habitam o rio *Upanava*; e os *Kunivadeni* aqueles que habitam o rio Cuniuá.

Para desenvolver a análise dos subgrupos *madija* recorro à bibliografia existente sobre a localização geográfica e histórica dos “tipos de gentes” e a dinâmica geral dessas unidades sociais⁵⁴. Alguns estudiosos relacionaram os subgrupos **Kulina** ao parentesco ou a organização social (direito a território, descendência, regras de matrimônio ou a diferenças

⁵³ “Deni é um sufixo pluralizador ligado, invariavelmente, aos humanos; isto serve para os gêneros, para as pessoas, parentes, pronomes e partes do corpo. Quando aplicado a substantivos não humanos, indica que se trata, na verdade, de humanos, isto é, são os subgrupos mencionados pela literatura e não uma coleção de determinada coisa” (FLORIDO 2013: 147).

⁵⁴ Neste contexto, vale ressaltar as contribuições de Viveiros de Castro (1978); Pollock (1985); Lorrain (1994); Altmann (2000); Faulhaber (1994); Soares e Mochizawa (1997); Maciel e Gurgel (1996); Gordon (2006); Balestra (2013; 2018); Pino Venero (2012); e Cerqueira (2015).

linguísticas)⁵⁵. Assim, Gordon (2006) – a partir dos registros de Tastevin – aponta a existência e a localização, por volta de 1924, de vários coletivos que habitam atualmente o baixo Juruá: os *dsohuiji madija* (gente macaco-prego⁵⁶), habitando as cabeceiras do Eiru; os *biro madija* (gente tucano) na bacia do Eiru; os *ette madija* (gente cachorro) e os *jarissi madija* (gente batata-doce) no igarapé Baú, afluente da margem direita do Juruá; os *jahua madija* (gente palmeira patauá) no igarapé Cuatá, afluente da margem direita do Gregório (RIVET e TASTEVIN 1938: 74 *apud* GORDON: 2006: 32-33).

Na região do Baixo Juruá encontrei referências a quatorze *madija*. A predominância na Terra Indígena Kumaru do lago Ualá é dos coletivos *dsohuiji madija* (macaco-prego *madija*) e *biro madija* (tucano *madija*). Porém, encontramos no baixo Juruá pessoas de outros *madija*, como: *ette madija* (cachorro *madija*), *jarissi madija* (batata-doce *madija*), *jomo madija* (macaco-preto *madija*), *dsomaji madija* (onça *madija*), *dsahuida madija* (pupunha *madija*), *anopi madija* (garça *madija*), *bare madija* (banana comprida *madija*), *jahua madija* (palmeira patauá *madija*), *capaidso madija* (mamão *madija*), *ssabira madija* (ariranha *madija*), *corobo madija* (peixe jeju *madija*) e *nara madija* (palmeira jaci *madija*).

Quando estive na TI Kumaru, em 2016, em trabalho de campo, fiquei morando na casa do Rohuidsi. À noite ele contava as histórias antigas dos *madija*. Apresento uma de suas narrativas na qual aparece o tema dos subgrupos:

Maittaccadsamacca Madija noeraha. Madija amossinaraha najari odsa nahuato, huidsaja nahuato, madija nahuato najari. Aniji abicca huima, Deucca huima, nedsapa madija ssajatajari ahuade: nara madija, jahua madija, maro madija, dsohuiji madija, pissi madija, mano madija, jomo madija, jidsama madija, namaquenahui, oequedso madija, dsomaji madija, tocodso madija.

[Huaronani] Camaidso Tocodso Madija?

[Rohuidsi] Nara madijapa, ajadsa queonajari. Nedsapa najari aja madija, najari ja: ette madija. Poroco madija terana? Poroco madija naco anihui. biro madija, najari biro madija cote aja imejocoi Omaco paja madija jari deni paja, cote deni.

[Rohuidsi] Nara madija arabotahui. Nidsa ami arabotani.

Jodso dsohuiji madija.

⁵⁵ Os Kulina no Baixo Juruá são cientes que os Kulina no Alto Purus falam uma língua diferente da sua. Mas observei como eles conseguem ler e entender textos produzidos pelos Kulina no Alto Purus (dialeto Igarapé do Anjo). Os Kulina leem os textos identificando vocabulários diferentes.

⁵⁶ Tradução do autor.

[Tradução]⁵⁷

[Rohuidsi] Em um tempo muito antigo não existia Madija. Depois os Madija apareceram, fizeram casa e fizeram roçado. Esta é uma coisa-criação (ou história) de Deus. Assim apareceram os *nara madija* (palmeira jaci *madija*), os *dsomaji madija* (onça *madija*), e os *tocodso madija* (jacaré açu *madija*).

[Huaronani⁵⁸] Camaidso era *Tocodso Madija* (jacaré açu *madija*)?

[Rohuidsi] Ele era *nara madija* (palmeira jaci *madija*). Eu sei. Então, foram criando os *madija*: criaram os *ette madija* (cachorro *madija*). Será que existe o porco *madija* (porco “de casa” *madija*)? Sim, existe o porco *madija*.

Existe *biro madija* (tucano *madija*). A ponta dos *biro madija* era o velho Omaco. Ele é a ponta (a extremidade, de onde vem) todos os *madija* (da TI Kumaru).

As pessoas *nara madija* (palmeira jaci *madija*) são altas. Você pode ver na minha mãe como ela é alta.

Jodso (antigo tuxaua da aldeia Pau-Pixuna) era *dsohuiji madija* (macaco-prego *madija*).

Neca, professora e liderança da aldeia Piau (Ipixuna-AM), durante um curso de saúde em Eirunepé (outubro de 2016), se identificou como *sibore madija* (tracajá *madija*). E identificou o seu marido, Moacir, como *jaressi madija* (batata-doce *madija*). Ela falou que os *madija* não desapareceram e que os Kulina sabem identificar, ainda hoje, o *madija* de cada pessoa. Os *sibore madija* seriam baixinhos e o *jaressi madija* seriam “aquelas pessoas que residem por muito tempo em um único lugar e não andam perambulando por aí”.

Durante o curso formação de professores (Projeto Pirayawara) incentivei os professores a escreverem um texto reflexivo sobre os subgrupos *madija*. Vejamos o que alguns deles escreveram⁵⁹:

1º. Texto: professora Assico (aldeia Boca do Jaci, território Juruapuca).

Tinocco, onocco danejerani, dsidsitani najari.

Poho naco jipemanahui mohui, dsome dsidsi teraha.

Madijapa dsomepa ccaridsatahui jipatani mohui.

⁵⁷ Tradução feita por mim.

⁵⁸ Rohuidsi e Huaronani são os tuxauas da aldeia Pau-Pixuna. Rohuidsi é também agente de saúde e Huaronani é também rezadeira.

⁵⁹ As traduções dos textos foram feitas por mim.

Madijapa pohodsa marinajari
 Maditahui ittome huicajitahui boronidsa poho jipemanajari
 Abi biro madijade
 Amipe dsomaji madijade.
 Tatinicca madijade amipe
 Abi icajijarodejo amipe.

[Tradução]

Os teus olhos e os meus olhos não conseguem ver na noite escura.
 Os morcegos comem macaxeira de noite, para eles a noite não é escura.
 O morcego *madija* consegue comer e enxergar à noite
 Os *madija* colhem macaxeira, fazem brincadeira no terreiro e comem macaxeira durante o dia.
 Meu pai é tucano *madija*.
 Minha mãe é onça *madija*
 Minha mãe é Madija do Alto (rio Juruá)
 Meu pai casou com minha mãe (cidade de Juruá dezembro de 2015).

2º. Texto: Professor Tinija (aldeia Campina, TI Kumaru)

Iape mohui madija nohuerani. Tatini ohuajena mohui madjia anijari.
 Iape mohui madija jerani. Dsomepe inocco dsidsitani. Iape ssihuajabotepe huidsaja huaje toccatahui, trabalhanahui.
 Dsome danejarahui madijapa

[Tradução]

Nós não temos unidades sociais morcego *madija*. Para o Alto (no alto rio Juruá) têm morcego *madija*.
 Nós não somos morcego *madija*. De noite nosso olho fica escuro. Nós vamos trabalhar em nossos roçados quando o dia está claro. Não dá pra gente trabalhar de noite (cidade de Juruá, dezembro de 2015).

3º. Texto: professor Corari (aldeia Mapiranga, TI Kumaru)

Occa dsamadsa madija quejenahui aldeiadsa pajissa.
 Occa dsama oninipe aldeia mapiranga.

Ohua occa idipa biro madija, occa inipe jarissi madija, puruicca madija, occa inipe oninipe Dsoana.

Occa idi ohua naco dsomaji madija. Occa ini onihi naqui nara madija.

Ohua onipe Corari. Ohuape biro madija Kulina.

[Tradução]

Na minha terra tem *madija*, é verdade.

O nome da minha terra é aldeia Mapiranga.

O meu avô era tucano *madija*, a minha avó era batata-doce *madija*, eram *Madija* do Purus (do rio Purus). O nome da minha avó era Dsoana.

O meu outro avô era onça *madija*. A minha outra avó era palmeira jaci *madija*.

O meu nome é Corari. Eu sou tucano *madija* Kulina (cidade de Juruá, dezembro 2015)



Figura 7 – Professores: Corari, Sico, Tinija e Bama (da esquerda para a direita). Curso de Professores. Juruá, dezembro 2015

Havia (há) uma preferência ideal pela endogamia entre os subgrupos *madija*, contudo os dados atuais e históricos comprovam que a mesma nunca foi alcançada. Sempre houve uma mistura entre as unidades sociais através de casamentos⁶⁰. Essa mistura provavelmente foi acentuada no processo de colonização e atualmente se estende também aos não índios.

Bartolomé – ao analisar o processo de etnogênese na Argentina – afirma que muitos dos nomes dos grupos não são etnônimos próprios, mas designações externas que podem nomear distintas parciaisidades geográficas de um mesmo grupo etnolinguístico. Essas

⁶⁰ Por exemplo: Satana (F) se identifica como *biro madija* (tucano *madija*) a partir do *madija* de sua mãe, e identifica seu pai como *dsohuji madija* (macaco-prego *madija*).

ambiguidades, nas denominações étnicas, produzem uma confusão frequente sobre a identidade dos grupos locais (BARTOLOMÉ 2003: 181-182). Para esse pesquisador “todas as culturas humanas resultam de processos de hibridação, já que a própria noção de cultura deve ser considerada um sistema dinâmico, cuja existência se deve tanto à criação interna quanto à relação externa” (2006: 41).

Durante a realização da I Assembleia Kulina, em maio de 2016, diante da situação na qual se encontravam alguns Kulina – exposição dos mesmos através de uma série de denúncias que retratavam o estado de “vulnerabilidade social”, violência, alcoolização e suicídio – um agente externo perguntou-me se não existiria “um tipo” de educação Kulina que desenvolveria determinados comportamentos a partir das características dos animais (ou dos vegetais) que dão nome às “identidades” dos subgrupos. Em outras palavras, sugeria que determinados comportamentos dos Kulina – caracterizados como violentos, agressivos, depressivos, hostis ou até mesmo caprichosos – estariam relacionados aos subgrupos no qual determinada pessoa estaria inserida. De modo prático a ideia era a seguinte: os *dsomaji madija* (onça *madija*) seriam mais violentos; os *dsohuiji madija* (macaco-prego *madija*) seriam mais alegres ou engraçados; os *ette madija* (cachorro *madija*) os mais brigões. Eu argumentei que isso não se sustenta, seja porque não existe uma “cultura” fixa e uniforme, seja porque a pertença aos subgrupos é conjuntural-situacional. Ou seja, é inviável relacionar os subgrupos a “padrões de comportamento” (atribuir de modo substantivo as características do animal-vegetal epônimo as pessoas concretas), visto que a posição em determinado subgrupo é intercambiável. Além disso, são os próprios Kulina que ressaltam sempre a mistura existente entre os subgrupos. A história de cada pessoa é a história de uma “mistura” de subgrupos e é também a história de como vários agentes manejaram sua identificação subgrupal. Desta forma não podemos traçar personalidades a partir de um modelo de identificação sincrônica. Ressaltei que mesmo sendo possível uma pessoa acessar ou identificar-se a partir de diferentes subgrupos, a gama de possibilidades individuais de identificação não é infinita: cada pessoa irá identificar-se sempre a partir do subgrupo de sua mãe, de seu pai, do chefe da aldeia onde mora (ou do chefe da aldeia na qual nasceu) ou dos subgrupos de seus avós.

Depois dessa conversa, não sei se consegui mudar a visão do meu interlocutor, mas lembrei dos estudos sobre os “padrões de comportamento” de Margaret Mead e Ruth

Benedict⁶¹ e como a antropologia avançou nessas reflexões, principalmente a partir das pesquisas de Leach, na Alta Birmânia Britânica.

Foi em busca de analisar o desenvolvimento dos indivíduos dentro de cada cultura – os tipos culturais ou os padrões culturais – que Mead empreendeu estudos sobre a sociedade Mundugumor (“Os Mundugumor habitantes do rio”). Mead faz uma descrição dos Mundugumor como um povo de personalidade violenta, hostil, agressiva, arrogante, canibal, assassina e individualista. A sociedade Mundugumor seria marcada pela rivalidade entre os sexos; pelos caprichos de um “grande homem”; pelo conflito constante pela disputa das irmãs; pela desorganização da vida social; e pela falta de cooperação dentro da família (insultos entre pai e filho, entre esposa e marido, entre filha e mãe, e entre esposas). Ao longo de seu trabalho, Mead compara os Mundugumor com os Arapesh: os Mundugumor teriam um padrão violento, agressivo e individualista enquanto que os Arapesh teriam um padrão dócil, organizado e terno (MEAD [1935] 2017).

Leach ao pesquisar sobre os sistemas políticos da população Kachin e Chan no nordeste da Birmânia, traz contribuições relevantes para entendermos a realidade dos subgrupos Kulina. Leach inicia a análise questionando a generalização que caracteriza os Chans, como budistas, habitantes dos vales, cultivadores de arroz irrigados e possuidores de uma cultura sofisticada. Enquanto que os Kachins seriam moradores das colinas, cultivadores de arroz usando a técnica de derrubada e queimada, primitivos e guerreiros (LEACH [1964] 1996: 94)⁶². Leach observou, por exemplo, que no sistema Kachin Gumsa o território do chefe é considerado “propriedade” da linhagem desse chefe; assim toda a população de um determinado território tende a ser identificado como descendentes do mesmo clã do chefe (LEACH [1964]1996: 116). Ressalta que uma pessoa em determinado momento (ou situação) se identificaria como Kachin (membro de determinada linhagem de determinado clã); como

⁶¹ Margaret Mead e Ruth Benedict criaram uma linha de estudo a partir da relação entre cultura e os processos psíquicos (Cultura e Personalidade). Buscavam explicar a regularidade dos fenômenos culturais analisando a estrutura de leis da mente humana: como os fatores ambientais e psicológicos são importantes na formação da cultura. As três variantes que Margaret Mead situa como radicais na relação entre cultura e personalidade são: as relações coerentes que estabelecem entre os *patterns* culturais; os tipos de personalidades dominantes em determinada sociedade; e os processos de assimilação da cultura, mecanismos de aprendizagem e métodos educacionais.

⁶² Leach traçou três tipos ideais ou subsistemas coexistentes na Região das Colinas de Kachin. Subsistemas que fazem parte de um sistema social único, porém ao mesmo tempo distintos e interdependentes: subsistema igualitário, democrático e essencialmente anarquista (‘modelo Kachin Gumlao’); subsistema intermediário instável – mini-estado formado por linhagens parentais hierarquizadas (‘modelo Kachin Gumsa’); subsistema de estados estratificados que se assemelham a uma hierarquia feudal (‘modelo Chan’) (LEACH [1964]1996: 72). Estes tipos ideais, ou subsistemas, são pautas de organização em contínuo contraste e tensão, uma espécie de “variações sobre um mesmo tema” de configuração da sociedade. A luta pelo poder introduz um dinamismo de consistências e inconsistências, que reconverte uns subsistemas em outros (LEACH [1964]1996: 72, 121).

Chan (budista e membro de um clã Chan); ou se identifica a partir do sistema Gumlao, para “dublar” o pagamento de impostos dos chefes Gumsa (LEACH [1964]1996: 66). Isto é, se as mudanças são consideradas, em uma perspectiva histórica, pode-se afirmar que há Chan que se tornam Kachins e Kachins que se tornam Chans. Um indivíduo pode pertencer (de forma diferente) a sistemas diferentes e incoerentes entre si. Isto é, Kachins e Chans são partes de um sistema social único, composto por vários subsistemas distintos, significativos e interdependentes; nos quais as diferenças apresentadas são rótulos simbólicos que expressam setores diferentes de um mesmo sistema.

Ao analisar a relação entre os Kachin e os Chan, Leach aponta para a dinâmica mutante dos sistemas sociais e para o equilíbrio instável dos mesmos. Afirma que a realidade não corresponde à norma cultural: as normas se constituem mais como coerção de interesses conflitantes que como pautas ordenadoras. E ressalta que as estruturas que os antropólogos descrevem são modelos e construções lógicas. Para Leach uma análise antropológica deve ser empreendida com atenção para o funcionamento das sociedades a partir das variações reais das “regras” em situações de conflito ([1964]1996: 68).

Os jahua madija (patauá madija) embaralhando as fronteiras étnicas

Jinasso Kulina é uma importante liderança que morava na TI Kumaru nos anos 90, ele é casado com Huanaja Deni (*jahua deni ou jahua madija*). Atualmente Jinasso se tornou uma conhecida liderança Deni pelo seu envolvimento em um projeto de manejo de pirarucu que envolve ações de vigilância e monitoramento da TI Deni⁶³. A seguir apresento uma conversa com Huaido Kulina e Jodsino Kulina na qual parto da “ausência” de Jinasso.

[Eu]: Cadê Jinasso?

[Huaido] Ele foi embora. A mulher dele só vivia doente aqui, disseram que era *dori* (feitiço), *dori*. Foi a tia dela que curou ela do *dori*. Ela não quer mais voltar pra cá, Huanaja (esposa de Jinasso). Ela é Deni, de lá mesmo, *jahua deni*.

[Jodsino] Ele come *nacota* (lagarta) (risos).

[Huaido] Ontem Jinasso estava em Itamarati (zona urbana do município) e queria falar com a Assarina (irmã de Jinasso), mas não ligou mais. Eu liguei, liguei, e não atenderam mais. Na aldeia Terra Nova (Deni) moram Jinasso, Saba, Mairo marido

⁶³ Projeto Arapaima promovido pela organização não governamental Operação Amazônia Nativa-OPAN.

da Apija, que foram embora pra lá. Tem muito pra lá (tem muito Kulina morando lá). Família do Sabá...

[Eu] Eles são Kulina ou Deni?

[Jodsino] São Madija e Deni. Está tudo misturado. Lá eles sabem falar Deni e Madija, mas nós aqui sabemos falar só um pouquinho a língua Deni. Mas eu não sei falar Deni.

[Huaido] Ontem eu liguei lá para o Boiador (aldeia Deni que possui sistema de telefonia) e a mulher disse:

- *Aconiji!*

Eu disse:

- *Aconiji!* (risos).

Eu falei com ela. Pedi pra chamar Arasso (Kulina). Arasso mora lá. Eu entendo um pouco de Deni. Aprendi a falar com o Deni lá na CASAI, em Manaus. Eu também liguei para o Flexal (aldeia Kanamari), eu falei com o Paranen Kanamari. Eu tenho o número do orelhão deles. Ele casou. Ele já teve uma mulher, deixou, e está com outra agora. Tom (Kanamari) também, a mulher dele morreu, agora tem outra, parece (cidade de Juruá, dezembro de 2015).

Na conversa aparecem elementos importantes que denotam proximidade e distância, semelhança e diferença entre Deni e Kulina. A reflexão sobre a “mistura” aponta para trocas matrimoniais e para a diferença linguística, porém, ao mesmo tempo aponta a compreensão da fala do Outro.



Figura 8 – Jinasso Kulina. Cidade de Juruá, 2016

Quando estava em trabalho de campo, na cidade de Juruá, tive a oportunidade de reencontrar Jinasso. Ele chegou à cidade de Juruá dia 03 de outubro de 2016 para buscar seu filho Jobano. Viajou cinco dias e cinco noites em um motor rabeta de 5,5 hp. Logo que ele chegou me dirigi à casa de sua irmã Assarina. Começamos a falar sobre a Assembleia Deni, que aconteceu em agosto de 2016. Eu disse que havia encontrado com Pahavi Deni, em Manaus. Conteí a Jinasso que Pahavi me falou que na assembleia ficou acertado que Deni não casaria mais com Kulina, só casaria com Deni. Jinasso começou a falar.

[Jinasso] Não, não é assim.

Na assembleia Deni não é como na assembleia Kulina. Lá tem muito peixe, farinha, abacaxi, cana, caju, banana, muita comida na assembleia.

Na terra Deni tem tuxauas. Eu vou falar que lá tem *tamine* (tuxaua). Eles não deixam as pessoas beberem. Na aldeia Terra Nova tem dois “policiais”. Os “policiais” falam com as pessoas que estão bebendo. Lá os Deni têm roçado muito grande. O *tamine* de Terra Nova é Saba e Quequerahui. Quequerahui e Totoin são lideranças (palavra liderança falada em português).

[Eu] Você virou Deni, agora é comedor de *nacota* (lagarta).

[Jinasso] Eu não como *nacota*. E agora eu vou falar: na primeira vez que eu fui aos Deni, essa minha filha tinha cinco anos, então colocaram comida para nós. Tinha *nacota* (lagarta), macaxeira, peixe, carne de anta, abacaxi. Mas eles não comem caçuma de macaxeira. Eles me falaram:

- Cunhado, cunhado, come!

Eu coloquei farinha e peixe, não coloquei *nacota*. Jabono (seu filho) falou:

- Pai, pai, *nacota*!

Os Deni sorriram e disseram:

- Cunhado, não é *nacota*, é *maro mequene* (larva de buriti), que fica dentro do tronco de buriti. Derruba pé de buriti, com machado, e deixa lá. Dias depois vai lá, escuta o barulho dele e abre. Tira e assa.

[Jinasso] Deni não deixa entrar *carihua* para trabalhar lá. Eles têm até vereador. Deni tem associação. Aqui no Kumaru (TI Kumaru) porque não faz (associação)? Nunca fizeram associação. Deni está cuidando dos lagos para vender pirarucu. Vão levar pirarucu para vender em Tefé. Tracajá, os Deni não comem, só ficam vigiando elas desovar, pra ninguém pegar. Eu fico vigiando o lago. Lá tem

flutuante, tem motor, tem rádio, tem caixa d'água... Eu tenho roçado, eu tenho abacaxi, eu tenho cana...

[Eu] Você virou Deni?

[Jinasso] Eu e Huanaja somos Madija-Kulina, mas o nosso filho, o Jobano, ele é *jahua deni* (palmeira patauí *deni*) e Paroja é *cuniua deni* (rio Cuniuí *deni*).

[Jinasso] Um Madija chegou na nossa aldeia, bebeu e bagunçou. O *tamine* Sabá, comigo e as lideranças, chamamos para reunião. Falamos para ele ir embora. Falamos:

- Está bravo? Pois vai embora. Aqui não é terra de Kulina pra fazer bagunça, aqui é terra de Deni. Você ouviu?

Assim falamos para ele. Ele voltou para a aldeia dele.

Deni não toma cachaça. Tem muita comida. Faz suas festas e seus cantos. Eu nunca dancei música de branco. Agora as crianças e rapazes vivem dançando música de branco. Por quê? Mas eu olho as pessoas dançando. No terreiro eles só cantam os cantos dos Deni. Nas casas fazem festa de brancos. O nome do *ejete* (ritual) deles é *Huima Amossinaja*. Eles fazem festa parecida com Kulina, mas não tomam caçuma de macaxeira. Só caçuma de patauí, de açá e de buriti. Eles não sabem fazer caçuma de macaxeira. Os Deni são muito bons.

[Huanaja] Na rua eles também não bebem cachaça. Na aldeia Itaúba, aldeia Deni, lá eles bebem cachaça. Quatro homens de lá gostam de cachaça. Mas *tamine* (liderança) fala que se ficar bebendo tira de lá. Saba⁶⁴ trabalha na saúde, como AIS (Saba é irmão de Huanaja). O filho do Samoja (falecido, irmão do Jinasso) e da Issihui, que tem nome Darahui, foi embora morar no Piau (na aldeia Piau-Ipixuna-AM). Casou com uma filha de Sari, nome dela é Siquina. Issihui casou com Sari (cidade de Juruá, 03 de outubro de 2016).

⁶⁴ Há 14 anos Saba mudou-se da TI Kumaru para a aldeia Terra Nova (Terra Indígena Deni). Jinasso mora na aldeia Terra Nova há mais de 10 anos (de acordo com Huaido).



Figura 9 – Huanaja Kulina. Cidade de Juruá, 2016

Observamos como os *jahua madija* estão na fronteira étnica entre os Kulina e os Deni: os mesmos ora são identificados como Deni, ora são identificados como Kulina ou como Jamamadi. E o caso da família do Jinasso não é um caso isolado. Conheço vários Kulina que se mantêm nessa fronteira:

1º. Caso: Queri e sua esposa Codsí⁶⁵. Conheci Queri em 1996 em um hospital em Manaus, Queri estava baleado e, apesar de todos os cuidados médicos, foi a óbito. Queri era um importante pajé e morava na antiga aldeia Cumaru (TI Kumaru). Queri e sua esposa Codsí são identificados como Jamamadi no diagnóstico ambiental realizado por Maciel e Gurgel (1996). Contudo, para alguns Kulina, o casal é *jahua madija* (patauá *madija*).

2º. Caso: Mairo tem como aldeia de origem a aldeia Terra Nova, localizada na TI Deni. Nos anos 90, Mairo participava dos cursos de formação de professores Kulina, atuava como professor da aldeia Morada Nova (TI Kumaru) e contraiu matrimônio com Apija Kulina. Mesmo falando e escrevendo em língua Kulina, Mairo era identificado como *jahua*

⁶⁵ Sobre essa família já realizei uma breve análise na minha dissertação (AMORIM 2014).

madija (patauá *Madija*) e posteriormente como Deni⁶⁶. Atualmente Mairo e Apija moram na aldeia Terra Nova (TI Deni).

3º. Caso: Raidsa, filha da Maria (da aldeia Marupá), casou-se com Bidajari Deni e mora na aldeia Terra Nova (TI Deni). Bidajari é irmão de Mairo.

4º. Caso: Ahuano, da aldeia Mapiranga, casou-se com Graça. Biquiro, irmã de Ahuano, casou-se com Appona (irmão de Graça). Graça e Appona são filhos de Comino Deni e Huapahi Kulina. Comino mora atualmente na aldeia Terra Nova (TI Deni), mas na década de 90, encontrei essa família morando na TI Kumaru, na casa da Huadsoco (mãe da Huapahi).

5º. Caso: Na aldeia Beiradão (TI Kumaru) encontrei com Ossi Deni, ele é originário da aldeia Terra Nova e casou-se com Socoja Kulina. Por sua vez, Socoja é filha de Dsomami Kulina e Huacahua *jahua madija*. Huacahua nasceu na região do Xeruã e mora na TI Kumaru desde que contraiu matrimônio com Dsomami.

6º. Caso: Ao conversar com Noje, moradora da TI Kumaru, ela me falou que seu pai era Joji Kulina e a mãe era Araso Deni. Ela nasceu na região do rio Xeruã, e morou na aldeia Terra Nova, na aldeia Boiador e também na aldeia Itaúba. Noje contou-me que seus parentes Deni, dizem: “vem embora pra cá, Noje!” Ela disse que responde: “vou não! To acostumada aqui. Aqui estão meus filhos e meus netos”.

7º. Caso: Dia 23 de agosto de 2016, em Manaus, encontrei com Pahavi Deni, da aldeia Boiador (TI Deni). Pahavi estava preocupado com o que aconteceu com Nomaiqui Kulina (filho de Dsomami e Huacahua). Nomaiqui era casado com uma moça Deni e morava na aldeia Terra Nova (TI Deni), mas faleceu. A causa da morte seria feitiço. Os Deni agora estavam preocupados com as fofocas, pois havia rumores que os Kulina estavam revoltados com a morte de Nomaiqui.

8º. Caso: Fronteiras étnicas e violência: “Você é Deni, Kulina, Kanamari ou é *carihua*?” Esta é a pergunta que muitos Kulina fazem desde que Francisco chegou a TI Kumaru, por volta do ano 2002.

Contam que Francisco ao chegar a TI Kumaru disse que era Kulina de cima (do Alto rio Juruá) e filho de Omaco Kulina. Teria dito que morava em Manaus, mas agora resolveu voltar para o seu povo. Francisco se identificou como pajé e procurou uma antiga liderança da TI Kumaru para trabalhar com ele. Logo no início trouxe álcool e cachaça, e arrendou o lago

⁶⁶ “A este ‘complicador’ apresento outro: na segunda etapa do curso de formação de professores Kulina, Deni e Kanamari (Projeto Pirayawara), realizada em janeiro de 2001, conversei com os Deni presentes no curso, indaguei-os sobre os moradores da aldeia Terra Nova (aldeia que está localizada dentro da TI Deni). Os Deni identificaram a aldeia Terra Nova como ‘aldeia Kulina’; por outro lado ao conversar com os Kulina – a respeito da referida aldeia – eles afirmaram: ‘a aldeia Terra Nova, do Xeruã, é aldeia Deni’ (AMORIM 2014).

Ualá para barcos peixeiros de Tefé. Começou também a agradar rapazes com bebidas alcóolicas e os levar em viagens a Tefé e a Fonte Boa. Francisco e sua turma de jovens são citados em vários eventos, como: a ameaça e expulsão da equipe do CIMI da TI Kumaru; e o corte de cabos que seguravam a casa flutuante onde funciona o polo base Cumaru (DSEI-MRSA). À noite, Francisco e jovens Kulina, teriam aproveitado o descanso da equipe e cortado os cabos. Quando a equipe de saúde acordou, de manhã, não reconheceu as margens do rio. Olharam melhor para entender o que estava acontecendo e descobriram que estavam no meio do rio, descendo na casa flutuante a favor da correnteza. O flutuante, onde funciona o polo base, fica atracado próximo a aldeia Beiradão, quando a equipe acordou, estava chegando a aldeia Boca do Pau-Pixuna, quase fora dos limites da TI Kumaru.

Francisco e seu filho foram denunciados várias vezes por infrações, como: apreensão de cartão de benefício social de idosos, e aliciamento de moças e rapazes Kulina para práticas ilegais. Francisco, ou Chico Pajé, atualmente mora na aldeia Morada Nova, casou com Ocohi Kulina e com ela teve dois filhos. De acordo com alguns: “Ele não sabe falar Madija, agora não sei se ele está aprendendo”. Ouço as histórias que os Kulina contam e procuro traçar trajetórias e entender o que está acontecendo⁶⁷. Há pessoas que afirmam que ele não é Kulina, que talvez seja Deni, Kanamari ou Kaxinawa. Porém, há uma versão que me chamou atenção, pela riqueza de detalhes, mas também pela crueldade e violência que contém. É essa narrativa que transcrevo a seguir:

Quando eu cheguei na federal, quando eu entrei lá. Quando eu falei com o chefe deles. O chefe disse que o caso era do Francisco Kulina. Mas eu não lembrei nada como Francisco Kulina. O policial disse que ele morava no Cumaru. Eu abri a porta e fui ver lá dentro. Eu vi ele! E disse:

-Esse aí se chama Chiquito. Antes era Chiquito, mas agora é Francisco Pajé.

Eu chamei ele, ele sentou do meu lado. Era lá em Tefé.

Foi preso porque ele prometeu coisas de saúde, disse que era tuxaua. Ele queria ser chefe da terra (da TI Kumaru). Queria ser chefe mesmo! E colocaram ele lá dentro da federal. O gerente, chefe federal, falou pra ele:

- Francisco você vai, mas vai para trabalhar só no roçado. Não vai se meter no trabalho de saúde. Não vai se meter trabalho da FUNASA (o narrador quer dizer, DSEI-MRSA). Tu não é chefe não, porque tu é *carihua*! Tu não é nem indígena.

Mas ele disse:

⁶⁷ Eu não conheço Francisco, pois ele não morava na TI Kumaru nos anos 90.

- Eu sou indígena! Porque minha mãe é indígena porque meu pai é *carihua*. Porque eu sou filho do Chico Cidade (Omaco Kulina).

E ele saiu. E o policial me perguntou:

- Será que ele é filho do Chico Cidade?

Eu disse que não, porque eu não vi ele morar no meio do Madija. O pai dele ficava valente com Madija. Quando Madija passava na Boca do Breu (região do rio Xeruã) o pai dele gritava:

- Passa ladrão!

Dizendo que Madija mexia na melancia dele. O pai dele era valente com Madija. O pai dele era branco mesmo, *carihua*. A mãe dele era indígena. Era Kulina lá do Tarauacá (Alto rio Juruá)

Francisco Pajé saiu (da prisão) e conversamos lá, na Funasa (escritório do DSEI-MRSA). Depois disso ele acalmou, não comprou mais bebida. Passou um ano, dois anos e começou a comprar bebida de novo. E mentindo dizendo que era chefe do Kumaru, querendo tomar conta de todas as aldeias. Dizendo:

- Quem manda sou eu!

Até hoje ele continua falando assim.

Sim, o Francisco Pajé quase ia ficando preso lá. Ele não ia sair não, saiu porque eu tava lá, por isso que ele saiu.

Eu era pequeno, mas eu sabia tudo. Eu vi tudo quando ele e o pai dele moravam na Boca do Breu.

[Eu] Mas ele conseguiu se registrar como filho do Chico Cidade (Omaco Kulina) mesmo? Ele não tinha documento, não?

Tinha não. Ele morava lá em Manaus, mas não tiraram documento dele.

Ele enganou o Madija. Levou Madija com ele pra Tefé e lá conseguiu se registrar como filho do Chico Cidade mesmo. Agora ele tem documento como Kulina mesmo. Francisco Pajé Madija Kulina. Todo filho dele são Kulina agora. Até o filho dele grande que ele trouxe de Manaus. Por isso que é uma briga danada.

O pessoal me perguntou como o Francisco Pajé estava se comportando, quando eu fui a Tefé. Eu disse que ele está mais calmo, mas disseram que ele chega lá em Tefé dizendo:

- Eu sou chefe do Cumaru!

Ele mente para o prefeito, mente para o chefe da CASAI. Ele chega e diz:

- Meu pessoal está todo lá no flutuante. Arruma pelo menos duzentos reais ou quatrocentos reais porque eu quero comprar rancho para dar para o pessoal.

Ele mente.

Quando ele vem subindo (voltando para a TI Kumaru). Ele vem trazendo (pegando) rabeta, canoa... Acontece muito isso. Ele quando vai para Tefé leva os Madija todos para lá, por isso que o Ameraho morreu lá, negócio de bebida (caiu do flutuante e morreu afogado).

Mesma coisa quando vai para Fonte Boa. Para cá está difícil porque o pessoal conhece ele (para a cidade de Juruá). Mas pra lá, pra Tefé, ninguém conhece ele. Então ele usa um *tedseme* (cocar) de *huaja* (penas de arara). Ele que manda outro parente fazer. Parente que mora lá na Barreira (Barreira da Missão-Tefé). Ele fica pintado no rosto e diz:

- Eu sou chefe lá do Cumaru.

Os Madija gostaram dele e deixa ele assim, pousando de chefe, porque ele traz bebida, cachaça. Quando chega na cidade ele compra bebida, dá para o pessoal beber. E ele também bebe.

O pai dele, do Francisco Pajé, era um branco. Pai dele *carihua* roubou a mãe dele que era Madija. A mãe dele estava casada com um Madija e morava em uma aldeia. Mas o pai dele disse que roubou porque ela gostava dele.

O pai do Francisco Pajé matou Madija do Tarauacá.

O *carihua* (não indígena) chamado Chico Alves, pai de Francisco Pajé chamou o Madija que era casado com a mulher Madija, para caçar. E no mato, durante a caçada o *carihua* matou o Madija.

Quando o *carihua* voltou da caçada roubou a mulher Madija e fugiu para cá, pra baixo (baixo Juruá). Foi então que ele entrou lá para o Xeruã (região onde hoje é TI Deni).

Anos depois os Madija vieram baixando e foram lá com os Deni.

Quando chegaram, os Deni disseram:

- Aqui tem uma mulher Madija lá de cima (Alto Juruá), casada com um *carihua*.

O papai conhecia ele, o *carihua*. O papai o reconheceu e disse:

- Esse aí é o Chico Alves, que matou o Madija e quando chegou em casa pegou a mulher do Madija que ele tinha matado e ficou pra ele.

Então ele, Chico Alves, baixou para cá, com medo dos Madija.

Lá do Breu o Chico Alves foi para Manaus. A mãe dele (do Francisco Pajé) ainda está em Manaus. O pai dele já morreu.

Ele, Francisco Pajé, veio para cá com a mulher dele, *carihua*. A mulher dele ficou trabalhando no polo base. Depois Francisco Pajé casou com a Ocohi. A mulher dele, que era *carihua*, morreu de tuberculose. Tava magra, magra...

Eles (Francisco Pajé e família) disseram que em Manaus não tinham trabalho e por isso vieram pra cá. Quando chegaram aqui Madija gostaram deles. Tiraram o documento como indígena, como Madija-Kulina. A mulher dele e os filhos viraram Madija Kulina.

Por isso que eu saí da TI Kumaru e da liderança. Porque tudo ele (Francisco) estava no meio. Tudo o que ele fazia tinha apoio do pessoal em Tefé. E ele só andava com alguns Madija. Quando tinha reunião do CONDISI ele pegava e levava uma turma de Madija pra lá. Ele e a mulher disseram na reunião do conselho:

- Agora eu sou chefe. Porque eu reuni o pessoal e fiz documento, está aqui. Porque eu quero trabalhar com Madija, meu povo.

Fizeram intriga e retiraram o conselheiro Madija que estava. Disseram que os tuxauas não gostavam do conselheiro. E o conselheiro ficou com raiva e deixou de trabalhar nisso. E a Socorro, mulher do Chico Pajé, passou a ser a conselheira Madija representando a TI Kumaru.

Depois o filho dele entrou como vice-coordenador do polo base Kumaru. Como indígena Madija-Kulina.

Tiraram o nome do conselheiro e colocaram o nome da Socorro. O conselheiro foi lá e perguntou quem tinha tirado ele do conselho. E o pessoal disse que foi o chefe do Cumaru que tirou.

Ficamos lá esperando Socorro. E ela veio, com uma turma de Madija, tudo bêbado. E nós falamos para eles não falar besteira lá, na sala do gerente da saúde indígena. E eles prometeram que estava tudo bonzinho e que não tinha nada de bebida. E eu perguntei pra Socorro:

- Por que você apagou o nome do conselheiro e colocou o seu?

Ela respondeu:

- Porque eu sou a conselheira indígena da região lá do Cumaru.

Eu disse:

- Há muito tempo nós escolhemos o conselheiro. E não perguntaram nada pra nós.

Mas ela disse:

- Não fui eu, foi Madija porque eles não gostam do outro conselheiro (Juruá, dezembro 2015) ⁶⁸.

⁶⁸ Narrador não identificado para preservá-lo.

Durante a realização da IV Etapa de Formação dos Professores Indígenas Kulina⁶⁹ (Projeto Pirayawara), quando atuei como docente da disciplina de Língua Indígena (25 de novembro a 05 de dezembro de 2015), iniciei um debate sobre etnicidade e fluidez das fronteiras étnicas. Nesse sentido incentivei os Kulina a pensarem sua relação com o povo Deni. Desenvolvi essa atividade diretamente com os professores a partir de um texto escrito em língua Deni. Constatei que os Kulina conseguem ler e entender o que está escrito em língua Deni. Durante a leitura eles iam observando os vocábulos diferentes, contudo conhecidos por alguns. Mas os Kulina fizeram questão de frisar que os Deni são outro povo e possuem outra língua.

Quando os indaguei sobre a etnia das pessoas Kulina que moram na TI Deni e são casados com Deni, os Kulina afirmaram que eles viraram Deni. Para os Kulina uma pessoa vira Deni quando passa a falar a língua Deni, mora na TI Deni e come lagarta (larvas cultivadas no tronco das palmeiras de buriti), como Jodsino pontuou logo no primeiro relato⁷⁰. Para o professor Tone Kulina: “na verdade eles não são Deni, *deni* significa gente, muita gente, eles são Jamamadi”.

Através desses relatos podemos encontrar pistas da forma como estes dois povos indígenas, tão semelhantes, constroem a sua etnicidade. Destaca-se também a dificuldade prática de estabelecer uma fronteira entre quem é Kulina e quem é Deni. Uma pessoa é Deni porque mora na TI Xerua, come assim, fala assim... Mas ela pode ser filha de pais Kulina e ter nascido em terras Kulina⁷¹. O fato de “estar” ou de “ser” *madija* no Xerua, muda sua condição étnica, e o elemento que marca a diferença passa a ser o território físico. Nesse sentido o território é possível de marcar a diferença, mesmo que fluída e contextual. E a identificação como membro das etnias oficializadas: Kulina ou Deni é uma condição meramente situacional. Quer dizer, depende do local onde a pessoa está, do interlocutor e dos jogos políticos (situação muito semelhante a analisada por Leach, como vimos).

⁶⁹ Formação Inicial de Professores Indígenas (Projeto Pirayawara do Governo do Estado do Amazonas).

⁷⁰ “As larvas podem ser eventualmente adquiridas em troncos caídos encontrados na floresta, mas o que observamos foi diferente, algo que poderia ser considerado de semicultivo. Derrubam-se buritis, cujos troncos são deixados no solo, para que besouros depositem seus ovos na madeira. Depois de um mês, os índios vão até o tronco e o abrem para coletar as larvas que, depois da eclosão, engordaram e cresceram alimentando-se da matéria orgânica vegetal. Observamos duas destas coletas, cada uma rendendo mais de dez larvas grandes. O consumo de mel foi observado em duas casas, evidenciados pela presença de favos de cera embaixo das mesmas, e por caçadores que voltavam comendo também as larvas no interior dos favos” (PEZUTTI e CHAVES 2009: 134).

⁷¹ “No Xerua, há algumas famílias Kulina vivendo em aldeias de predomínio Deni e vice-versa, sendo comumente frisada a identidade Kulina quando mencionam essas pessoas. A divisão interna aos Deni, por sua vez, raras vezes é listada gratuitamente” (FLORIDO 2013: 122 nota: 167).

Quero ressaltar que os Kulina e os Deni não vivem em conflitos diários visando estabelecer fronteiras étnicas. Os conflitos e alianças giram em torno de outras questões, pois no fundo todos são um pouco de tudo, todos são “misturados”. Ao mesmo tempo é necessário observar como os Deni e os Kulina, tão próximos e tão misturados, são capazes de constituir-se etnicamente a partir de critérios de diferença e de “simultaneidade”. Critérios pautados em: conflitos de poder; xamanismo; unidade linguística; alimentação; e organização comunitária. Ou ainda através da forma de se relacionar com os *carihua* (por exemplo: o prestígio Deni decorre de uma presença constante de ONGs na TI Deni no rio Xeruã), pois o modelo de etnicidade Deni acabou se firmando e ficando reconhecido, na região, como o não Kulina, “o índio bom”:

Essa afirmação é dos próprios Deni, de que os coletivos foram tendo encontros que levaram à constituição dos Deni. Um desses encontros foi com os Kulina, mas as diferenças linguísticas fizeram com que eles mantivessem identidades separadas. Na percepção Deni, a relação entre sua língua e a kulina é a mesma que existe entre o português e o espanhol. (deni:kulina::português:espanhol) (FLORIDO 2013: 122 nota 166).

Diante da realidade Kulina – o processo de mistura de subgrupos e constituição de uma etnicidade como estratégia – trago para a reflexão o conceito de “simultaneidade” de Benedict Anderson ([1991] 2008). Ouso sugerir que esse conceito nos ajuda a compreender a forma como os Kulina pensam a unidade étnica, ou seja, se constituem como comunidade (etnia) imaginada. A noção de simultaneidade nos leva a atentar para os mecanismos que são importantes na gênese de uma comunidade imaginada. Isto é, nos fornece elementos para encontrarmos os mecanismos que criam uma “simultaneidade” de passado e futuro através da coincidência temporal, transformando o grupo étnico em um organismo sociológico que atravessa o tempo vazio e homogêneo. Por fim, é a simultaneidade das ações desempenhadas (ou sentidas) por diferentes agentes sociais que forma o vínculo imaginário de ligação entre os mesmos. Para Anderson a invenção e distinção de uma comunidade acontecem a partir da junção de dois processos: imaginação e criação.

Destaca-se que a realidade dos subgrupos no Baixo Juruá é marcada pela cotidianidade, no qual uma aldeia tende a ser identificada a partir de um único *madija*. Os subgrupos *madija* ganham visibilidade nas relações entre aldeias, nos momentos de casamentos, nas festas (*ajie*) ou nas fofocas de feitiço. A identificação de uma pessoa, a partir de um subgrupo, pode gerar tensão, cisões de aldeias e de matrimônios; ou apenas fazer as

peças rirem. Como vimos a pertença aos subgrupos é flexível, e marcada pelas relações de proximidade e distância, pela comensalidade (troca de substância), por razões e políticas terrenas e cósmicas; dentre outros fatores⁷². Assim, nos relatos mencionados e na pesquisa etnográfica, é possível identificar como os Kulina se imaginam como grupo étnico distinto ao empregarem critérios difusos e situacionais.

Por outro lado, Leach questiona o fato de Kachin e Chan serem sempre estudados de forma separada, e tratados como de origem diferente, apesar de serem povos vizinhos e possuírem muitos elementos em comum. E apontou casos nos quais uma mesma pessoa pode identificar-se como Kachin ou como Chan. A dificuldade, para Leach, não é apenas de distinguir os Kachin dos Chan, mas de distinguir os Kachins entre si. Leach consegue provar que a existência dos Kachins, como um tipo particular, foi algo criado pela administração da Birmânia Britânica a partir de critérios difusos como língua e território: os Kachins passaram a ser aquelas pessoas que moravam “na colina” (LEACH [1964] 1996: 106, 114)⁷³.

Em análise mais recente, Eric Wolf (1988) nos convida a rever as categorias que empregamos para analisar as sociedades e a buscarmos novas formas de refletir a heterogeneidade. Com suas contribuições, ele propõe à antropologia uma nova análise das sociedades partindo da concepção das mesmas e/ou delas mesmas, não como unidades isoladas, mas como unidades fluídas e flexíveis: uma análise empreendida a partir da interação múltipla e multiforme entre os grupos.

O colonizador – a partir de mecanismos de oposição entre “nós e eles” – cria o “bom e o mal” índio⁷⁴. Nesse cenário os Deni – e de certa forma os Katukina do rio Biá – ocupam o imaginário regional de “índios bons”, enquanto que os Kulina estão no polo oposto.

Alargando ainda mais a reflexão recorro a Taussig ao analisar a realidade histórica dos indígenas na região de Putumayo. O pesquisador observou como, desde tempos remotos,

⁷² O casamento ideal é o realizado entre primos cruzados, com preferência a endogamia (no subgrupo ou na aldeia). O modo de residência é o uxorilocal (matrilocal). E a filiação oscila entre o sistema unilinear, de filiação patrilinear, e a filiação paralela: as mulheres tendem a se identificar a partir do subgrupo *madija* de sua mãe e os homens a se identificar a partir do subgrupo do seu pai.

⁷³ Leach criou novas noções de identidade, alteridade, territorialidade e cultura. Noções que não estão baseadas em território, língua, mito, e rito. Mas em critérios fictícios, ideais e flexíveis que são utilizados por indivíduos dependendo da situação em que os mesmos se encontram e das relações de poder que estão em jogo ([1964] 1996).

⁷⁴ A categoria de “pacificação” atravessou os cinco séculos da história do Brasil. Ela inspirou no passado a distinção entre, de um lado, os “índios bravos”, que deveriam ser objeto de ações de pacificação e que, em caso de resultados negativos, poderiam ter contra si uma declaração oficial de “guerra justa” e, de outro lado, os “índios mansos”, que possuíam direitos e obrigações enquanto vassallos do rei (PACHECO DE OLIVEIRA 2010: 31).

os colonizadores dividiam os índios, entre batizados e civilizados *versus* infiéis ou *aucas*. Os *aucas* eram tidos como os índios rebeldes, traidores, monstros e bárbaros; aqueles que não eram batizados e não comiam sal. Essa era a base de uma mitologia colonialmente construída, que mistura aspectos mágicos e selvagens em relação aos indígenas. Uma verdade construída pelos colonos brancos – que buscavam nos xamãs a cura de doenças e de seus infortúnios – porém, tinham o cuidado de não alterar a relação de desprezo que tinham pelos mesmos (TAUSSIG [1987]1993).

Diante da postura Kulina – de enfrentamento ou de inadequação aos modelos propostos pela sociedade nacional – surgem as políticas públicas não como uma forma de fornecer modelos de atenção diferenciada, mas como forma de “pacificação” (como veremos ao longo da tese).

Pacificação e civilização são faces distintas de um mesmo processo, que tiveram/têm como finalidade a perda de autonomia e a introdução de dependências da coletividade indígena em relação a bens e serviços que lhes eram exteriores, tornando-as sujeitas ao exercício de um mandato tutelar (PACHECO DE OLIVEIRA 2010: 31).

Finalizo esta primeira parte da tese com três considerações importantes. Primeiro, o papel do xamanismo como parte de uma estratégia política, presente e determinante nas relações Kulina: relações internas, entre os subgrupos⁷⁵; e nas relações externas, com os Deni-Katukina-Kanamari, e com a sociedade nacional. Segundo, como os Kulina, através dos subgrupos, nos apontam que a noção de processo social ultrapassa as distinções culturais. E terceiro, como as análises empreendidas a partir de noções de equilíbrio e de estabilidade das sociedades prejudicam a elaboração do conhecimento antropológico⁷⁶.

⁷⁵ Na análise que desenvolvi na minha dissertação (AMORIM 2014), a visibilidade dos subgrupos *madija* acontece no momento de realização do ritual do *Ajje* e nas acusações de feitiço mortal.

⁷⁶ Barth ([1989] 2000) critica o conceito de grupo étnico utilizado pela literatura antropológica. Segundo ele o conceito cria um modelo impossível de ser aplicado, pois está pautado na avaliação e no enquadramento dos grupos.

Parte II

**O território do *Rami*: as plantas, os seres extra-humanos e os mortos,
protegem e demarcam a terra**

Capítulo 3:

O território do Rami e a volta dos vivos ao local da antiga aldeia Juruapuca

O rio Juruá é um grande território Kulina, espaço de constantes deslocamentos. Através da relação Kulina – com o rio Juruá – podemos viajar através do tempo e da memória. É possível acessar histórias maravilhosas nas quais se misturam heróis míticos, grandes líderes, grandes pajés, lutas, conflitos, vitórias, derrotas e trivialidades. É a partir dessa relação que irei refletir as formas de ocupação, os marcadores territoriais, e as concepções do “local bom” para morar.

Para entender os constantes fluxos migratórios Kulina recorri a origem da antropologia e utilizei as contribuições de Mauss ([1950] 2003). De acordo com Mauss a materialidade do estudo etnográfico constitui em descrever o “substrato material” das comunidades, isto é, as formas como as pessoas se estabelecem no território; o volume, a densidade e a distribuição da população; e a “mentalidade coletiva”. O importante é a maneira como os grupos humanos se apropriam dos espaços, entendendo, porém, que as variações (climáticas ou de solo) não alteram a organização da população.

A base de análise é a relação que os Kulina estabelecem com o local onde moram ou onde moraram. Relação essa que não é de lucro ou de posse, mas de vínculo com “quem ficou no local”. Desenvolvi esta ideia a partir de uma conversa que tive com Tone Kulina, liderança e professor⁷⁷. Estávamos conversando do processo de reocupação do território Juruapuca e ele falou:

[Tone] Agora era pra gente estar comendo melancia aqui. Mas eles foram embora todinhos, todinhos. Eu fiquei sozinho. Uma pessoa. Quando a gente foi na cidade e voltou tinham saído. Disseram que eu ia enricar com o meu cunhado (Zé). Ainda passamos quase um mês aqui. Eu e o Zé. O Zé foi embora, abandonou a casa dele e eu fiquei sozinho. Passei dois anos sozinho. Eu fui lá com o secretário (de educação) e disse que eu queria uma escola aqui. Ele me perguntou se Fulano estava aqui, se aquele estava... E eu respondia dizendo que estava.

⁷⁷ Tone é uma jovem liderança, a mãe é Kulina e o pai não indígena. Ele foi criado pelo seu tio-avô Dimodo Kulina. Desde os anos 90 Tone demonstrou interesse em conhecer os territórios Kulina, em aprender a ler e a escrever em língua Kulina e em português. Liderou a retomada do território Juruapuca, atua como intérprete e como diplomata em atenção às demandas gerais dos Kulina na cidade. Recentemente trabalhou na coordenação escolar indígena do município de Juruá e em setembro de 2018, fundou a aldeia Boca do Mapiranga (TI Kumaru) onde passou a trabalhar como professor.

[Bira] Você estava mentindo?

[Tone] Mentindo não! Taí voltaram tudo de novo. Eu fui lá com o prefeito e falei com ele:

- Prefeito é o seguinte: Madija deram o nome errado, era ter colocado *jidsama madija*. Era certo.

Ele perguntou:

- Por que você está dizendo isso?

Eu disse:

- Porque eles vão voltar. Você quer apostar?

Ele disse:

- Tá bom, vamos apostar!

Ele fez a relação do material para a escola.

Fiquei sozinho. Eu, o serrador e o carpinteiro que estavam fazendo a escola. Depois que fizemos a escola todinha, pintamos todinha, eles chegaram de novo (os Kulina voltaram). Iam chegando um a um. Está tudo aqui de novo, numa boa recebendo o dinheiro deles. A minha vida era aqui.

Pois é, foram embora, demorou um tempo e voltaram de novo pro Jaci (aldeia). E eu falei para a FUNAI. Eu disse:

- Um tem que morar, porque eles vão embora. Vão comer por ali, morre um ou dois... Se não morre tudo, eles voltam pro mesmo canto.

Por isso que eu morro aqui, não saio daqui não. Se eles quiserem ir embora, vão embora. Foi por isso que eu disse também que esse negócio de chamar Kulina, não era pra ter colocado Kulina, não. Era pra ter colocado ou *jidsama madija* (queixada *madija*) ou *abaridsa madija* (urubu *madija*), um dos dois. Porque se ficar um pra trás, eles voltam (aldeia Boca do Jaci, dezembro 2015).



Figura 10 – Liderança Tone Kulina, 2017

Para um Kulina um território nunca é abandonado. Um Kulina vivo pode viajar, mas no território ficam os mortos (cemitérios), as plantas cultivadas e os seres extra-humanos (como o *Rami*). Um Kulina vivo sempre retorna a esses territórios. Não dá para os Kulina abrirem mão destes locais, pois abrir mão destes territórios é abrir mão do vínculo. Todos podem ir embora, mas se uma pessoa ficar, um dia os outros voltam. Retornam atrás daquele que ficou: “somos *jidsama madija*” (somos queixada *madija*).

Os Kulina estão chamando de modo jocoso a Jodsino Kulina de *Tossipa Madija* (jacamim *madija*), porque depois que seu pai, Dimodo Kulina, morreu, ele não para. Jodsino tem casa e roçado na aldeia Matatibem (rio Eré, Carauari), na cidade de Juruá, na aldeia Boca do Jaci e na aldeia Mapiranga (TI Kumaru). Jodsino participa de cursos de formação de liderança e de professores Kulina desde os anos 80 (cursos promovidos pelo CIMI). Nos anos de 1997 a 2001 Jodsino era tuxaua da aldeia Mapiranga e exercia grande liderança entre os Kulina no Baixo Juruá. Em 2001 atuava como Agente Indígena de Saúde – AIS e como membro do Conselho Distrital de Saúde Indígena – CONDISI-DSEI-MRSA. Atualmente trabalha como professor e participa da formação promovida no âmbito do projeto Pirayawara. Nos últimos anos Jodsino tem ocupado posição de professor nas aldeias: Boca do Jaci (território Juruapuca), Morada Nova e Mapiranga.

Contaram-me que logo que Dimodo Kulina faleceu, Jodsino viajou sozinho para Carauari, deixando na aldeia Mapiranga a esposa e os filhos. Como eles possuíam um grande roçado, a esposa e os filhos ficaram na aldeia, fazendo farinha e pescando. Jodsino retornou quase um ano depois. As pessoas relacionam esse comportamento também com um episódio que envolveu a caça a um macaco-preto. Eles contam que Jodsino estava caçando e atirou em um macaco-preto. O macaco-preto caiu em cima dele, havendo um choque brutal de cabeças. No momento os olhos do Jodsino mudaram. Os olhos dele ficaram grandes e ele passou a ver mundo, as coisas, deformadas (ou de outra forma). Os Kulina terminaram de matar o macaco-preto e o cortaram em pedaços (forma antiga de por fim ao corpo dos pajés assassinados após acusação de feitiço mortal), em seguida jogaram fora os pedaços do macaco-preto (não o comeram). Jodsino melhorou, mas nunca voltou a atirar em macacos-pretos.

Conversei com Jodsino sobre tudo que aconteceu e que está acontecendo com ele:

[Jodsino] Quando eu cheguei em casa eu não falei com ninguém (depois da caçada mal sucedida e do choque de sua cabeça com o macaco-preto). Fiquei no posto de saúde (casa de apoio a saúde). Assarina (sua esposa) atou a rede para mim e eu fi-

quei deitado. O Tone ligou (passou radiofonia) lá para o polo base. A enfermeira disse que vinha me buscar, mas eu falei:

- Vou não!

Então ela disse:

- Vem que tu vai direto para Fonte Boa.

Mas eu disse:

- Não vou, não! Vou ficar aqui.

Ela deu injeção para mim. E eu fiquei lá. No outro dia ela veio de novo. Eu fui para o polo base. Mas eu só fiquei lá no polo mesmo (não foi transferido para o hospital de Fonte Boa).

Eu fiquei tonto, tonto mesmo. Eu demorei quatro meses para ficar bom. Eu ficava tonto e só na rede. Quase eu ficava doído.

[Eu] E agora, você vai morar aonde, Jodsino?

[Jodsino] Vou morar agora na aldeia Boca do Jaci. Lá eu tenho casa. Lá tem peixe: pacu e piau. Mas pra comer matrinxã eu tenho que ir até aldeia Mapiranga. Só para passear eu vou ao Mapiranga. Eu tenho casa lá. Vou só para passar uns dias, uma semana, depois eu subo (viaja no sentido rio acima, rumo à aldeia Boca do Jaci). Depois eu vou para Carauari e passo duas semanas, três semanas, e volto. Eu tenho casa lá (em Carauari). Agora roçado eu não fiz (em Carauari), porque eu passei o ano aqui e não plantei minha roça. Ano passado eu plantei lá.

[Eu] Assarina, você acha melhor morar na aldeia Mapiranga ou na aldeia Jaci (Jurupuca)?

[Assarina] No Mapiranga era bom porque tinha muito peixe, mas no Jaci é bom porque tem muita fruta, muito açaí. Só que no Jaci só tem peixe pequeno.

[Huaido] Eu tinha vontade de voltar a morar na aldeia Mapiranga. Mas eu não gosto quando o pessoal bebe e briga.

[Jodsino] Negócio é bebida. Se não tem bebida (bebidas alcoólicas), se não comprar nenhuma, é bom pra morar. A gente faz *ajie* (ritual, festa) e *poho ppejene* (caçuma de macaxeira). Para aldeia Boca do Jaci nunca o pessoal levou bebida pra lá. Quem vai morar no Jaci é o Anidso⁷⁸, o Joji e o Joppino. Eu tenho casa. Mas não tem casa de saúde (posto de saúde).

Ontem procuraram meu nome, mas não estava. Estava tudo na aldeia Mapiranga (na lista do controle de doenças do DSEI-MRSA polo base Cumaru). Eu perguntei por que meu nome não estava. A enfermeira disse que é porque eu já sai. Ela disse:

⁷⁸ Aqui o nome do marido representa uma família com todos os agregados que moram em uma casa: pai, mãe e filhos; a filha casada com o marido e seu primeiro filho; o pai ou a mãe (viúvos) de um dos cônjuges.

- Tu mora pra acolá, tu mora pra ali. Por isso teu nome não está na lista.

Eu quero falar com conselheiro do DSEI. Na lista tá só o Joppino, o Tone, o Davi e Joji. Só quatro. Estão fora da lista eu e o Anidso (cidade de Juruá, dezembro 2015).

Neste capítulo a análise parte da reocupação do território Juruapuca no intuito de se aproximar da concepção de território Kulina. O que denomino território Juruapuca é uma faixa de terra localizada próxima à cidade de Juruá (distante duas horas da sede do município, em um motor rabeta 5hp). Logo ao entrarmos no território Juruapuca nos deparamos com o lago Juruapuca, antigo lago de uso Kulina (há registros da presença Kulina, no local, de 1974 até o final do ano de 1989)⁷⁹. O território está localizado abaixo da cidade de Juruá e o acesso é pela foz do igarapé Branco (margem direita do rio Juruá). Recentemente o território Juruapuca passou a fazer parte da Reserva Extrativista do Baixo Juruá – RESEX Baixo Juruá⁸⁰.

A saída dos Kulina da aldeia Mapiranga, a ida a cidade de Juruá e a reocupação do território Juruapuca.

[Huaido] Primeiro foi o Tone que veio para cá (que comprou casa na cidade). Ele veio em 2009.

[Zé] Em 2007 eu comecei a dar aula. Ele veio mesmo em 2009!

[Huaido] Em 2009. Primeiro veio o Tone, a mamãe e o irmão dele.

[Tone] Em 2002 nós chegamos lá no Juruapuca (fizeram casa próximo ao Juruapuca velho). Era eu, Joppino, Joji e Dimodo velho, éramos quatro. Jodsino ficou no Mapiranga. Huaido estava também. Nós saímos do Mapiranga depois que o Joppino adoeceu, ele tava pra morrer. Eu levei ele pra Juruá.

Nesse dia (da viagem) eu nem te conto, não tinha lanterna. Nesses dias que nós começamos a ver o que era viver na cidade. Não tinha remo. Nós passamos cinco dias do Mapiranga pra cá, remando. Lá no Botafogo (comunidade não indígenas que fica às margens do rio Juruá) o vovô (Dimodo) tinha um cachorro chamado Huesseno. Quando ele pulou assim no seco, Huaido falou:

- Não sei porque o papai gosta de cachorro.

Rapaz, ele (Dimodo) ficou com raiva. Ele pulou na polpa da canoa, remou, remou que a canoa rodou. Ele disse:

⁷⁹ Soares e Mochizawa (1997: 07).

⁸⁰ A Reserva Extrativista do Baixo Juruá foi reconhecida no dia 01 de agosto de 2001, possui 187.980,70 hectares e está localizada nos municípios de Juruá-AM e Uarini-AM.

- Agora nós vamos baixar aqui mesmo (voltar para a aldeia Mapiranga). Não vamos mais pro Juruapuca.

Toda a zanga por causa do cachorro dele. Nós embarcamos o cachorro dele e viemos embora. Ah! Com esse cachorro nós matamos muita paca aí. Todo dia nós matávamos duas ou três.

Nós viemos embora do Mapiranga por causa de *huima dori* (fofoca). Jodsino não veio porque ele ficou morando de uma aldeia pra outra, por isso que ele tem casa aqui, no Mapiranga, no Matatibem (aldeia).

O pessoal falava de mim porque eu sou filho de branco com Madija. Fiquei com raiva e vim embora. Eu vim embora pra cá. Huaido ela voltou pra lá de novo (para a aldeia Mapiranga). Eu não voltei, não. Huaido ia e voltava. Eu voltei depois que passei um ano aqui. Eu pescava aqui com o *carihua*. Depois eu trabalhei na rua, *carihua* me enganou, eu fiquei com raiva e sai.

[Zé] Huaido foi trabalhar lá na casa do Sampaio, morando com a Ângela.

[Tone] Nós não voltamos mais para o Juruapuca. Nós abandonamos a casa. Fomos embora pro Juruá. Nós só vivíamos pescando pra lá e pra cá. Me deram a notícia que o Rohuidsi e o Corari vinham me buscar. Eles vieram. Eu fui embora de novo (voltou para a aldeia Mapiranga). Eu fui com o secretário José Oliveira, falei com ele e com o prefeito, eles me contrataram, e melhorou (contrataram Tone como professor). Tinha trinta e cinco famílias no Mapiranga. Compraram motor de luz. Era 2004, por aí. Dimodo também voltou. Eles me contrataram em janeiro de 2005. Eu falei com o prefeito e levamos tudo pra instalar na casa de energia, ficou bonito lá. Eu passei bem uns quatro anos lá. Em 2009 eu voltei pra cá, no final de 2008. Depois que eu comprei casa aqui.

[Zé] Em 2003 a Huaido começou a trabalhar com o Basto (Ângela), com o Sampaio, por ali. Em 2004 nos casamos, quando eu terminei o ensino médio. Na época eu era membro do conselho tutelar. O terreno da casa na rua que moramos em Juruá era meu mesmo⁸¹. Eu já tinha, só fazia cuidar. Antes só tinha a casa da Simae e da Huaido nessa rua.

[Tone] Depois eu comprei a minha casa. Eu vim embora, disseram que não me queriam mais. Passei quase dois meses.

O pai dele (pai do Zé) disse que tinha essa terra aqui (no Jaci). Ele não tinha como morar aqui. Em janeiro de 2009 nós viemos pra cá (para a aldeia Boca do Jaci). Fizemos um tapiri bem aqui. De tarde nós matamos macaco e nós comemos. Nós roçamos até por aqui. Aqui tinha muito açáí. Depois o Joppino veio, viu que eu esta-

⁸¹ Casa localizada na Rua Manoel Soares, bairro Tancredo Neves I, Juruá-AM

va aqui. Aqui era sítio do irmão do Zé (sítio do Evilázio). Aqui tinha muito açaí, açaí da natureza mesmo. Boca do Jaci é nome antigo do lugar. Madija já cortava seringa por aqui. Aquiridso (irmão do Tone) nasceu pra cá pra dentro do Juruapuca (há muito tempo).

Eu e Evilázio fizemos um roçado grande ali pra dentro. Tinha muita madeira. Chegou Joppino, depois chegou Dsoho, Bena, Bidajari e Sico, lá do Xeruã. Chegaram também Comino e Davi. Depois plantamos todo o roçado. Fizemos outro roçado, foi que Jodsino chegou, depois de dois anos. Quando eu fiz aquele outro roçado, de seis quadras, foi que Jodsino chegou. Eu terminei de derrubar todinho. Nós dividimos roçado. Eu fui subir em cima do pau pra ver se a divisão do roçado estava certa, cai e quebrei a minha perna. Ficou inchado. Jodsino me levou para o hospital. Depois chegou Coni e Rohuidsi. Rohuidsi fez casa onde está hoje a casa do Jodsino. Plantou aqui e voltou pra lá de novo (para a aldeia Mapiranga). Camu também já morou aqui com Sidae. Ahuano que não veio, diz que morre, mas não abandona o Mapiranga.

[Huaido] Eu tenho vontade de morar no Mapiranga. Lá tem muita fartura (peixe), mas as pessoas não gostam de Madija casado com *carihua*.

[Tone] Foi por isso que eu sai (aldeia Boca do Jaci, 04 de outubro de 2016).

Por volta do ano 2002, os Kulina começam o processo de retomada do território Juruapuca construindo casas e fazendo roçados, porém foram expulsos do local. De acordo com seus depoimentos, os mesmos foram convencidos a se retirar por uma equipe formada por membros da Fundação Nacional do Índio – FUNAI e do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio. Contudo, os mesmos não desistiram, e após uma série de conflitos, resistências e negociações, em 2009 conseguiram fazer uma aldeia próxima ao antigo local, no lugar denominado Boca do Jaci, uma antiga “colocação” da família de José Amorim (mais conhecido como Zé, esposo de Huaido).

Desta forma a presença Kulina foi tolerada na área onde está situada a aldeia Boca do Jaci (área localizada as margens do igarapé Jaci, próxima a desembocadura do mesmo no igarapé Branco). Mas foi negado o acesso aos Kulina a todo o território de antiga ocupação. Território no qual estão localizados seus antigos roçados, suas plantas frutíferas e ritualísticas (como o arbusto utilizado no ritual do *Rami*⁸²) e seus cemitérios. É importante frisar que a aldeia Boca do Jaci – bem como o uso Kulina de todo o território – não é reconhecido pelo

⁸² Ritual Kulina na qual os mesmos ingerem o chá alucinógeno que ficou conhecido como *ayahuasca*. O ritual do *Rami* foi descrito na minha dissertação (AMORIM 2014).

órgão gestor da RESEX Baixo Juruá e nem pelas comunidades não indígenas que pertencem a referida RESEX.

A volta dos vivos ao território Juruapuca: violência e enfrentamento

[Huaido] A Marinete (do ICMBio), ela morreu?

[Tone] Não, mas ela pegou a conta (foi demitida).

[Zé] Negócio de expor os Madija em foto. Ela tinha que pedir autorização.

[Eu] Ela fez montagem?

[Tone] Foi, ela fez. Uma foto (montagem) dos Madija com um monte de madeira e eu fiquei segurando um litro de 51 na mão.

[Huaido] A gente não tem nem motosserra. E então (aparece) o motosserra e um monte de madeira com o Tone em cima.

[Tone] Ela tirou uma foto minha em pé, conversando, né? O Rocha da FUNAI veio e acabou com tudo. Foi assim que a gente voltou pro Juruapuca, o pessoal do IBAMA (ICMBio) falou pra gente sair. Depois de tudo isso teve ainda tiroteio, lá no roçado. No outro dia me chamaram para ir falar com o juiz. Nesse dia ele chegou, e eu disse:

- Vá embora, não tenho medo, não! A gente não vai preso, não!

Esse Rocha da FUNAI foi conosco.

Até o sargento está ainda, ele ficou com o olho desse tamanho. Ele jurou que se um dia eu estiver preso, ele vai dar um tiro em mim. Nós estamos de banda, nós dois. Outro dia eu fui lá de novo e ele ficou olhando. De quando os policiais foram no Jaci e nós os colocamos pra correr. Foram lá brigar com a gente. Nós estávamos na nossa terra mesmo, plantando, e não estávamos fazendo nada de errado.

[Eu] Por que eles foram pra lá?

[Tone] Porque nos denunciaram. Não queriam que a gente morasse lá. Não queriam que a gente ficasse próximo da reserva (RESEX Baixo Juruá). Denunciaram e a polícia foi lá. Eram oito. Polícia daqui mesmo que foi (cidade de Juruá, outubro de 2016).



Figura 11 – Huaido Kulina⁸³. Aldeia Mapiranga, 1997

A aldeia Boca do Jaci contempla um pouco a falta do antigo território, mas os Kulina falam da ausência do território Juruapuca e relatam a expulsão recente do mesmo. Narram que somente após sua saída do território Juruapuca (no final de 1989) – para morarem na TI Kumaru do lago Ualá – os não indígenas passaram a ocupar o local. Contam como o arbusto de *rami* (*Psychotria viridis*) protegeu o local de invasores, e resistiu todos esses anos. O arbusto de *rami* era cortado constantemente pelos *carihua* e brotava novamente. Próximo ao local onde o arbusto está plantado e nas casas apareciam seres estranhos, crianças e adultos adoeciam constantemente.

⁸³ Huaido (filha de Dimodo) é uma das lideranças na retomada do território Juruapuca. Trabalhou como professora e atua como intérprete na cidade de Juruá. É respeitada na cidade pelos *carihua* e pelos Kulina. Por sua fluência em português é uma defensora dos Kulina no confronto com os *carihua*. Possui capacidade de agregar Kulina ao seu redor. Ela foi a primeira moradora no bairro Tancredo Neves II, na cidade de Juruá-AM. Ela é uma fortaleza também para falar com policiais, conseguindo ser ouvida e respeitada.

Em outubro de 2016 estávamos sentadas conversando na rua. De repente, veio uma criança Kulina chorando. As mulheres perguntaram o que tinha acontecido e a criança falou que um menino *carihua* tinha batido nela. A criança não era parente próxima de Huaido, mas ela se levantou e começou a falar alto em português, para que os *carihua* a ouvissem.

O *Rami* mora, protege e demarca o território:

[Ahuano] Eu plantei *rami* lá no Mapiranga (aldeia). Ele é meu, se eu sair de lá ninguém mais vai morar lá.

[Tone] Eu dei pra ele.

[Ahuano] Toda hora assobia detrás de minha casa.

[Tone] Ali no Juruapuca nós dormimos. Nós éramos oito homens (havia Madija e *carihua*). De noite “Madija” cantava como se fosse o Rohuidsi (pajé *marinahua*) cantando atrás da casa. Passou a noite todinha, cantando cantos do *Rami*. Pode perguntar do irmão do Zé (marido da Huaido), o Deusdete, ele também escutou. O Evilázio (irmão de Zé) está para contar a história.

[Huaido] O Louro (*carihua*), que morava no Juruapuca, teve que sair de lá porque a mulher só vivia assombrada. Abandonaram. Eles contam que ouviam conversa ao redor da casa, perto da parede, jogava pedra. A mulher ficava doida, tiveram que sair.

[Tone] Eu falei no dia que eu fui a casa dele, eu falei:

- Seu Louro, se você quiser tua mulher viva sai do Juruapuca e deixa pra nós. Pelo menos nós cuidamos das plantas que tem lá.

Ele disse:

- Eu vou matar tudo.

Eu disse:

- Tá bom, vá lá!

Pajé também está vivo para contar a história. O Louro foi lá e meteu a roçadeira. Matou tudinho, tudinho (as plantas). Sim, ele passou a roçadeira também no nosso *rami*. A mulher dele ficou doida mesmo. Foi pro médico, e não dava era nada (fazia exame e não descobria a doença). Até hoje ainda ela é doente. Deoclésio que é rezador, disse que rezou, e viu que se ela voltasse para lá eles (o *rami*) iriam sumir com ela. O Louro ficou doido e tocou fogo na casa dele mesmo, nem arrancou (nem aproveitou o material).

Os *dsoppineje* (pajés Kulina) que vão falar com eles (*rami*) dizem que eles só querem Madija lá. Não querem *carihua*, não! Os *dsoppineje* contaram que ele (*rami*) tem quatro braços: um aqui, outro aqui, dois olhos pra cá e outro pra cá, dois olhos na frente e dois atrás. Dseca (pajé) disse que ele é feio.

[Eu] Que Dseca, Dseca professor?

[Tone] Sim. Dseca não tem vergonha não! Ele conta mesmo. Ele disse, no dia que nós fomos pescar. Ele disse que tinha uma cabeça torada (cortada) bem aqui (no pescoço). Só a cabeça falando com ele, que ele ficou com medo. Eu disse:

- Tu tá mentindo.

Ele disse:

- Se tu fosse *dsoppineje* (pajé) eu ia te levar pra ver, tá bem ali, cabeça falando sozinha.

Por isso que se eu me tornasse pajé, lá pelo Jutai (iniciado na aldeia Batedor, no rio Jutai) ia dizer pra eles (*rami*) dar paulada em *carihua* que entrasse no Juruapuca. Ia fazer eles ficar doido. Isso é coisa do *rami* mesmo, querer que o cara fique doido.

[Eu] Quem plantou o *rami* no Juruapuca?

[Tone] Foi o pai do Joressi, Omada (cidade de Juruá, outubro de 2016).

Essa conversa aconteceu na casa da Huaido depois que eu contei para os Kulina algo estranho que tinha acontecido com minha filha. Manuela apresentou diarreia, vômito e febre logo que eu retornei da viagem à cidade de Juruá (dezembro de 2015). Levei-a ao médico que classificou a doença como uma virose. Contudo, Manuela esteve muito mal e ficou hospitalizada por três dias. Eu – revendo as roupas que havia levado para a cidade de Juruá – encontrei (no bolso de uma bermuda) uma folha do arbusto *rami* que os Kulina me deram. Lembrei que os Kulina tinham me falado que o *rami* não gosta de criança (“a pessoa que tem filho pequeno não pode cultivar *rami* em casa”). Logo me liberei da folha e a joguei em uma floresta, perto da minha casa, em Manaus. No outro dia Manuela saiu do hospital. Contei tudo para os Kulina que classificaram a “doença” como ação do *rami* (“Te falei! Ele não gosta de criança”). Foi nesse contexto que iniciamos a conversa detalhada sobre as ações do *rami* como protetor e guardião do território Juruapuca. Percebi que os Kulina passaram a me contar a forma como o *rami* interage com eles (e age) a partir do momento que lhes contei como fui afetada pelos poderes do mesmo.

Logo me lembrei de Favret-Saada que ao “ser afetada” viu transformada a qualidade de comunicação com seus interlocutores. Pois para esta pesquisadora a maneira como as coisas são ditas pelas pessoas é tão importante quanto o funcionamento da máquina política. “Ser afetado” é vivenciar a maneira nativa, é ser perseguido pela ideia do outro. Entender “o outro”, para a autora, é experimentar, é deixar afetar-se ([1977] 2007: 465):

Pois então, eles falaram disso comigo somente quando pensaram que eu tinha sido ‘pega’ pela feitiçaria, quer dizer, quando reações que escapavam ao meu controle lhes mostraram que estava afetada pelos efeitos reais – frequentemente devastadores – de tais falas e de tais atos rituais (FAVRET-SAADA [1990] 2005: 157).

Uma pessoa chegando ao território Juruapuca, ao avistar algumas palmeiras de açaí e capoeiras recentes, poderá identificar o local como território não indígena. Mas um Kulina é capaz de identificar, em toda aquela floresta e capoeiras: plantas de pomar, cemitérios (onde estão sepultados seus avós e pais), roçados antigos, e principalmente, o local onde está plantado o *rami*. Os Kulina são capazes de identificar todos os que foram plantados no local (*ppanade* significa plantar e também sepultar, em língua Kulina): pessoas, plantas e extra-humanos. Nesse sentido é importante perceber como a memória constrói o espaço e o tempo⁸⁴. Uma memória que é individual, mas é ao mesmo tempo coletiva, e diferente da memória oficial do Estado e de seus agentes. Os Kulina retornam ao tempo de seu avô para legitimar ou buscar explicações para os desafios e questionamentos que são colocados hoje. O *rami*, como planta, traz a “temporalidade de parentesco”⁸⁵, pois os Kulina são capazes de identificar quem plantou (foi o avô ou o pai de Fulano). E conectam o tempo antigo – o tempo do avô – com o tempo atual, e desta forma estabelecem vínculo com o território, que fica impregnado de carga afetiva. Quer dizer, os vínculos, as histórias de vida e os seres extra-humanos, demarcam território⁸⁶. Um território no qual o *rami* e o cemitério constituem um grande roçado.

No dia 01 de outubro de 2016 fomos passar o dia no Juruapuca: eu, a família de Jodsino, a família Huadsorini, a família da Ibora e a família do Isamani. A viagem foi realizada usando um motor rabeta. Como estava no verão, a boca do lago Juruapuca estava seca e a correnteza muito forte. Os homens foram de canoa e nós, mulheres e crianças, fomos caminhando pelas margens do cano, no meio do capim-canarana. Ao chegarmos mais perto do lago retornamos a canoa. Depois Jodsino nos deixou às margens do igarapé Branco. Os ho-

⁸⁴ Schiel (2004) ao desenvolver uma investigação sobre o passado, a memória e a história do povo Apurinã – a través de narrativas orais – percebeu como esse ato implica a existência de uma noção de um tempo passado que tem importância política atualmente. A pesquisadora concluiu que a memória, que se constrói no espaço, era algo constante em todas as histórias: “O passado se conta com referências a outros espaços. As colocações, os caminhos, as árvores, trazem a marca do que já foi” (SCHIEL 2004:158).

⁸⁵ Referências a partir de anotações feitas por mim durante seminário ministrado por Joana Cabral de Oliveira: “Temporalidades vegetais”, NEAI (Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena), PPGAS/UFAM, 20 de maio de 2016.

“Esse singelo episódio mostra não só o afeto em relação a alguns cultivares, como também as relações de parentesco que se depositam nesses espécimes - afinal aquele pé de algodão *tapupura* havia sido um presente materno” (CABRAL DE OLIVEIRA 2016: 119).

⁸⁶ “Contar dos Makonawa é reconstruir a memória do Cujubim, da sua moradia, em função do conflito presente e afirmando a presença indígena. A presença dos Makonawa se percebe através das fruteiras, - açaizeiro, pupunheira, mangueira, etc. – que Pedro Rafael me contou terem sido plantadas por eles, e das almas, ‘curupiras’, insistiram muito tempo em assombrar. Foi Palmira, mãe de Antônia, mulher de Chicão, que ‘ajeitou’ o lugar. Ainda que não trabalhe ‘chupando’ as pedras de doenças, Palmira trabalha em sonho. Ajeitar lugares assombrados é uma das coisas importantes que um pajé tem que fazer” (SCHIEL 2004: 319).

mens foram pescar no lago Juruapuca e nós ficamos conversando. Foi lá que Assarina⁸⁷ contou para seus filhos e netos as histórias antigas do lugar, como, por exemplo, quando a onça atacou Dsomami: uma onça que tinha olhos de fogo e parecia um *tocorime*. Contou também quando os Kulina moravam lá e trabalhavam extraindo madeiras para o não índio Citone.

Logo depois os homens retornaram com os peixes e continuamos a viagem. Paramos no local onde havia a antiga aldeia Juruapuca. Jodsino me mostrou com clareza e entusiasmo o local do terreiro, das casas e dos roçados (registrei esse momento com vídeos e fotos). Entre as plantações ele identificou arbustos de cuia e de urucum, plantados por seu pai. Percebi que no local há muitas palmeiras de açai e de pupunha. Perguntei a Jodsino se eram plantações deles, ele disse que eram plantação dos brancos que haviam morado no local (depois que eles saíram). Somente depois concluí que o motivo da viagem ao Juruapuca, naquele dia, era para Jodsino me apresentar o território.

[Jodsino] (apontando) Por aqui tinha casa e por aqui também. Mais à frente estava o local de trabalho, a casa de farinha do Dorome.

[Eu] Dorome também morou aqui?

[Jodsino] Sim, ele morou. Pra ali ficava a casa do Dorome, do Manezin (Jodso) e do Dsomami. Morava todo mundo aqui. Do outro lado desse igarapé aqui, tem uma capoeira muito grande, um roçado velho dos *madijadeni* (do pessoal).

[Eu] Aonde está o cemitério dos Madija?

[Jodsino] Pra lá, mais longe, lá para o outro lado, mais longe da aldeia.

[Eu] Quem foi enterrado aqui?

[Jodsino] Aqui está enterrado o velho Toquiha⁸⁸. Você sabe quem era ele?

[Eu] Eu não!

[Assarina] Filho, olha se não tem fruto de tucumã no chão.

[Jodsino] Antônio José (do CIMI) conhecia ele.

[Assarina] Amohua⁸⁹, mais lá na frente tem o roçado velho dos Madija (do pessoal). (Assarina apontando).

⁸⁷ Assarina Kulina ficou órfã quando era criança. Ela e seus dois irmãos Jinasso e Samoja (falecido) são filhos adotivos de Dsomami. Assarina exerce grande liderança na TI Kumaru, na cidade de Juruá e no território Juruapuca.

⁸⁸ No cemitério do Juruapuca estão sepultados o pai do Sajini (Toquiha), o filho do Nomiha, o filho do Cobi, o filho da Joriha e o filho da Caido. O cemitério está localizado em um local da floresta, com muitas árvores, mas os Kulina sabem identificar.

⁸⁹ Amohua é o nome que os Kulina me deram em 1996 e que permanece até hoje. Muitos não sabem meu nome em português. Com este nome, Amohua, acabei ficando conhecida por outros povos indígenas na região do Baixo Juruá (por exemplo, para os Katukina no rio Biá-Jutaí-AM, também sou Amohua).

[Eu] O pai do Rohuidsi foi enterrado aqui?

[Assarina] O pai do Rohuidsi? Não, ele morreu afogado, em Itamarati.

[Jodsino] Amohua, aqui ficava o grande terreiro da aldeia.

[Jodsino] Aqui, próximo ao terreiro, moravam Daora, Najora, e o pai do Najora, o Equeno. As casas iam até mais na frente. Eram bem vinte casas.

[Eu] Quem foi primeiro para o Cumaru, foi Dorome?

[Jodsino] Sim, ele foi para o Cumaru e papai ficou ainda aqui, parece que 1988 até 1990. E eu fui para o Rio Branco, com Antonio José, no curso do CIMI. Aqui tinha um terreiro muito grande.

[Eu] E aquele pé de urucum? É plantação de *carihua* ou de Madija?

[Jodsino] Não é plantação de *carihua*. É plantação de Madija, plantação antiga de Madija.

[Jodsino] Amohua, olha pra cá. Estes pés de bacaba são de Madija. Aqui tinha casa. Madija fazia vinho-suco de bacaba, jogava os caroços para cá e nasceram. As palmeiras de açaí não são plantações de Madija, são plantações de *carihua*. Bacaba do pai do Rohuidsi, do Majora. Mas ali ficava a casa do Rohuidsi, ta vendo? A casa de farinha deles ficava mais pra lá.

[Eu] Há frutos de urucum?

[Jodsineia] Tem sim!

[Jodsino] Vai colher! (Transcrição do vídeo, Juruapuca, outubro de 2016).



Figura 12 – Jodsino Kulina. Juruapuca, 2016

Para Bartolomé os novos confrontos entre Estado e “povos originários” têm bases na conceitualização diversa dos espaços. O território é classificado como domínio e como meio de produção, para os estados nacionais. No entanto, para os “povos originários” o território possui distintas classificações; os espaços são caminhos, locais de trabalho, locais de residência, ou locais onde estão os mortos. É dessa forma que o território étnico se configura como uma geografia mítica⁹⁰. Isso ficou claro durante a visita ao Juruapuca. Na ocasião Jodsino nos contou a história da origem de algumas variedades de plantas cultivadas no roçado⁹¹.

[Jodsino] Quando eu tinha sete anos meu pai contava histórias antigas e eu aprendia. Ele contava até onze da noite. Quando era três da manhã ele acordava e começava a contar de novo até amanhecer. Eu tenho histórias na minha cabeça que aprendi de meu pai.

[Assarina] Agora o Jodsino está contando histórias de noite.

[Jodsino] Vou contar história antiga dos primeiros roçados (ou de onde vieram as plantas), a história da primeira macaxeira.

(Jodsino deixou de falar em português e começou a falar somente em Kulina)

[Jodsino]

Huidsajacca huima

Maittaccadsama pohopa nami, bodicca poho.

Bama mitta tocomacosani nade. Bama dsoppineje.

Tohuairo pohope, nami bodicca poho nade.

Dsoppineje aje cassihuaja, cassihuja, cassihuaja nami bodi tojajari. Canidsape poho edeni ajimanehe ccanijaro nade. Tohuairo poho, ajimanani. Abi atti, qqui, poho.

Neraha tattidsape anini. ajidsape nohuerani. Poho jaboni moppo. Ajimanani.

Maidsocape denima. Napijaro aji neraha jabono ajimanani nade.

Ssina nami bodicca.

⁹⁰ Referências tomadas a partir de anotações feitas por mim no “Colóquio saberes e ciência plural: Pluralismo e interculturalidad, las territorialidades confrontadas en America Latina”, Dr. Miguel Alberto Bartolomé (Instituto Nacional de Antropología e História – INAH-Oxaca-México), INCT Brasil Plural/PPGAS/UFAM, 24 a 26 de novembro de 2014.

⁹¹ Apesar de usar a expressão: “história da origem de algumas variedades de plantas” a inclusão dessa narrativa, nesse momento, tem a intenção de apresentar: “[...] uma tentativa de reflexão do nativo sobre seu próprio universo” em um momento de retomada de um território (PACHECO DE OLIVEIRA 1988: 107).

Tohuairo poho nami bodicca najaro nade. Tocarime onini.
 Inacajijaro ajijaro pohope tohuairo poho deja najari nadeja.
 Badocca poho aji.
 Jadani naqui.
 Issini, canorara naqui namibodicca.
 Issini e canorara são do nami bodi. Issini nohue, canorara nohueraha.
 Tocarime, dsoppineje pohua huidsajara tabota tabotanajari.
 Tomaittani Bama iccanajaro nade.
 Huattitajari nade ajimanajaro ticca jimanani nitide, bononi bicatani appaiani dainani. Dsoppineje appa.
 Ohuadsa ppatodsani huajine, ajimanani, anini nitide? Anini. Idsamassa joppacajonani huajine.
 Manaco tomaittanipe dsoppinejedsa huaitajari. Ajijaro paje.
 Pohua cajonani ahuanani. Issini nemani ccajona. Ppaidsajaro.
 Onihi anini nitide, jadani? Canorara nitideja. Canorara huahuanani ajimanaha. Bama cainajaro canorara ssajaissi ssajitajaro.
 Nidsa carihuacca aje: ossara, banana prata, bare, maccoco.
 Ajijarope naimibodicca tocorime toccamacossani najaro.
 Maittaccadsamacca huima nahui nade.
 Majonana aje abari nade. Majonana carihuacca. Majonana quiriro nami bodicca.
 Dsahui, dsahui najaro. Majonana carihuacca jicajerahui. Majonana quiriro dsahui dsahui madijadeniccape.
 Maidsoca naqui carihuacca. Maittaccadsama nohuerani paridsa. Poho ppejene nani.
 Bija dsarahua, dsamacca. Naturalcca bija.
 [Assarina] Anide, Amohua. Gaviazinhodsape anide. Ijipade. Edeni pina bija, pina bija plantado. Cahuarini bicatade. Pina cahuarini abadsa tijipani.
 [Jodsino] Podsanani mamoredsa bica. Cahuarini bica.
 Badocca poho rabo ajimanani, ppainajaro, morotajaro.
 Simaca edeni ahuanade, madija mattaicadsamacca jijipa, cahuari, ppodsanani danneraha. Ajidsape nohuerani, tattinidsape anini tohui. Gaviazinhodsape anini, abadsape ojipani.
 Maittaccadsama nohuerani jadani, namibodicca.
 Jarissi naqui nami bodicca.
 Dsoppinenje nani bacco, huatti, pohuadsa ohaha nani da, eccamaccossani, huidsajadsa ppainajaro. Huada ssihuaja, tomaittani tocorime huatti temaccossani, jaressi ecamaccossani.

Canorara ecamaccossani. Ssina manaco. Ssina ajimanani, jojo bedidsa, da toccanidsa, cacamacossani.

Tapa naqui anini madijadenicca tapa. Potatade nocco. Dacotade madijadenicca tapa. Ajidsape nohuerani tapa. Carihuacca tapa anihui. Tattinidsa aninhui madijadenicca tapa.

Maittaccadsamacca huima anini sibatade.

Abipa boronidsa, ejedeni jatadsa juruapucadsa huati huati nana nade: ohua, Rohuidsi, badsima, imejocohi ejedeni jataji boronidsa huati huatinana nade. Huati nahui ajimanadsa comessa neraha pina onze jana huadahui tohui, dsome (Conversa com Jodsino e Assarina, Juruapuca outubro 2016)..

[Tradução]⁹²

História do roçado

Antigamente a macaxeira veio de debaixo do chão (*nami bodi*, patamar subterrâneo)⁹³. Bama desceu para comprar (ou para pedir). Bama era pajé.

A macaxeira era do inhambu, que cultivava macaxeira no *nami bodi* (patamar subterrâneo).

O pajé ficou lá embaixo até amanhecer. Ficou outro amanhecer, outro amanhecer (três dias). Quando ele voltou, ele trouxe um pedaço de maniva desse tamanho (mostrando tamanho do pedaço com as mãos). A macaxeira cultivada pelo inhambu era desse tamanho. Meu pai falou:

- Olha, macaxeira!

Aqui não tem essa variedade de macaxeira, mas os Madija lá de cima (Alto rio Juruá) ainda cultivam. Essa macaxeira tem a raiz bem branca. A mandioca veio depois. A raiz dessa macaxeira cresce muito. O rapé veio (é) do *nami bodi* (patamar subterrâneo). Inhambu cultivava macaxeira no *nami bodi* (patamar subterrâneo). Esse é o nome do *tocorime* (ser que habita o patamar subterrâneo). *Tohuairo* (forma de inhambu) é nome do *tocorime* que mora no *nami bodi*. Quando o pajé veio de lá debaixo, ele trouxe para nós essa macaxeira, que é cultivada pelo *Tohuairo*. O tipo de macaxeira que conhecemos como macaxeira de veado é daqui de cima, ou daqui de fora. Assim também (acontece com) as bananas. *Issini* e *canorara* (variedades

⁹² Tradução feita por mim.

⁹³ Plataforma subterrânea que compõe o cosmos, ou: "Below the palpable earth known to all humans lies the world called *nami budi* is literally 'underground.' The *nami budi* is nearly identical to the know earth, composed of forest, rivers, animals, and villages, it is the realm of the dead and the not-yet-born, which form part of the general class of spirits known as *tokorime*, spirits who live in a manner similar to that of terrestrial humans and animals" (POLLOCK 1985: 49).

de bananas cultivadas pelos Kulina⁹⁴) são do *nami bodi*. Não tínhamos (não cultivávamos) *issini* e nem *canorara*. O *tocorime* e o pajé Bama trabalharam e fizeram um roçado no *nami bodi*. A tardezinha o pajé Bama voltou. Então ele falou:

- O fruto-banana parece gostoso, acho que dá para comer.

O pajé comeu. E pediu:

- Eu quero essa banana para plantar. Uma muda de banana assim. Será que tem?

- Sim, tem. Amanhã você vem buscar.

Em contrapartida, à tarde o *tocorime* chamou o pajé:

- Aqui está (a muda de banana).

Quando o pajé voltou nos trouxe a muda de banana. Trouxe uma muda de banana *issini* desse tamanho (fazendo gesto com as mãos) para plantar. Nós plantamos (ou nós passamos a cultivar).

- Há outro tipo de banana que veio do *nami bodi*? (Ele pergunta e ele mesmo responde)

- Sim, há outra variedade de banana que veio do *nami bodi*: a *canorara*. Sobre ela vou falar.

Bama trouxe a (variedade) *canorara*. Espera! As variedades de banana dos *carihua* são: *ossara*, banana prata, banana comprida e banana vermelha. As outras variedades de banana são dos *tocorime*, eram cultivadas lá embaixo (*nami bodi*) e agora subiram (são cultivadas nesse patamar). São assim as histórias antigas.

A cana de açúcar é daqui de cima. A cana de açúcar é dos *carihua*. Mas a cana de açúcar que chamamos de *quiriro* é do *nami bodi*. Ela é listrada, malhada, tem pinta. Os *carihua* possuem muitas variedades de cana de açúcar. A cana de açúcar *quiriro*, dos *Madija*, é bem malhada (listrada ou com pinta)⁹⁵. A mandioca também é um cultivo dos *carihua*. Antigamente não existia farinha. Havia caçuma de macaxeira. O cará *dsarahua* é da floresta. É um cará natural.

[Assarina] Tem esse cará na aldeia Gaviaozinho. Nós comemos esse cará quando estávamos na aldeia Gaviaozinho. A planta dele parece a planta de cará plantado. Quando a gente cozinha ele fica gostoso. É bom para comer com peixe.

[Jodsino] Cozinha o cará. E é muito bom para comer com matrinxã assado.

A macaxeira de veado tem uma raiz desse tamanho (fazendo gesto com as mãos). *Simaca* é outra variedade de macaxeira antiga dos *Madija*. É boa para comer cozi-

⁹⁴ Preferi conservar o nome das variedades de macaxeira, banana, batata, abacaxi... Por não ter feito um trabalho de identificação das mesmas.

⁹⁵ Eu nunca vi essa variedade de cana de açúcar. Para traduzir essa frase contei com a ajuda de Sorivan Kulina e Huaido Kulina, via *whastApp*.

da, não dá para comê-la assada. Aqui não tem. No Alto rio Juruá tem. Na aldeia Gaviãozinho tem, foi lá que eu comi com peixe.

Antigamente não existiam bananas, elas estavam (são) no *nami bodi*. A batata também é do *nami bodi*. O pajé chegou lá embaixo e falou. O pajé pediu ao *tocorime* a batata. Passou um dia, amanheceu. Eles (*tocorime*) deram batata para o pajé, então ele subiu com a batata e a plantou no roçado. Banana da variedade *canorara* também veio de baixo (*nami bodi*) e subiu. O pajé deu rapé aos *tocorime* e em troca conseguiu as variedades de plantas do *nami bodi*. O pajé deu bastante rapé ao *tocorime* e por isso conseguiu as plantas. O milho também. Existe o milho dos Madija. O milho dos Madija tem caroço grande e é muito mole para cozinhar, e para comer o milho. Aqui não tem milho dos Madija (ou não temos sementes do milho dos Madija na região do Baixo rio Juruá). Aqui só tem milho de *carihua*. No Alto Juruá tem milho de Madija.

Há muitas histórias antigas. Meu pai contava todas essas histórias quando morávamos na aldeia Juruapuca e éramos crianças: eu e Rohuidsi, todos. Os adultos e as crianças sentavam no terreiro e ficavam ouvindo histórias antigas. Os velhos começavam a contar histórias à tardezinha. Eles só paravam de contar histórias por volta das onze horas da noite, quando íamos dormir.



Figura 13 – Assarina, Ibora e as crianças. Juruapuca, 2016

Nessa grande narrativa – que versa sobre o surgimento de algumas variedades de plantas cultivadas pelos Kulina – podemos observar como os Kulina ressignificam aspectos culturais como formas de enfrentar o processo de territorialização atual. Podemos observar também a importância dos pajés, o aprendizado e o ensinamento das histórias antigas.

Nesse processo de reocupação do território Juruapuca, os Kulina solicitaram a minha contribuição. Acreditam que eu possa mediar uma relação mais diplomática com o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio e os moradores da RESEX Baixo rio Juruá na busca de empreender uma gestão compartilhada do território. Eles solicitaram também acesso a papéis (relatórios e projetos) e fotos que comprovem que aquele território é deles: que eles já moravam no Juruapuca antes da criação da RESEX Baixo rio Juruá. Assim, com apoio da equipe do CIMI-Tefé, empreendi uma pesquisa nos documentos antigos que constam nos arquivos do CIMI.

[Tone] No CIMI tem fita (gravação), mas tem que ajeitar. Tá lá em Tefé. Tem que limpar. Fita que tem um grande *ajie* (ritual-festa) que aconteceu logo no retorno de Dimodo do Gaviazinho.

[Jodsino] Tem filme do Juruapuca também. Eu queria falar com o Antônio José, mas não consegui. Filme do Cumaru também tem.

[Tone] Quem lutou pela terra aqui, fez documento e mapa com Antônio José, foi o Namiha (Salin). Ele morreu em Manaus, envenenado. Pode ver esse documento antigo. O Jaci (aldeia) e o Juruapuca é nosso mesmo (cidade de Juruá, dezembro de 2015).

As narrativas a seguir não têm a função de registrar ou apontar a veracidade histórica das narrativas contadas pelos Kulina. Mas constituem outra forma de discurso que aborda a relação histórica de pertença do território Juruapuca aos Kulina. A narrativa não partirá de relatos orais, mas de registros escritos feitos pelas equipes indigenistas do CIMI que trabalharam no local entre os anos de 1985 e 1990⁹⁶.

⁹⁶ Quando cheguei em 1996 para trabalhar com os Kulina eles não estavam mais morando no Juruapuca e eu tampouco conhecia o território. Contudo, sabia pelos relatos das equipes anteriores, e dos próprios Kulina, que os mesmos haviam morado no local.

Agradeço ao CIMI o acesso aos arquivos; a hospedagem, em Tefé; e o apoio logístico em algumas viagens às aldeias.

No documento que tem como título: “Relatório de Educação junto aos Kulina na região do Baixo Juruá, município de Caitaú, aldeia Vila Nova – Juruapuca (igarapé Grande), período: 1986 a 1989”, a equipe da pastoral indigenista (CIMI-Tefé) era formada por Antônio José Mota Bentes e Iza Maria Castro dos Santos⁹⁷. Eles relatam que foram convidados a trabalhar na Prelazia de Tefé em janeiro de 1985 e aceitaram o convite em fevereiro de 1985. Depois de fazerem visitas aos indígenas nos rios Japurá, Xeruã e em Uati-Paraná (Fonte Boa-AM) optaram por desenvolver um trabalho mais sistemático junto aos Kulina no Baixo Juruá: “Foi durante este primeiro contato que surgiu através do pedido dos próprios índios da aldeia de Juruapuca que começássemos o processo escolar na área” (BENTES e SANTOS 1990: 01). Nesse relatório a equipe indigenista deixa claro que o processo de educação escolar aconteceu apenas na aldeia do Juruapuca, mas ressaltam que na região do Baixo Juruá existem mais duas aldeias: aldeia Matatibem (no rio Eré, próximo a cidade de Carauari) e uma aldeia no igarapé da Macaca (atualmente TI Kumaru). A população total das três aldeias era de 287 pessoas, entre adultos e crianças.

Em um documento anterior, no qual a equipe indigenista registra aspectos socioculturais dos Kulina, relata como principal característica seus constantes deslocamentos: “Os Kulina aqui do Juruapuca, entre outros, são bastantes conhecidos pelos regionais e ribeirinhos, por percorrerem esta região em peregrinação de lugar em lugar. Entre Juruá e Jutáí estes índios percorrem e buscam uma forma de sobrevivência” (BENTES e SANTOS 1985a: s/p). Quando a equipe começou a trabalhar com os Kulina os mesmos estavam retornando ao local, pois anos antes haviam sido transferidos para o rio Andirá (território localizado acima da cidade de Juruá). A transferência trata-se de um acordo firmado entre a prefeitura de Juruá (antiga Caitaú) e a FUNAI. Esses órgãos respaldaram o acordo a partir dos problemas enfrentados pelos Kulina devido ao contato estreito com a população da cidade: prostituição e alcoolismo.

[Jodsino] FUNAI chegou e queria falar com o prefeito pra prefeito levar Madija lá para dentro do Andirá (igarapé). Levaram todos os Madija lá para dentro do Andirá.

Primeiro foi só a família do papai. Foi chegando, chegando, chegando... Madija com família todinha: Dorome, Majoro e Tomahua (pai do Joaquim). Toda família

⁹⁷ O relatório discorre sobre: histórico e localização da aldeia Juruapuca; utilização da língua materna na escola; metodologia de ensino; introdução do ensino de português; início do processo de aprendizagem de matemática; formação de professores indígenas; e situação geral da escola na aldeia Juruapuca.

dele já vai chegando. Primeiro chegou meu tio Majora (pai do Rohuidsi) e Equene. O Joji morreu lá no Requeque. Joji é irmão (ou primo paralelo) do Equene. Moravam lá todas essas famílias. Não tinha aldeia, não tinha nada, não tinha professor, não tinha FUNAI, não tem nada. Então chegou FUNAI aqui e conversou com papai e falou com o Raimundo Batalha, conseguiu motor (barco). Nome da FUNAI era José Nobre.

Ele levou Madija lá para o Andirá, quando fez um ano os Madija voltaram pra cá, pra Caitaú. Pegaram malária, tinha muita malária no Andirá, quase que o pessoal todo morre. FUNAI voltou de novo, pegaram um motor e levaram Madija daqui, lá para aldeia de novo. Madija fizeram canoa e já vieram baixando pra cá.

Andirá é muito longe. Sai daqui e tu dorme abaixo da boca do Andirá.

Lá é terra do indígena, tem placa ainda. Terra de *carihua* é só daqui pra baixo. Mas ninguém mora no Andirá. É muito longe. Tem placa aqui em baixo e tem placa lá em cima. Agora pra cá só o parente mora, o Ticuna (cidade de Juruá, dezembro de 2015).

Os Kulina permaneceram na aldeia, no rio Andirá, cerca de dois a três anos. Contudo, em outubro de 1985, existiam 31 famílias Kulina morando no igarapé Grande (aldeia Juruapuca), totalizando 147 índios (BENTES e SANTOS 1985a: s/p).

Estes índios há muito tempo atrás viveram nas cabeceiras do igarapé Grande, mais tarde em decorrência do contato com os *kariú*, de Caitaú, mudaram-se para o rio Andirá (afluente do rio Juruá, acima de Caitaú) [...] e os constantes casos de malária e tuberculose fizeram com que eles se mudassem do Andirá e voltassem para o lugar de onde tinham partido. Hoje esses Kulina vivem aqui em Juruapuca, mas propriamente no Igarapé Grande. Outros por sua vez foram para o Macaco e no Vai-quem-quer (BENTES e SANTOS 1985a: s/p).

O objetivo do trabalho do CIMI, de 1985 a 1990, era a conquista da terra (levantamento fundiário da área onde os Kulina se encontravam; e discussão de um limite para uma proposta de área a ser demarcada); formação de lideranças; construção de escolas alternativas e alfabetização como instrumento de autodefesa. Contudo, a equipe relata: “O álcool tem sido um problema de toda a aldeia. Os comerciantes de Caitaú fornecem bebidas alcoólicas para os índios em troca de galinhas, carne de caça, peixe, paneiro, etc.” (BENTES e SANTOS 1985a: s/p).

Em 1985 havia, na aldeia Juruapuca, sete a oito roçados. E os Kulina pescavam no igarapé Grande e do lago Juruapuca (matrinxã, piranha, piaú, pirapitinga, surubim, pacu, pirarucu e bodó). Trabalhavam na extração de látex (no inverno e no verão) que era vendido em

Caitaú (cidade de Juruá) para o patrão Antonio Napoleão (a seis mil cruzeiros o quilo). A equipe indigenista salienta ainda que na área do Juruapuca havia sempre presença de madeireiros. A frequência maior era do madeireiro Citone Medeiros: “[...] que há vários anos tira madeira desta região utilizando a mão de obra dos índios” (BENTES e SANTOS 1985b: s/p).

No ano de 1985 a escola da aldeia Juruapuca era de palha e paxiúba, construída pelos próprios indígenas. Mas os Kulina tiveram uma escola construída pela prefeitura na aldeia Andirá. A escola na aldeia Andirá funcionou por três meses com aulas ministradas por uma professora não índia, porém, como a desistência da professora, a escola deixou de funcionar (BENTES e SANTOS 1985b: s/p).

Em um levantamento demográfico, realizado em 1985, a equipe indigenista constata que a aldeia Juruapuca possui 31 famílias e 149 pessoas. E descreve com maior precisão a localização das aldeias Kulina, no baixo rio Juruá:

Os grupos de Kulina do qual nos referimos estão localizados no percurso do Baixo Juruá, mais propriamente em seus afluentes. Um dos grupos do Juruá está localizado no afluente de nome Juruapuca. Outro grupo Kulina está localizado mais abaixo no Juruá numa colocação de nome Vai-quem-quer. Ainda no Juruá, mais abaixo do Vai-quem-quer, encontra-se outro grupo de Kulina localizados num seringal de nome “Cumaru” dentro de um igarapé de nome Macaco. A outra parte dos Kulina está localizada de modo dispersa nas confluências do rio Jutáí. Estes grupos que nos referimos denominam-se “*biro madija*”⁹⁸, gente dos tucanos (tucano é um pássaro da região⁹⁹) (BENTES e SANTOS 1985b: s/p).

Em uma proposta de projeto a equipe indigenista descreve a situação da terra. Ressalta a existência de conflitos fundiários e as “constantes migrações” dos Kulina. Estas migrações seriam decorrentes de “conflitos entre brancos e índios”, ou entre os próprios índios:

Em decorrência desse fato os índios são praticamente odiados em toda a região. São tidos como os piores dentre todas as nações indígenas – mal caráter, ladrão, preguiçoso, valente traiçoeiro e outras acusações são comuns na boca de seringalistas, polítics e mesmo ribeirinhos, quando se referem aos índios (BENTES e SANTOS 1985b: s/p).

Em maio de 1989, aconteceu um evento que acabou desencadeando uma série de conflitos que degastou a organização interna da aldeia Juruapuca e conseqüentemente provocou uma grande dispersão: dois Kulina foram feridos gravemente e tiveram que ser encaminhados para tratamento em Tefé. As pessoas envolvidas no conflito estavam embriagadas. As

⁹⁸ Aqui aparece referência aos *biro madija* (tucano *madija*).

⁹⁹ Observação feita pelos autores.

mesmas haviam consumido bebida alcoólica ao participarem da festa do santo na cidade de Caitaú-Juruá. Em decorrência desse conflito, algumas famílias se mudaram para a aldeia Cumaru (igarapé da Macaca-TI Kumaru)¹⁰⁰. Para a equipe indigenista os conflitos e rupturas, na organização interna da aldeia, se acentuaram com a presença de uma base de pesquisa da Petrobras próximo à aldeia Juruapuca:

Da última vez, por exemplo, em que a empresa esteve na área o descaso aos índios chegou ao ponto de a empresa fazer até pista de pouso ao lado da aldeia, permitindo um relacionamento direto entre os índios e os peões, onde o problema maior é a prostituição das índias, a introdução de mais álcool na aldeia e o pior de tudo, a contaminação aos índios de doenças altamente transmissíveis (BENTES e SANTOS 1989: 06).

No relatório de atividades desenvolvidas na aldeia Juruapuca, em dezembro de 1989, a equipe descreve a situação dos Kulina e a possibilidade de “subida” (deslocamento) de 14 famílias da aldeia Juruapuca para a aldeia Matatibem (no rio Eré) (BENTES e SANTOS 1990b)¹⁰¹. Os Kulina sugeriram que a equipe indigenista se deslocasse com eles (ao Eré) para continuar os trabalhos de educação escolar. Além disso, a equipe ressalta que a prostituição e a mistura dos Kulina com os brancos têm intensificado. No novo levantamento populacional, realizado no segundo semestre de 1989, a equipe indigenista registra apenas a presença de seis famílias (36 pessoas) na aldeia Juruapuca¹⁰². Por fim, constata-se que houve um grande deslocamento de famílias após o conflito no qual dois Kulina ficaram gravemente feridos o que, agregados com vários outros fatores (como a presença da Petrobras na área), acabou provocando um esvaziamento populacional da aldeia Juruapuca.

Em registros mais antigos é possível identificarmos a presença Kulina, na região do Baixo rio Juruá, na época auge da exploração da borracha, em torno de 1880. Tastevin em seus escritos sobre a compra e venda de seringais, registra a presença de Kulina (“Colinas”) no igarapé da Macaca (igarapé que está atualmente localizado dentro da TI Kumaru) e no se-

¹⁰⁰ A população da aldeia Cumaru aumentou: 125 pessoas (27 famílias) (BENTES e SANTOS 1989: 04).

¹⁰¹ A equipe continua registrando o aumento da população da aldeia Cumaru. Em setembro de 1989 a referida aldeia chegou a possuir 157 pessoas (BENTES e SANTOS 1990b: s/p).

¹⁰² Transcrevi as listas com os levantamentos demográficos da aldeia Juruapuca. As mesmas trazem os nomes das pessoas que moravam no local (as listas constam no anexo desta tese). Pessoas que moravam na aldeia Juruapuca, em 1989, e recentemente retornaram ao local: Jodsino, Assarina, Ibora, Aquiridso, Tone, Simae, Assico, Huaido, Dsihuini e Huadsorini.

ringal Juruapuca (território Juruapuca, localizado à jusante da atual cidade de Juruá-AM) (TASTEVIN 1982: 3-2; 32 *apud* FAULHABER 1994: 07).

Através da análise das narrativas e dos registros escritos é possível perceber o confronto de diferentes concepções de território. Na verdade uma sobreposição de territorialidades, na qual os Kulina representam a parte menos ouvida na implantação das políticas públicas. Nesse sentido Alban Bensa – ao refletir a relação entre as elites e a população local de Paris – apresenta um exemplo que se aplica à forma como foi concebida a RESEX Baixo Juruá, sem a participação dos Kulina:

Por ejemplo, los proyectos relativos a la protección del patrimonio cultural, de montañas, litorales, ríos, son frecuentemente dispositivos de gran alambicamiento y basados en una concepción etérea de paisaje, y muy raramente toman en cuenta las prácticas efectivas de las poblaciones locales, agricultores, pescadores, etc. (BENSA [2010] 2015:61).

Bensa alerta ainda que a etnografia deve oferecer a possibilidade de escutar e fazer valer o ponto de vista legítimo, daqueles que são poucos consultados e ouvidos (BENSA[2010] 2015: 61).

É possível destacar como o processo de territorialização acontece não apenas a partir da mão externa da instância política – que classifica indivíduos e grupos a limites geográficos determinados – mas também a forma como os Kulina repensam e formam uma coletividade étnica que se distingue das demais (PACHECO DE OLIVEIRA 2003). No qual falar do passado é uma forma de reconstruir o presente, e assim refazer o projeto político.

Essa linha de análise continua nos capítulos seguintes, nos quais busco estabelecer conexão entre história e memória, não a partir de uma visão historicista dos acontecimentos – que se desdobram progressivamente através do tempo – mas sim, como as imagens do passado, magicamente fortalecidas, irrompem em um momento de perigo (TAUSSIG [1987]1993:344-345). Quer dizer, como os Kulina associam de forma integrada – ações, narrativas e personagens – e constroem significados. A memória “[...] tecida pelos próprios atores sociais em diferentes situações, trazendo para seus novos usos muitos sentidos infusos em usos anteriores” (PACHECO DE OLIVEIRA 2016: 26).

Capítulo 4:

A dinâmica de morar no território Kumaru

Neste capítulo continuo a análise dos processos de territorialização a partir da concepção do rio Juruá como território Kulina. Este capítulo está organizado de modo diferente, o mesmo é composto de relatos longos a respeito de temas, como: usurpação do território; tutela; modelo histórico e atual de ocupação do território; políticas públicas e os desafios de proteção territorial. Enfim, trato da forma como as histórias ressignificam o território.

A questão latente que move este capítulo é a seguinte: por que muitos Kulina saem da TI Kumaru (regularizada) e vão ao outros territórios (como Juruapuca, Gaviãozinho e Ere)? A minha hipótese é a seguinte: ficamos intrigados com esse modo de agir dos Kulina porque nos acostumamos (naturalizamos) que pessoas e comunidades possuam um local fixo de moradia e possam ser definidas a partir de um território. Toda essa nossa visão está pautada em uma concepção de território como algo imutável, ou como propriedade, ou ainda como algo que gera riqueza. Os Kulina insistem em nos mostrar seu modo de ser e em nos propor outra relação com o território, outros jeitos de morar. Mesmo que isso muitas vezes custe à vida de muitos (em uma narrativa – no capítulo anterior – Tone Kulina falou: “Pode ser que morram alguns por aí”) ¹⁰³.

4.1. A memória é a vida no rio Juruá

[Jodsino] Primeiro o Antônio José chegou lá de Fonte Boa e entrou no Madija (foi até as aldeias onde moravam os Kulina). Ele que trouxe padre.

[Eu] Padre Dionísio?

[Jodsino] É. O Padre Dionísio e aquele outro. Aquele que é velhinho. Como é o nome do outro padre?

[Tone] Michel?

[Jodsino] É. Michel e o outro, Dom Mário, não é? Dom Mário?

[Eu] O que?

[Jodsino] O padre, Dom Mário!

[Eu] Sim, agora eu sei.

¹⁰³ Esse capítulo dialoga com a análise de Schiel (2004) na forma como o mesmo está organizado.

[Jodsino] Esse daí (Dom Mário), ele trouxe o CIMI pro Juruapuca.

[Eu] Sim. Antes Dom Mário era bispo da Prelazia de Tefé.

[Jodsino] Sim. Depois que eles entraram no meio, nós começamos a estudar na língua indígena. Até acho que 1988. Nós viajamos para Rio Branco, estudar a língua dos Madija¹⁰⁴. O CIMI estava quase que cinco anos por aí assim. Primeira aldeia Juruapuca. Não tinham feito o Cumaru ainda. Cumaru só existia uma casa. Primeiro era aqui, no Juruapuca, que tinha muita casa, parece que quarenta e cinco casas. Uma do lado da outra, né? Um terreiro muito grande.

[Eu] Quem foi o Madija que chegou primeiro para morar no Juruapuca?

[Jodsino] Primeiro chegou foi papai, Dimodo. Fizeram aldeia.

[Eu] Dimodo veio de onde?

[Jodsino] Veio lá do Ridodo. Ele vem de lá porque eles brigaram, e o pai dele (Omaco) morreu lá no Caruari. Ele (Omaco) veio de Manaus, trouxe panela, outras coisas, terçado. Ele queria fazer aldeia lá, no banho de Caruari. Muito Madija. Foi que começou briga, o pajé colocou feitiço pra ele (nele). Ele foi e caiu na água e morreu (afogado).

[Jodsino] Foi o Carlos (agente da FUNAI da época) o responsável daí de Caruari. Entregou pro papai pra tomar conta do negócio de tuxaua, né? Passaram anos. Queria ajeitar a aldeia.

[Eu] Espera, e o pessoal do Dorome?

[Jodsino] Estavam todos lá, em Caruari. O Dorome, Manezin, Majoro, o irmão do papai Najora, Equene, Dsono e Camaidso. Tudo família dele, estavam todos em Caruari. Depois brigaram com o pajé (que tinha jogado feitiço no Omaco). Eles vieram pra cá. Eles não quiseram mais voltar pra cima, por causa dos *dsoppineje* (pajé). Ele veio para cá. Chegaram aqui (na cidade), dormiram ali, numa casa de farinha que tinha nessa descida da fábrica de gelo. A cidade era pequena. O prefeito era Raimundo Batalha e deu terra pra ele. Primeiro Dimodo morava lá no igarapé Grande que o prefeito deu pra ele. Que fica ali pra cima, tem estrada pra lá. Lá mora *carihua* agora. Eu estava do tamanho do meu menino Jodsinei (cerca de 10 anos) quando meu pai chegou aqui, no Caitaú (antigo nome da cidade de Juruá). Moramos ali atrás (no igarapé Grande) quatro anos, e a FUNAI chegou. FUNAI chegou e queria falar com o prefeito pra prefeito levar Madija lá para dentro do Andirá,

¹⁰⁴ “Já neste ano de 1987, aconteceu de 05 a 10 de janeiro um encontro desse nível entre lideranças Kulina e Kanamari; estiveram presentes participando deste encontro três Kulina do Baixo Juruá, sendo dois líderes da aldeia Juruapuca e uma liderança da aldeia do Igarapé da Macaca” (BENTES e SANTOS 1989 s/p).

Observo que em 1987 já havia iniciado o processo de reocupação da TI Kumaru, na época o território era conhecido a partir do igarapé onde estava localizada a única aldeia: igarapé da Macaca.

como eu já te falei. Madija foi, mas voltou. Andirá é muito longe. Quando veio tudinho o prefeito Raimundo Batalha falou para o papai:

- Dimodo, se vocês não ficam no Andirá, então vão fazer aldeia lá no Juruapuca.

Depois que fizemos aldeia no Juruapuca, depois de um ano, chegou o Antônio José e a Iza, do CIMI. Fizemos casa deles no meio (da aldeia), de palha mesmo. Eles moravam com nós tudinho, moraram muitos anos. Dorome veio também morar aqui no Juruapuca e aqui se espalharam tudo. Dorome levou a turma dele lá pro Cumaru, ele estava também lá no rio Andirá.

Fizeram aldeia grande, só que o pessoal foi baixando, baixando pra cá (saindo da aldeia Andirá). Ficaram dois, ficou uma casa, do Omada. Você sabe quem é Omada?

[Eu] Não sei.

[Jodsino] O pai do Joressi. Ele ficou lá, ficou dois anos e depois ele veio pra cá (ficou no Andirá e depois veio).

Fizeram aldeia lá no igarapé da Macaca, no Cumaru (hoje TI Kumaru). FUNAI chegou e queria levar eles, do Juruapuca para o Cumaru, porque Dorome disse que lá tinha muito matrinxã, pirapitinga e pirarucu. Porque *carihua*, eles vem pra cá tudinho (os não indígenas vem pescar no Juruapuca).

FUNAI foi lá falar com prefeito, por isso fizeram a aldeia. O resto do pessoal, daqui do Juruapuca foi baixando pro Cumaru. Ficou só a turma do papai aqui. Camaidso, irmão dele, Najora, Equene, tudo baixou. Depois o Dimodo ficou velhinho, ficou doente e se mudou pra lá, pro Cumaru. Então vocês chegaram, naquele tempo (em 1996). Paroja, filha da Maria, morou lá no Andirá. Quando Antônio José foi embora, a outra Paroja veio pro lugar dele (Rosicley Soares, do CIMI). Quando Paroja chegou, Dimodo ainda morava no Juruapuca (início de 1990). Antes do Dimodo descer para o Cumaru, ele ainda subiu o Juruá.

[Tone] Ele foi até no Gaviãozinho ainda. A ideia dele era fazer aldeia onde tivesse muito peixe, matrinxã.

[Jodsino] Dimodo falou assim:

- Lá no Gaviãozinho, é terra do meu pai.

O pai dele “comprou”¹⁰⁵, aquele igarapé Gaviãozinho, das ariranhas. Ele queria ir pra lá. Passou uns tempos pra lá. Gaviãozinho fica acima de Itamarati. Mas tem Madija também lá, hoje têm sete casas.

¹⁰⁵ Em língua Kulina *mittade*: pedir ou comprar (a relação pode incluir o *manaco*-troca positiva ou negativa). Sobre o *manaco* Kulina, recomendo Altmann (2000) e Balestra (2018).

[Tone] A aldeia Gaviãozinho é a única terra de Madija que fica do lado direito de quem sobe o rio Juruá, as outras ficam toda a margem esquerda. Eu já fui lá. Madija não existe do outro lado do Juruá, só no Gaviãozinho que existe Madija. Eu já pesquisei isso tudinho. Não sei o que significa isso. Não sei se eles tinham medo de atravessar, ou se eles não tinham canoa. Não sei. Madija foi feito só nesse lado daqui: no Envira, no Tarauacá, no Acoraua; só tem Madija desse lado. No rio Jutai também só tem terra Kulina na margem direita de quem desce.

[Jodsino] Nós fomos para o Cumaru. Dividiram a aldeia. Nós ficamos no Mapiranga. Jodso (Curumim), ele foi lá para o Pau-Pixuna (igarapé). Jodso chegou ao Cumaru dando a volta pelo rio Jutai e pelo rio Solimões. Mataram um parente deles, lá no Gaviãozinho, por isso que eles também baixaram. Vararam lá pelo rio Jutai. Do Jutai vieram baixando até a boca do Jutai e chegaram a Fonte Boa. De Fonte Boa pra cá o pessoal daqui foi e encontrou com eles. Chegaram ao Cumaru. A turma do Jodso morou um tempo na aldeia Bugaio, junto com os Ticuna. O pessoal do Madahui (João Grande), o Docore, também morou lá.

[Tone] O apelido que deram para Madahui, no Bugaio, foi João Machado. Outro dia os Ticuna me perguntaram se o Machado estava vivo, eu disse que não conhecia não.

[Jodsino] Quando Dimodo foi para o Gaviãozinho ficaram morando no Juruapuca: Dsoho, Misso e Najora. Najora morreu, era filho do Equene.

[Tone] A filha de Dimodo morava em Carauari. Ela viu que no Eré tinha muito peixe, matrinxã. Ela veio de lá e disse que tinha muito matrinxã que até com terçado o cara cortava. O que o velho Dimodo fez? Fez a farinhada todinha e foi embora, pro Eré. Lá ele morou dois anos. *Dsahuida bono botenani* (quando ele saiu do Eré, a pupunha que ele plantou, já estava para dar fruto). Ele ficou com raiva que a filha dele tinha mentido, lá não tinha matrinxã. Desmanchou metade da roça, deixou a outra metade e foi para o Gaviãozinho. Lá no Gaviãozinho ele adoeceu, negócio de tuberculose. Ele já estava casado com a Simae.

Dorome ficou aqui, no Cumaru, porque a FUNAI já tinha chegado. Dorome soube que o irmão dele (Dimodo) estava pra morrer com essa tosse. Dorome foi buscar ele. Nesse tempo eu já estava grande. Eles fizeram um *ejete* (festa ritual) grande lá no Gaviãozinho, passaram o dia tudinho e a noite todinha, *seneniji* (dançando).

[Jodsino] Aqui no Juruapuca também fizeram *ajie* (festa ritual) grande, com *poho ppejene* (caçuma de macaxeira), *dsahuida ppajani* (caçuma de pupunha) e *aba* (peixe). E convidaram todo mundo pra cá, pro Juruapuca (cidade de Juruá, dezembro de 2015).

Jodsino e Tone são duas lideranças relacionadas de modo mais estreito com as pessoas que habitam a aldeia Mapiranga, a aldeia Boca do Jaci (Juruapuca), a atual aldeia Boca do Mapiranga e a cidade de Juruá.

Essa conversa obedece a uma sequência própria, em um vai-e-vem no qual não importa a ordem cronológica dos fatos, mas a importância atual dos eventos na vida das pessoas. Os narradores frisam a relação com o território Juruapuca, com o território Kumaru, e como essa relação se mistura com a trajetória de vida de todo o grupo familiar. Verifico como os Kulina atribuem um papel importante a chegada do CIMI, lembram inclusive os nomes das pessoas que faziam parte da primeira equipe. O evento marcante é a participação nos cursos de formação de professores Kulina, promovidos pelo CIMI, no estado do Acre (Rio Branco).

Um território guardado na memória e que faz parte do repertório de lugares visitados, é o território Gaviãozinho. O território Gaviãozinho está localizado acima da sede do município de Itamarati-AM. Na aldeia Gaviãozinho moram Anari, Nomija e Daora, que moravam na aldeia Mapiranga em 1998. De acordo com Jodsino, a aldeia Gaviãozinho possui sete casas. No cemitério local os Kulina identificam quinze pessoas sepultadas que são seus parentes diretos e que já moraram na aldeia Mapiranga. Gaviãozinho é a terra que o avô de Jodsino comprou das ariranhas¹⁰⁶. A relação com o território começa a partir de uma troca estabelecida entre o avô de Jodsino, que era pajé, com as ariranhas, ser não humano. É essa relação que importa aos Kulina, mais do que a demarcação dos órgãos oficiais do Estado. Cuidar ou abandonar essa terra impõe punições de outra ordem¹⁰⁷: Gaviãozinho é um território que congrega uma enorme carga afetiva (terra do avô) e simbólica (antiga terra das ariranhas: território que mistura tempo mítico com tempo atual; história antiga com história atual).

¹⁰⁶ Para os Kulina, a relação com as ariranhas vem desde a origem da humanidade. Os Kulina narram que depois que o ser humano foi criado, aprendeu a “fazer amor”. Então, as mulheres colocaram pintura no corpo e foram tomar banho. Chegando ao igarapé, as mulheres pediram peixe às ariranhas em troca de sexo. Os homens (maridos) surpreenderam suas esposas no ato de infidelidade e resolveram fazer sexo com elas. Contudo, antes do ato sexual, sopraram grandes quantidades de rapé nas narinas das mulheres. Ao término, mulheres e homens foram transformados em queixadas. As mulheres velhas foram transformadas em tamanduás; as crianças em pombas; e os xamãs em urubus. Alguns homens foram transformados em macacos, outros em veados, antas e caititus (LORRAIN 1994: 31).

¹⁰⁷ De acordo com Barabas, para acessarmos a geografia simbólica de um grupo étnico devemos estar atentos à cosmologia, os ritos e os mitos. Para traçarmos o mapa da geografia simbólica devemos estar atentos para alguns pontos, como por exemplo: traçado de procissões, locais de aparições de seres extra-humanos ou a relatos de xamãs. Esses pontos podem ser marcadores de locais sagrados, de fronteiras físicas entre grupos étnicos ou de limites de caça.

Dra. Alicia M. Barabas, Instituto Nacional de Antropologia e Historia – INAH-Oxaca-México. Referências feitas a partir de anotações no “Colóquio saberes e ciência plural: Territorialidad y cosmologia entre los pueblos indígenas de México”. INCT Brasil Plural/PPGAS/UFAM, 24 a 26 de novembro de 2014.

Tone considerou a localização das aldeias Kulina no rio Juruá (sempre localizadas do lado direito do rio) e começou a refletir “a cultura”. Foi ele mesmo que usou a palavra “pesquisando” porque ele é professor e está escrevendo seu trabalho de fim de curso. As viagens perigosas que os rapazes fazem pelo rio Juruá – de carona nos barcos regionais ou nas balsas que trafegam de Manaus a Eirunepé – permitem que uma liderança jovem como Tone tenha um domínio de todos os territórios de seu povo. Atualmente os jovens continuam realizando essas viagens em meio a conflitos cada vez mais violentos, com a maioria dos *carihua* que habitam o rio Juruá.

Nessa narrativa observo também os Kulina refletindo sobre o processo de reocupação e reconhecimento do território Kumaru, a mudança de relação com os *carihua*, e o papel das lideranças. A retomada da imagem de Dorome (e de outros líderes, como: Jodso e Dimodo) é uma constante que poderemos observar em várias narrativas. A ênfase dos Kulina nas qualidades de um grande líder acontece como uma forma de afirmação de um passado “organizado e culturalmente distinto”, em detrimento ao momento atual no qual agente de órgãos públicos – e até representantes do movimento indígena – salientam estereótipos que reforçam a perda de cultura, a desorganização e a violência¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Mariana Paladino (2006) analisou os discursos de alguns idosos sobre o comportamento atual dos jovens Ticuna e concluiu: “Contudo, apesar de os relatos dos palestrantes idosos terem se configurado em torno de uma perspectiva dicotômica entre passado e presente, ou seja, o passado valorizado positivamente e em ruptura com o presente, evidenciou-se nessa imagem do passado uma contradição com algumas afirmações que eles próprios terminaram fazendo em resposta às perguntas dos participantes. Finalmente narraram casos ou episódios que atestavam a existência de alguns costumes ou práticas criticados por eles e associados a um período recente, como o uso de bebidas alcoólicas, os atos de violência, o suicídio, o homossexualismo, ocorrendo desde pelo menos 50 anos atrás” (PALADINO 2006: 217).

4. 2. Organização no território Kumaru

Em 1988, nós fomos embora do Juruapuca, porque foi o ano que eu fui pro curso em Rio Branco (curso/encontro de professores Kulina promovido pelo CIMI). Quando o Dorome foi buscar o papai (Dimodo) lá no Gaviãozinho, já trouxe direto pro Cumaru. Somente depois que o Dorome morreu é que fomos para o Mapiranga. Antes do Dorome morrer, Jodso e Camaja já foram roçar um lugar pra brocar lá, no Pau-Pixuna (para fazer a aldeia). Eles foram porque ali, no Cumaru, tinha muito Madija. Tinha muito Madija e não dá pra nada o peixe. Eles têm que pescar lá em cima, ou para o lago (Ualá). Então dividiram Madija. Essa turma do Jodso vai para o Pau-Pixuna.

Depois que o papai melhorou da doença dele, Dorome falou:

- Meu irmão, tua turma vai para o Mapiranga.

Aqui mesmo, no Cumaru (na aldeia Cumaru), só o povo dele. Nós dividimos aldeia, três aldeias (Cumaru, Pau-Pixuna e Mapiranga). Depois a turma do Camaidso quis morar lá no Morada Nova (criaram a aldeia Morada Nova). Passaram dois anos, lá vem bebida, aparece bebida (bebidas alcólicas). Dsomami saiu do Cumaru e foi morar lá no Beiradão (aldeia), lá na beira do Ualá. A Apajidso (viúva do Dorome) ficou no Cumaru.

Na aldeia Campina, quem primeiro morou foi o Riba (*carihua* esposo de Ssina Kulina) passou três anos lá. Ele também não quis mais morar lá. O Riba foi para a Boca do Pau-Pixuna (aldeia). Agora é a família do Tinija que mora lá, na aldeia Campina.

Na aldeia Beiradão mora o Dsomami e o Misso. Na aldeia Boca do Pau-Pixuna mora o Sico (da Jicarina). Jicarina mora lá, a Maria, a Branca, a Tai Tai, a Mahuadsí e o Dseca. Ali, você sabe, onde morava a *carihua* Maria Capivara (a aldeia Boca do Pau-Pixuna está localizada no local onde morava uma família de ribeirinhos em 1996). Depois nós saímos do Cumaru e voltamos pra cá, para o Juruapuca, por causa de bebida. Eu não queria sair do Mapiranga, sai por causa do meu pai, que estava velho e doente. Meu pai morreu lá, em Tefé, e foi enterrado no cemitério daqui, da cidade (Juruá). Eu trouxe o morto dele (o corpo dele) de Tefé pra cá, em um motor 115hp.

Fizemos reunião em Fonte Boa (do CONDISI). Conversei com o pessoal e disse que eu não queria mais ser AIS (Agente Indígena de Saúde) porque meu pai tinha morrido. Pedi minha conta. Fiquei aqui dois anos e me chamaram de novo lá pro Mapiranga. Eu fui lá. Eu tenho casa lá ainda. Quando eu vou pra lá eu fico na mi-

nha casa. Me chamaram na reunião e perguntaram onde eu fico. Eu disse que fiquei na Boca do Jaci, é onde eu moro.

Quando eu estava no Mapiranga, depois que meu pai morreu, eu me lembro dele andando no terreiro. Lembro dele andando assim na aldeia: andando, pescando, subindo na casa, conversando, por isso que eu fui endoidando¹⁰⁹. Eu fui para Carauari. Passei dois anos para Carauari, eu e minha família. A minha mãe ficou morando aqui, em Juruá (cidade de Juruá, novembro de 2015).



Figura 14 – Assarina, Jodsino e eu. Aldeia Mapiranga, 1997

De acordo com a narrativa de Jodsino – e para uma maior compreensão da localização histórica e atual das pessoas – organizo os Kulina em cinco grupos: grupo do Dorome; grupo da Jicarina e Miho; grupo do Camaidso; grupo do Dimodo; e grupo do Madahui.

¹⁰⁹ Observo que nessa narrativa Jodsino aponta outros motivos pelos quais “endoidou”: necessidade de sair do território no qual morou com o pai: tudo lembrava o pai.

Atualmente a aldeia Mapiranga está organizada de outra forma: disposição das casas, terreiros e caminhos. E Jodsino, em maio de 2018, retornou com sua família a aldeia Mapiranga. Sua mãe, Simae, ficou morando na cidade de Juruá, ao lado da casa da Huaido.

- a) O grupo do Dorome é formado pelas filhas e irmãos de Dorome. Atualmente os membros desse grupo habitam as aldeias: Lago Preto (onde mora a viúva de Dorome com seus filhos e filhas casados); Beiradão (onde moram famílias de irmãos de Dorome: seu irmão Dsomami e sua irmã Huanahia); Cumaru (onde mora Mito, sobrinho de Dorome), e Campina (habitada pela família de Tinija, sobrinho de Dorome). Dorome era filho de Omaco (Chico Cidade).
- b) O grupo da Jicarina e do Miho habitava os rios Biá e Jutaí. Atualmente os descendentes deste grupo habitam as aldeias: Boca do Pau-Pixuna, Marupá e Monte Cristo (com algumas famílias morando na cidade de Fonte Boa, na cidade de Juruá e na cidade de Jutaí).
- c) O grupo do Camaidso atualmente mora na aldeia Morada Nova.
- d) O grupo do Dimodo (irmão de Dorome) atualmente habita as aldeias: Mapiranga, Boca do Mapiranga, Boca do Jaci (território Juruapuca), a cidade de Juruá, a cidade de Caruari, a aldeia Matatibem (no igarapé Eré – Caruari-AM), e a aldeia Gaviãozinho (Itamarati-AM).
- e) O grupo do Madahui (João Grande) atualmente habita as aldeias: Pau-Pixuna e Batedor (rio Jutaí). O grupo do Madahui é composto pelo pessoal do Jore, Rohuidsi, Docore, Camaja e Jodso (conhecido como Antônio Curumim-falecido).

Aldeias que existem na TI Kumaru hoje (dia 06 de setembro de 2018): Pau-Pixuna, Boca do Pau-Pixuna; Morada Nova; Cumaru¹¹⁰, Lago Preto, Beiradão, Campina, Mapiranga, Boca do Mapiranga¹¹¹, Monte Cristo¹¹² e Marupá.

Quando conheci os Kulina eles não possuíam aldeias às margens do rio Juruá. As aldeias estavam localizadas próximas aos lagos ou a pequenos igarapés. Mas os Kulina tinham o hábito de morar nas praias do Juruá no período do verão. Lá eles levantavam acampamentos, faziam festas com os *carihua*, comiam e vendiam quelônios.

¹¹⁰ Retomada pela família do Mito Kulina. Dizem que está linda e limpa. Muita gente está se animando a voltar ao local da primeira aldeia estabelecida na TI.

¹¹¹ Esta é a aldeia mais nova. Tone é a liderança responsável. Ele deixou sua casa na cidade de Juruá e sua casa na aldeia Boca do Jaci. Tudo aconteceu em setembro de 2018. Os Kulina estão em um momento de fuga da cidade devido a uma série de conflitos que aconteceram nos últimos meses. Conflitos envolvendo Kulina e não indígenas.

¹¹² Quando estive na TI Kumaru, em maio de 2018, encontrei Sodsia Kulina morando, com sua família, na aldeia Monte Cristo (território próximo à aldeia Pau-Pixuna). Em 1996 o grupo do Jore morava no local.

Depois do ano 2000 os Kulina criaram a aldeia Beiradão, às margens do rio Juruá, para ficar mais próximo a casa flutuante onde funciona o polo base Cumaru (DSEI-MRSA). Estabeleceram a aldeia Marupá e posteriormente reocuparam a aldeia Boca do Pau-Pixuna (com a desintrusão de não indígenas que moravam no local). Em 2016, foi criada a aldeia Lago Preto às margens do lago do mesmo nome, próxima às margens do rio Juruá. A partir de setembro de 2018 passou a existir também a aldeia Boca do Mapiranga, localizada as margens do rio Juruá.

Os Kulina estabelecidos nas margens do rio Juruá convivem com a facilidade de acesso à cidade, aos *carihua* e seus barcos (possibilidade de embarcar para Tefé ou para Manaus na porta de casa); e as dificuldades de acesso aos peixes e a água potável; alagamento da aldeia durante o inverno; e distância do roçado durante o verão.

O pessoal da aldeia Marupá mora as margens do rio Juruá e possui roçado na área de terra firme. Para irem ao roçado caminham até o lago Marupá. Ao chegarem ao lago, utilizam uma canoa para acessar o varadouro, que fica na outra margem. Devido às essas dificuldades, geralmente as pessoas passam mais de um dia no roçado (dormem na casa de farinha).



Figura 15 – Lideranças da aldeia Beiradão: Misso, Dsaniha, Dsomami, Fátima e a professora Bocaho (da esquerda para a direita). Oficina de Direitos Indígenas. Aldeia Pau-Pixuna, 2018

4.3. “Dorome era chefe da turma, da aldeia mesmo”

Por isso que é uma briga danada (entre os chefes atuais). Se eu ainda fosse chefe eu ia falar na reunião. Os brancos falaram no curso:

- Vocês escolhem os mais velhos para tuxaua. Para representar todo tempo em Manaus, em Tefé, nas reuniões.

Eu disse:

- Tá bom.

Fizemos reunião e escolhemos o chefe. Agora têm uns chefes que bebem e falam:

- Eu sou chefe!

Mas na verdade não tem mais chefe lá no Kumaru (na terra indígena). O chefe tinha que fazer igual ao Dorome. Dorome era chefe da turma, da aldeia mesmo. Ele manda fazer roçado. Ele manda limpar terreiro. Ele faz *ajie* até de manhã. A tarde já vai varrendo terreiro pra fazer *ajie*, todo tempo era assim. Mas agora morreu o chefe (Dorome), morreu Jodso (Antônio Curumim), e pronto, até hoje o pessoal ficou como criança, vai pra acolá comprar bebida e vai trazendo, vai batendo no outro, vai brigando. Vem pra cá e ficam dando bebida, voltam pra aldeia. Já vai fazendo festa de branco, brigando com o outro, batendo no outro, desse jeito até hoje. Nem saúde melhorou, mas as pessoas falam que está bom na aldeia, por isso que não muda até hoje (conversa realizada em dezembro de 2015) ¹¹³.

Nos relatos aparece o papel de Dorome atraindo os Kulina dispersos ao longo dos rios Juruá e Jutai, para morar no local onde seria a TI Kumaru. Dorome, um líder carismático que conseguiu agregar grupos diversos, fazia parte de uma família de muitos irmãos-irmãs e soube desempenhar a função de *tamine* (e pajé) herdada do pai Omaco (Chico Cidade). Com sua criatividade, agregou e canalizou o interesse familiar e coletivo em um momento oportuno em que recebeu apoio de forças externas (CIMI e FUNAI) importantes para a retomada e reconhecimento do território Kumaru.

No relatório de atividades de 1991, a equipe indigenista do CIMI descreve a viagem que realizou para visitar as aldeias do Eré (município de Carauari-AM). Nesse relatório a equipe aponta a existência de várias famílias Kulina espalhadas as margens do igarapé do Eré, e acrescentam que levaram Dorome. O objetivo da equipe era convidar os indígenas para uma reunião na aldeia Matatibem, com intuito de apresentar os objetivos do trabalho do CIMI. Os Kulina atenderam ao chamado e participaram da reunião na qual foram discutidas questões

¹¹³ Autor não identificado para preservá-lo.

relacionadas à saúde, educação escolar e demarcação de terra. Na ocasião a equipe sugeriu ainda que as famílias se agrupassem em um único local e não morassem mais dispersas ao longo do igarapé do Eré.

Sáimos de Fonte Boa, sexta-feira, dia 23 de setembro de 1991, Hidenori, Manoel, Rosiclei e Aqueda. No dia seguinte chegamos a aldeia Cumaru (igarapé da Macaca). Levamos o tuxaua Dorome e com ele foram também Jodsode, seu filho e Grosso (BEHENCK *et al.*, 1991 s/p).

As narrativas e os registros apontam para o papel do CIMI contribuindo no processo de territorialização dos Kulina, ao incentivar a junção de grupos diversos que estavam espalhados ao longo dos rios Juruá e Jutaí. Compreender a atuação do CIMI, dentro de uma estratégia da época, favorece uma melhor apreensão de seu modo de operar. Na época o principal objetivo, de entidades e do movimento indígena, era garantir a demarcação dos territórios. Porém, esse é um debate que permite análises extensas. Poderíamos analisar como as visões e as estratégias do CIMI, em relação ao território, são diferentes das concepções indígenas. E, além disso, analisar também como os Kulina por um lado, mantêm as viagens como estratégias de subterfúgio ao processo de territorialização (como forma própria de demarcar o território), e por outro, se apropriam da institucionalização do território como forma de acesso as políticas públicas.

Rohuidsi contou como resolveu assumir a liderança na aldeia Pau-Pixuna muito tempo depois do falecimento do tuxaua Jodso. Primeiro foi Quidsipa que assumiu a liderança da aldeia, mas Quidsipa adoeceu e morreu. Depois que Quidsipa faleceu, Docore assumiu a liderança, porém era muito trabalho para ele.

De acordo com Rohuidsi, quando morre um tuxaua, um *tamine*:

Cada um fica por si. Todo mundo fica só. Não tem mais reunião, não chamam mais pra trabalhar juntos. O capim toma conta do terreiro. Foi então que eu falei de noite com minha mulher (Huaronani) que assim não dava certo, que a aldeia estava triste e desanimada. Eu falei pra ela pra eu ser *tamine*, ela aceitou. De manhã eu falei pro pessoal e eles aceitaram também (aldeia Pau-Pixuna, 21 de março 2016).



Figura 16 – Rohuidsi Kulina, tuxaua da aldeia Pau-Pixuna, 2016

No dia 2 de outubro de 2016, eu estava indo a feira da cidade de Juruá e encontrei duas senhoras viúvas sentadas em um banco da praça: Majahua Kulina e Ropahi Kulina. Sentei-me para conversar e ambas começaram a falar como a vida na aldeia era boa quando o *tamine* Dorome estava vivo. Era bom porque havia muito roçado e muita festa (*ajie*) e lamentavam: “Agora a gente chama as pessoas para plantar abacaxi, para fazer caiçuma para a festa, e ninguém vai. Agora não tem mais chefe”.

Quando Huanaja esteve em Juruá, nos juntamos com Assarina e fomos visitar Huesse. Chegamos e começamos a conversar. Huesse disse que há uma grande cobra (*tocorime* de Dorome) morando no Cumaru Velho (na antiga aldeia Cumaru). Apajidso, viúva de Dorome, foi quem morou por último no local. Foi ela que ouviu Dorome cantando *ajie* no *nami bodi* (patamar subterrâneo) que fica paralelo ao centro do terreiro da antiga aldeia¹¹⁴.

¹¹⁴ Conversa realizada em 09 de outubro de 2016, cidade de Juruá-AM.

Durante a quarta etapa do curso de formação de professores do projeto Pirayawara os professores escreveram a respeito de proteção do território e liderança *tamine*. Reproduzo alguns desses textos ¹¹⁵.

Ahuano: professor da aldeia Mapiranga

Madijadenidsapa madimanana jari rio Juruadsa madija Kulina. Kanamari, Jahua Deni, Jamamadi Deni madimanana canajari bijinidsa madimana jari.

Madijapa pocca coridsa cacahua tahui. Aba mimittade bacco nadsapa aba jiditadsapa sao, sabão, açúcar, cape, borasa, esquero, parito najaro mitta mitta quenajari.

Madija pocca dsamadsa carihua baratossi huipa dsama jinedepa madija deni.

Taminede aldeia jinede huidsaja tinana nahui cajitahui maidsoca ppainana nahui cahui tahui.

[Tradução]

O povo Madija-Kulina mora no rio Juruá. Os Kanamari, o pessoal do patauá (ou patauá *deni*) e os Jamamadi também moram nos igarapés do rio Juruá.

Os Madija Kulina cuidam de seu lagos. Quando chegam os *carihua* para comprar peixe, a gente vende para comprar sal, sabão, açúcar, café, bolacha, isqueiro e caixa de fósforo. Os Madija não deixam os *carihua* roubar suas terras, ou entrar para a sua floresta, pois nós somos os donos.

O *tamine* convida o pessoal para brocar roçado novo. A gente planta mandioca e temos farinha.

Tinija: professor da aldeia Campina

Icca dsamape maittadsamape marcanejerade. Jidapanape iccadsama marcanani aldeia Kumaru badsimacca dsama najarope região badsimacca.

Maittaccadsamape tuxaua aniraha jidapanapa nohuerani taminede. Ittome anini, ajie ani, bora ppappade animanahui. Ejete jinede anihui naraha jari madijadeni ittomena dsome nahui tosanapa nadsapa pocca madijadsa huahua nahui tohui jina ijirina huima quenahui tohui.

¹¹⁵ Os professores redigiram os textos em Kulina, em dezembro de 2015. Eu fiz a tradução.

[Tradução]

Antigamente nossa terra não era demarcada. Agora nossa terra está demarcada. A terra Kumaru, que começou com a aldeia Cumaru, agora é terra de todos os Madijá. É uma região de todos os Madija.

Antigamente tinha tuxaua, hoje não tem tuxaua. Com *tamine* havia muita brincadeiras, muito ritual do *ajie*, e a gente jogava bola. O *tamine* fazia ritual do *ejete* e convidava os Madija para brincar de noite. Ele chamava os Madija dele, falava com eles e convidava para cantar.

Dseca: professor da aldeia Pau-Pixuna

Maittaccadsamape dsama iccappiracca ori ori ihinanacade, jidapanape nema inejerani. Icca taminede anihui ia ccacahuade animanahui. Jidapana dsama iccajini. Icca dsama motarani iadsape.

Maittaccadsama ccarihuacca tototoque jeraccade madijadenipa carihuape taji batimanadsa juruá cote huaji.

Icca dsama iccanissatani huajine, saúde ani, professor ani tuxaua ani najari. Iadsape iccadsama bicatani jine. Poho iccaji. Jadani iccaji najaro. Bija iccaji najaro. Huidssja bicatani tani huajine tuxauadsa attidsa boroni johuetequenaji ajie jirinani huajine madija deni.

[Tradução]

Antigamente nós não tínhamos terra demarcada e a gente remava a toa, hoje não é mais assim. Nós temos *tamine* para cuidar-olhar para a gente. Agora nós temos terra demarcada. Nossa terra é grande.

Antigamente, no alto rio Juruá (nas cabeceiras) os *carihua* atiravam nos Madija.

Nossa terra está ficando boa. Temos pessoas que trabalham na saúde, temos professor e temos tuxaua. Para que nossa terra fique boa de morar, nós temos macaxeira e nós temos banana. Nós temos cará. Para nosso roçado ficar bonito o tuxaua fala no terreiro. Ele também manda limpar o terreiro para a gente cantar *ajie*.

Os relatos diversos em torno da figura do *tamine* trazem elementos de um passado melhor a partir do modelo ideal de liderança e organização Kulina¹¹⁶. E ao mesmo tempo dá sentido a vida atual. Assim, as pessoas refletem sobre o que Dorome, Jodso ou Dimodo faziam que as lideranças atuais não fazem¹¹⁷. Os Kulina, ao falarem de seus *tamine* estão exercitando a arte de narrar, de dar conselhos e de “intercambiar experiências”.

É a experiência da arte de narrar que está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências (BENJAMIN [1936] 1987: 197-198).

A respeito do *tamine* Kulina fiz a seguinte observação na minha dissertação (AMORIM 2014):

O termo que os Kulina usam para se referirem ao chefe, em português, é o termo regional: tuxaua. Silva e Monserrat traduzem o termo *tamine* como chefe; em seguida apresentam a tradução da palavra *tami-di*=garganta (SILVA & MONSERRAT 1984: 62). Por sua vez Tiss não traduz o termo *tamine* como chefe, mas informa: ‘O complemento de *tamine* é a referência (assunto) de uma conversa, uma reunião, etc. Geralmente traduzido por ‘sobre’ (F.TISS 2004: 88). Tiss aponta ainda para a possibilidade de segmentarmos o termo *tamine* em dois morfemas (*tami-ne*): -ne, sufixo que torna o significado concreto de uma posposição em um significado lógico (em relação a *tami*, o autor informa que desconhece o significado). Alguns autores grafam *tamine*, outros *taminede* (observei Jodso, chefe da aldeia Pau-Pixuna, falando *taminede*). Buscando entender o significado dessa pequena diferença, descobri, através de Tiss, que a partícula -de é um sufixo de procedência que completa e define melhor o substantivo (exemplo: *patoozade* = pato de casa) (F. TISS 2004: 95). Nas palavras *taminede* (chefe) e *tamidi* (garganta) observamos a presença da raiz *tami*. É provável que a raiz *tami* esteja relacionada à fala, ou melhor, a fala=ação. Se consideramos o uso do sufixo de procedência -de poderemos traduzir o termo *taminede* como algo em torno “aquele que fala-manda-faz aqui”. Os Kulina falam que o *taminede* é o que fala bem, fala bonito (uma fala que convence-induz a ação) (AMORIM 2014: 88-89).

Muitos relatos partem da saudade dos grandes líderes e da relação entre a categoria interna *tamine* e a categoria externa tuxaua, cacique, chefe. Contudo, vale ressaltar que o *tamine* Kulina não possuía e nem possui uma “chefia centralizada” ou que tenha “poder coerci-

¹¹⁶ “Na leitura antropológica, o olhar deve focar duas direções complementares. Inicialmente, é preciso pensar a narrativa como produto de uma multiplicidade de interferências, das quais algumas aparecem no próprio contexto de sua enunciação. [...] o momento seguinte deverá consistir em um esforço de sistematização do que foi percebido em uma linguagem capaz de dar conta dos significados sociais da experiência.” (MALUF 1999: 77-78).

¹¹⁷ Talvez tenha usado a metodologia de Marcus (2001) de “seguir uma pessoa”. Pessoa aqui não conceituada como indivíduo, mas como um agente político construído a partir de relações que estabelece com vários outros (humanos e não humanos). Uma pessoa capaz de misturar várias histórias de vida.

tivo” (Pacheco de Oliveira 1988 também observou a inexistência desses poderes entre os Ticuna).

Os *patrões* criaram um novo papel político, o de *tuxaua* ou *tuxawa*, [...] Em geral os que foram escolhidos pelos patrões como tuxawas eram índios que dispunham de certa liderança sobre alguns grupos familiares, e que, embora tivessem influência sobre os outros, não possuíam qualquer título, nome ou mandato específico que não decorresse de sua vinculação com os brancos (PACHECO DE OLIVEIRA 1988: 125-126).

A chefia tradicional Kulina pode ser transmitida de pai para filho (ou não) ou pode ser desempenhada por um pai que vai casando suas filhas e fazendo alianças com outras famílias: “[...] um tipo de autoridade que, com termos mais modernos, se poderia dizer estar baseada na influência, na persuasão e em rede de apoio (*supporters*) constituída de diversos vínculos sociais” (PACHECO DE OLIVEIRA 1988: 118). Além disso, observo uma relação muito estreita entre xamanismo e chefia, pois muitos dos últimos grandes *tamine* eram pajés. Como exemplo, temos: Jodso, Dorome, Dimodo e Omaco. Nos últimos anos houve várias tentativas externas de se constituir uma espécie de “chefia geral” da TI Kumaru. Há inclusive pessoas que se apresentam em determinados espaços externos, com esse adjetivo, porém não tem o respaldo das aldeias e nem sequer a habilidade para desempenhar a função tradicional de *tamine* na aldeia onde habita.

4.4. A formação da aldeia Pau-Pixuna e os deslocamentos do grupo de Madahui (Joaquão Grande) ¹¹⁸

Madahui¹¹⁹: liderança da aldeia Pau-Pixuna

A terra dos *corobo madija* (peixe jeju *madija*) é a aldeia Sobral, no Purus. Ali têm muitos Madija. Quando você pergunta a alguém:

- Qual o seu Madija?

As pessoas respondem:

- A minha avó era *corobo madija* (peixe jeju *madija*) O meu avô era *corobo madija* (peixe jeju *madija*)

Lá todos são meus parentes. Lá as mulheres e os homens me chamam de irmão, de primo, e fariam comida para mim. Se a aldeia Sobral fosse perto daqui eu moraria lá, mas lá é muito longe.

Há muito tempo os Madija moravam no Purus, teve uma briga, quando chegaram os brancos, a briga era dos brancos (*carihuacca jadsire*). Todos os Madija do Purus, e meu avô saíram de lá. Os brancos atiraram nos Kaxinawa e cortaram canoas deles. Quando os Kaxinawa iam atravessando igarapé na canoa, os brancos atiraram.

Os Madija, do Purus, se dividiram. Uma parte foi para o rio Gregório.

Eu nasci acima de Eirunepé, nas cabeceiras do rio Gregório, rio grande. Mas a gente veio baixando. Meu pai morreu em Eirunepé, minha mãe morreu acima da aldeia Piau (Ipixuna-AM). Vim baixando e morei muito tempo abaixo do Batedor (aldeia), no rio Jutaí, o nome do lugar era Bola, perto de onde é hoje a comunidade Capivara (que atualmente está localizada dentro da RESEX rio Jutaí). Chama Bola (apenas uma parte redonda de terra firme) porque é uma bola de terra seca. Lá eu tenho plantado abiu, pupunha, manga, tenho muito lá. Foi o Sebastiao, o Sabá (da FUNAI) ele que foi para lá me chamar. O finado Jodso morava aqui. Foi naquele tempo que você chegou aqui.

Eu chamei o Jodso para ele ir pra lá (morar no Bola), mas ele não quis ir para lá. Quando Sabá-FUNAI chegou lá, moravam lá: eu, Rohuidsi, Docore, Quidsipa e Deoci. Nós morávamos pra lá.

¹¹⁸ “As trajetórias pessoais, familiares, ou de pessoas da família têm, a meu ver, uma importância especial. É possível ver, nelas, as vivências, as escolhas” (SCHIEL 2004: 162).

¹¹⁹ Nessa conversa Madahui falou frases em português e frases em Kulina. Eu preferi transcrever tudo em português, traduzi partes que foram faladas em Kulina.

O meu irmão, o Misso, está enterrado lá, na aldeia Bugaio (aldeia Ticuna). O meu outro irmão, Cossi, está enterrado na aldeia Santa Fé, também aldeia do Ticuna. Um morreu lá e outro morreu aqui, no Bugaio. Meu irmão Misso, era o mais velho. Primeiro “mataram” o Jodso lá no alto Jutaí, abaixo de Eirunepé, por causa de acusação de morte de feitiço. Nós fomos procurar pelo corpo dele no Alto rio Jutaí (há um varadouro que sai em Eirunepé). Atiraram nele quando ele estava subindo o rio. Jodso foi andando dentro d’água e escapou (ele não morreu).

Quando o Sabá chegou eu era o primeiro tuxaua. Eu tinha plantação, mas o Sabá disse que lá era muito longe para trazer remédio pra gente tomar. Tinha morrido um filho pequeno da Dori e dois filhos pequenos do Docore. Também morreu uma filha da Dodo. E a mãe do Mori, Mito, também morreu lá, no Bola. Queri também morreu. Tem cinco Madija enterrados lá. O Sabá falou:

- João, tu vai lá, leva a semente e planta lá e fica igual aqui mesmo. Quando chegar lá tu planta. Gasta muita gasolina pra trazer remédios para vocês aqui, é muito longe.

Ele disse para o Jodso e o Camaja chamar pra vir pra cá (TI Kumaru). Eu falei com o Docore e com a Pipita. E nós, do papai, viemos todos pra cá. Eu perguntei para o Deoci:

- Você vai?

E ele respondeu:

- Não titio, vou ficar por aqui mesmo.

E ele ficou lá no Batedor (aldeia). Nós chegamos e moramos primeiro no Cumaru (aldeia), mas não deu certo e mudamos para cá.

Quando o Dorome morreu eu estava no Jutaí (no Bola). Eu tinha ido lá desmanchar minha roça (fazer farinha). Quando eu cheguei Araújo (funcionário da FUNAI) disse:

- Dorome morreu.

De noite *maccape* (cobra grande) e *tocodso* (jacaré-açu) puxou ele. Dorome morreu. De noite tinha trovão e ele subiu (ao patamar superior). Ele estava no furo do Mapiiranga quando se afogou. Ele sumiu. Os Madija procuraram muito ele. Mataram cobras e jacarés, abriam pra ver se encontravam ele e nada.

No Batedor ficou só o Deoci. Nós fomos pro Bola. Docore fez casa lá, no barranco, fizemos roça e de lá viemos pra cá. No Batedor tem muito pium, no Bola não têm. Em aldeia Macapá também tem muito pium. Docore foi para aldeia Macapá. Passou pra lá dois invernos e um verão. Ele voltou. Eu ia pra lá, mas o Docore chegou e eu não fui mais, não.

Oma (Kulina) chegou aqui atrás de nós. Ele queria levar nós todos pra lá, para a aldeia dele. Foram moraram um pouco lá e voltaram pra cá. Oma disse que vem de novo agora em janeiro. Ele disse que vem passear. Oma é meu sobrinho, filho do meu irmão Misso. Alzira era minha cunhada, morreu e ficaram só os filhos lá: Oma e Ariqui. Eu vi Ariqui, ele veio com o Oma. Mas agora ele morreu, ele foi colocar um roçado lá e a sumaúma caiu em cima dele. Não ficou nem alma. Acabou-se. Não viram mais nada. Agora ficou só o Dsoje, Oma e o Mappi. Os filhos do Oma são muitos: Dsohao, Cossi, Misso, são muitos. Macapá é a aldeia dele, do Oma. O nome do igarapé é Macapá, um igarapé pequeno com o mesmo nome da aldeia. Fica na frente do Acuraua, e chama Macapá (aldeia Pau-Pixuna, abril de 2016).

Madahui-João Grande é um dos poucos idosos que existem na TI Kumaru. Ele começou a narrativa traçando a trajetória de sua vida a partir do local onde nasceu: aldeia Sobral, no rio Purus. Além disso, Madahui traz – de modo espontâneo – o tema dos subgrupos *madija*, se identifica e identifica a aldeia Sobral como território dos *corobo madija* (peixe jeju *madija*) subgrupo de seus avôs: “Lá todos são meus parentes. Lá as mulheres e os homens me chamam de irmão, de primo, e faziam comida para mim”. Na sequência Madahui narra o modo como se deu a saída do território, atribuindo o deslocamento do grupo de seu pai à chegada dos *carihua*. Os *carihua* provocam a ira dos Kaxinawa, que se voltam contra os Kulina, esses por sua vez empreenderam atitudes de fuga e se dispersam. Assim começou o processo de “descida” do grupo liderado pelo pai de Madahui. O grupo passa pela aldeia Piau (município de Ipixuna-AM) mas continua descendo o Juruá. Entram no rio Jutai acessam um varadouro no alto rio Jutai (onde Jodso levou um tiro). Viveram por alguns anos com os Ticuna nas aldeias Bugaio e Santa Fé, até se fixarem na aldeia Bola. Nessa aldeia chegaram Sabá da FUNAI¹²⁰, Dorome, Jodso e Camaja convidando-lhes para morarem no território Kumaru. Madahui, Rohuidsi, Docore e Quidsiipa aceitaram o convite e mudaram para o território Kumaru: “E nós, do papai, viemos todos pra cá”. Deoci ficou morando na aldeia Batedor:

¹²⁰ Sabá é o apelido regional de Sebastião Amâncio da Costa, funcionário da FUNAI que ficou muito conhecido na região do Baixo Juruá e Alto Solimões pelo seu trabalho com os diversos grupos indígenas espalhados nas calhas desses rios.

De acordo com Costa (2007) Sabá era o chefe da antiga Base Avançada do Solimões (BFSOL). E em 1972 Sabá conhece os Kanamari, no Itaqui. Para os Kanamari, a chegada de Sabá significou o fim ao “tempo da borraça”: “A chegada de Sabá inicia a ‘era’ que os Kanamari chamam de ‘Tempo da Funai’. É um período que eles associam a três características principais: a chegada oficial da Fundação Nacional do Índio (Funai); o fim do trabalho para os patrões e o cancelamento de todas as suas dívidas; e a remoção gradual dos brancos do rio Itaqui, reforçada e acelerada pela construção da Frente de Proteção Etno-Ambiental (FPEVJ) na confluência dos rios Ituí e Itaqui, em 2000” (COSTA 2007: 142).



Figura 17 – Docore Kulina. Aldeia Pau-Pixuna, maio de 2018

Rohuidsi e Docore fazem parte do grupo de Madahui-João Grande e são citados por ele em sua narrativa. Rohuidsi é *tamine* e AIS da aldeia Pau-Pixuna.

Docore, filho de Madahui, atualmente é professor na aldeia Pau-Pixuna (participa da formação Pirayawara); é pajé; animador dos rituais *Tocorime*, *Rami* e *Ajie*; e rezador em quebranto de crianças (aprendeu as rezas com os *carihua*). A relação entre a aldeia Pau-Pixuna e a aldeia Batedor é tão estreita que permite, por exemplo, um fato em aparência inusitado. Docore contou-me que morou por alguns anos na aldeia Batedor, no rio Jutaí. E que ao chegar naquela aldeia, as pessoas o colocaram para ser o tuxaua.

O que dizem BEHENCK et al., (1992)¹²¹ sobre a localização do grupo de Madahui (João Grande):

No mês de dezembro (1992) fomos visitar aos *madija* da aldeia Bola e do Batedor. Logo que entramos no rio Jutaí, ficamos surpresos com o abandono das margens deste rio – as famílias ribeirinhas abandonaram suas casas por causa da desvalorização dos produtos e por causa das doenças. Esse fato influencia os índios que tem uma ligação com os ribeirinhos através da troca.

Ao chegarmos à aldeia Bola fomos recebidos por João Grande. Ele logo nos perguntou se havíamos encontrado com a família de seu filho que havia descido até a cidade de Jutaí por motivo de doença. Ele estava muito preocupado, pois não tiveram nenhuma notícia da família.

¹²¹ Consuelo, Rosicley e Hidenori eram membros da equipe indigenista do CIMI, em 1992.

João Grande mora nesta localidade com mais três famílias. Os roçados são novos e não tem nenhuma roça madura. Pediram notícias dos parentes do Cumaru (BEHENCK et al., 1992: 05-06).

Observo como o pessoal da aldeia Pau-Pixuna se desloca mais no sentido Solimões-Jutaí (aldeia Batedor) e o pessoal da aldeia Mapiranga se desloca no sentido Juruá: Juruapuca, Eré e Gaviãozinho. Essa preferência pelos territórios não é uma constância, pois em todo o Kumaru há deslocamentos para a TI Deni, no rio Xeruã, e membros da aldeia Pau-Pixuna podem se deslocar no sentido Juruá e membros da aldeia Mapiranga também podem se deslocar no sentido Solimões-Jutaí.



Figura 18 – Aldeia Pau-Pixuna, 2016

4.5. A formação da aldeia Boca do Pau-Pixuna e os deslocamentos do grupo da Jicarina

Maria: liderança da aldeia Boca do Pau-Pixuna¹²²

Minha terra é o Biá (TI rio Biá, no rio Jutaí)¹²³. Eu nasci no rio Ipixuna, moramos também onde agora é o polo base, onde hoje é a aldeia Boca do Biá. E a mamãe e o meu pai (não indígena conhecido como Vinte e Um) continuou descendo e veio morar na aldeia Macarrão, dos Ticuna. Eles deram um pedaço de terra para Madija fazer as aldeias. Dami (casado com a Sojoma) morou lá. Rohuidsi, Biti, Ssadi *onini bote* (o outro Ssadi, o mais velho) tudo moraram lá. Dorome veio daqui (desceu pelo rio Juruá).

Esse pessoal do Pau-Pixuna foi dali que vieram (do rio Solimões e do rio Jutaí). E entraram aqui pra dentro. Desceram pelo varadouro de Carauari entrando pelo Ipixuna (rio localizado dentro da TI rio Bia): a família da mamãe (Jicarina), Dami, Rohuidsi, Ssadi que já morreu. Ele tá enterrado em Tefé. Ssadi e Baobina (esposa do Miho), esses que desceram de lá¹²⁴.

Joriha, do Chico Bahuahi, esta ficou aí, no Batedor (aldeia), não veio pra cá (para a TI Kumaru). Saiu espalhando todo mundo, por onde vieram baixando (descendo os rios Jutaí e Solimões). Vem morando, Madija.

A família do Dorome veio pelo Juruá. Do Gaviãozinho vieram a família do Cara, a família do Zé Pio, do Dimodo. Já vieram para morar. Vieram descendo e moraram detrás de Caitaú (abaixo da cidade de Juruá).

A família do Dorome veio e estava morando abaixo de Caitaú (Juruapuca). *Carihua* botou fora eles. Eles vieram caçando (procurando) canto, caçando canto, e ele entrou aqui pra dentro (igarapé da Macaca). Quando Dorome chegou somente a Irani morava aqui pra dentro (Irani atualmente mora na aldeia Pau-Pixuna. Ela era casada com Majoro). Irani, a mãe da Capama. Dorome soube que tinha Madija aqui pra dentro e que tinha Madija em Fonte Boa. Dorome foi convidar nós todos. Ele

¹²² Nessa conversa Maria falou frases em português e frases em Kulina. Eu preferi transcrever tudo em português.

¹²³ Terra indígena homologada como território dos Katukina no rio Biá (a respeito da relação histórica entre os Kulina-Katukina-Kanamari desenvolvi análise no primeiro capítulo dessa tese). Na TI rio Biá há uma “colocação” que atualmente é identificada pelos Katukina como “Aldeia Kulina”.

¹²⁴ No primeiro capítulo há um relato (dos Katukina) que trata desse grupo de Kulina que morou por vários anos “dentro do Biá” e praticavam trocas diversas com os Katukina.

trouxe nós pra fazer aldeia¹²⁵. E a aldeia foi crescendo lá no Cumaru. Irani veio baixando com o marido dela. Majoro era irmão do Dorome, o irmão mais velho. Irani é a veterana do Cumaru. Pronto, foi ajuntando, ajuntando.

Dorome tinha filha solteira e saiu dando para casar, e aumentaram as casas. Dimodo morava no Juruapuca e Dorome subiu e ajuntou, veio trazendo. Dimodo disse que não ia morar no Cumaru, ia fazer aldeia. Entraram no Mapiranga e ele fez a aldeia dele. Foi indo, foi indo, aumentando lá no Cumaru.

Eu morei no Cumaru, eu morei muito tempo lá.

Colocaram o Antônio Curumim (Jodso) de cacique e ele fez a aldeia dele. Primeiro ali onde tem um bocado de pé de pupunha, na beira do barranco, onde o igarapé passa perto (aldeia Monte Cristo). Lá que Jodso fez a aldeia dele. Tomahi (esposo Huamo) caiu dentro da água e morreu afogado. Disseram que era feitiço. Jodso saiu e fez outra aldeia para ele. A família do Jodso passou todinha pra cá, pro Pau-Pixuna¹²⁶. Depois Jodso morreu e no lugar dele ficou o filho dele, Simão. Simão morreu afogado, bêbado. Colocaram o finado Quidsipa. Quidsipa morreu e colocaram agora o Rohuidsi, de cacique.

Miho era tio da minha mãe (Jicarina), era irmão da mãe dela. Quem morou primeiro no Batedor foi Bahuahi com o irmão dele, o Raimundinho e Mappohi. Dseca morou pra lá.

Rohuidsi e Docore nunca moraram no Batedor. Docore morou no Bugaio. Quem morava no Purure é a Huima, ela ainda mora lá. Os filhos dela tudo casaram com brancos. Não fala a língua. Só ela que sabe língua e cultura dela (aldeia Boca do Pau-Pixuna, abril de 2016).

Nessa narrativa Maria traz a história de sua família, os constantes deslocamentos e a história de reocupação do território Kumaru. Acentua o papel de Dorome no processo de juntar os grupos Kulina dispersos e nas formas de fazer alianças: dando as filhas em casamento.

¹²⁵ No “Relatório das atividades nas aldeias no período: 15 de agosto a 30 de setembro 1989”, Antônio José Bentes e Iza Santos relatam uma visita à aldeia Cumaru (igarapé da Macaca): “Havia na área um novo agente da FUNAI, dizendo estar acompanhando os trabalhos da Petrobras nas proximidades da aldeia. Em todo caso percebemos que havia certa tensão na área proveniente de vários fatores. [...] em consequência do incidente ocorrido na aldeia do Juruapuca no primeiro semestre deste ano (89), quando peões da Petrobras mantiveram uma presença constante na aldeia, prostituindo menores, além de levarem um número muito grande de bebidas alcoólica para a área criando um clima bastante tenso entre as duas partes envolvidas” (BENTES e SANTOS 1989: 08-09). A equipe ressalta ainda a chegada de novas famílias a região do Kumaru, provindas do rio Jutáí, o que representou um aumento considerável da população da aldeia Cumaru: 157 pessoas.

¹²⁶ Quando cheguei para trabalhar com os Kulina, em 1996, Jodso estava construindo a aldeia Pau-Pixuna e ainda existia a aldeia Monte Cristo. Em maio de 2018 constatei o retorno à aldeia Monte Cristo pela família de Sodsia Kulina.

Na narrativa podemos traçar vários perfis das lideranças, o papel do xamanismo, as formas de ocupação do território e as tragédias das mortes por afogamento e embriaguez. Maria se orgulha de morar na aldeia, ensinar a cultura e a língua aos filhos: “É assim, Amohua, quando eles são pequenos, eu falo com eles em Madija e eles me respondem em português o tempo todo, e um dia, quando estão grandes, de repente eles começam a falar em Madija, não sei como é” (todos os filhos de Maria são bilíngues em português e Kulina). Todos os rapazes e moças da aldeia Boca do Pau-Pixuna sabem falar em Kulina, mas falam apenas em português no cotidiano da aldeia¹²⁷.

A aldeia Boca do Pau-Pixuna é formada pelas filhas-filhos de Jicarina. O *tamine* da aldeia é Sico Kulina, filho de Jicarina, um líder jovem, fluente em português e em Kulina, um grande articulador com forte influência em toda a TI Kumaru. Sico¹²⁸ também exerce o cargo de professor e participa da formação Pirayawara. É sobre essa aldeia, formada de modo heterogêneo (fruto da “mistura” de Kulina com não indígenas), que muitas vezes recai o papel de mediar conflitos entre Kulina e *carihua*.

Observo poucos casos nos quais homens Kulina casam com mulheres *carihua*¹²⁹. Na região do Baixo Juruá há apenas três homens Kulina que possuem esposas não indígenas, são eles: Dsahuarica, Mappi e Sorivan. A maioria dos casamentos, com não indígenas, são entre mulheres Kulina e homens *carihua*. Na maioria dos casos as mulheres casadas com *carihua*, vêm morar na aldeia ao lado de sua mãe (como exemplo, temos a aldeia Boca do Pau-Pixuna).

No dia 2 de abril de 2016, eu estava na casa-flutuante de Maria quando Sr. Wilson apareceu. Seu Wilson é um ribeirinho bastante conhecido pelos Kulina. Nos anos ‘90 ele morava na comunidade ribeirinha Estirão da Gaiyota e praticava comércio com as pessoas da aldeia Mapiranga. A mulher dele faleceu e ele perdeu muitos bens. Depois deixou de morar na comunidade Estirão do Gaiyota, até casar-se novamente e morar atualmente em um flutuante na comunidade Camaleão. Sr. Wilson procurava comprar peixe do Luís (*carihua*, esposo de

¹²⁷ A aldeia Boca do Pau-Pixuna possui doze casas: a casa de Jicarina; as casas das cinco filhas; a casa do filho Sico e a casa de Antonio Carlos (neto). Em março de 2016 também morava naquela aldeia Dseca, filho de Jicarina, mas em 2018 ele se mudou para a aldeia Pau-Pixuna. Jicarina é viúva e veio para o Kumaru, com os filhos pequenos, após a morte de seu marido (não indígena). Darly Kulina é a agente de saúde indígena e Andreia Kulina, filha de Maria, é uma das professoras da aldeia Boca do Pau-Pixuna.

¹²⁸ É na casa da Maria ou na casa do Sico (casas flutuantes) que costumo ficar hospedada quando vou a aldeia Boca do Pau-Pixuna. É lá também onde pernoito a espera de barcos para Tefé, para Manaus ou para a cidade de Juruá.

¹²⁹ É interessante observamos como as filhas de Maria (netas de Jicarina) também casaram com *carihua*. Porém, Antônio Carlos (filho de Maria) casou-se com Oba Kulina (neta da Apajidso) e mora na aldeia Boca do Pau-Pixuna.

Maria). Ele iria para Fonte Boa e queria levar mercadoria. Luís disse que não tinha peixe para vender.

Logo depois chegou o vendedor de pão, que os Kulina chamam de Pãozeiro. O Pãozeiro troca os pães por produtos, como: galinhas, patos, bananas e peixes. Luís falou que ele sempre aparece todo domingo. No domingo 20 de março de 2016 Pãozeiro foi apenas até a aldeia Pau-Pixuna e conseguiu vender todos os pães. Sempre que o Pãozeiro vai para as aldeias ele leva um dos irmãos (Aloísio ou Luís). Luís falou que o Pãozeiro os paga para acompanhá-lo porque ele tem medo dos Kulina.

A aldeia Boca do Pau-Pixuna estabelece uma política diferente de contato com os *carihua*, contudo sabem que os *carihua* não são iguais, há os *carihua* que são *huaditahui* (aqueles que não gostam de Madija, que brigam e que nunca poderão virar Madija).

Entretanto há aldeias e lideranças, no território Kumaru, que possuem visões contrárias: não aceitam o casamento de Kulina com *carihua* e tampouco querem *carihua* morando nas aldeias:

Não quero branco casado com Madija, nessa aldeia, porque branco não trabalha, só pesca. Acaba com nossa terra, com nossos peixes.

Um rapaz *carihua* queria casar com minha filha, mas eu não deixei. Minhas filhas só casam com Madija¹³⁰.

¹³⁰ Relato não identificado para proteger o narrador.

4.6. A relação entre as aldeias Boca do Pau-Pixuna, Pau-Pixuna e Batedor

Dseca Kulina, liderança e pajé

Em 2002 eu fui para o Batedor para trabalhar. Eu fui só trabalhar. Trabalhei pra lá cinco anos como agente de saúde. Me passaram uma baleeira pra eu trabalhar. Eu achei muito longe.

Em 2005 vim embora pra cá, pro Pau-Pixuna. Cheguei aqui e entrei como professor. Comecei a estudar nesse projeto Pirayawara. Mas eu ainda trabalho com saúde, eu sou membro do conselho distrital¹³¹. A gente está acompanhando a saúde do povo, as coisas de Madija. Toda reunião de conselho eu vou para Tefé. Agora eu sou professor da aldeia Boca do Pau-Pixuna. Somos professores da aldeia Boca do Pau-Pixuna: eu, Sico, Andreia e Copiro. Lá tem doze casas. Não dá para fazer *tocorime* (ritual) na aldeia Boca do Pau-Pixuna, pois quando está cheio, alaga. Só dá pra fazer *tocorime* na aldeia mesmo (na aldeia Pau-Pixuna). Jicarina mora lá (na aldeia Boca do Pau-Pixuna).

Meus parentes no Batedor são Alírio e Dsocori, que estão pra lá. Eu fui pra lá de remo. Eu quis ir pra lá porque achei melhor. Lá tem os parentes de meu pai que moram tudo pra lá, e os parentes de minha mãe. Lá tem mais parente de meu pai do que parentes de minha mãe. Lá no Jutai tem parente de meu pai (o pai dele era não indígena). Quando eu trabalhava no Batedor, lá tinha oito casas, oito famílias. Lá também tinha escola. Me colocaram para ser professor de lá, mas eu não quis. Os professores de lá são: o Donizete e agora tem também a Iracema. Quem dá aula lá, é branco.

No Pau-Pixuna têm muito *dsoppineje* (pajé). *Rami* é difícil eles beberem. Quem faz *rami* é Docore. Algumas vezes ele faz. O Rohuidsi (da Huaronani) é agente de saúde, ele também é *tamine*. Na aldeia Boca de Pau-Pixuna eu que sou o tuxaua. Era o Sico, ele saiu e eu fiquei no lugar dele. A Darly é minha vice. Eu vim pra o curso de professores e deixei entregue a ela lá. Eu tenho roçado. O Sico, a Darly, a Teresinha, a Sandra, a Maria, todos tem roçado. Lá tem escola e tem motor de luz. Têm também os flutuantes do Sico e da Maria (cidade de Juruá, novembro de 2015).

¹³¹ Na época Dseca era conselheiro distrital (CONDISI-DSEI-MRSA).



Figura 19 – Dseca Kulina. Oficina de Direitos Indígenas. Aldeia Pau-Pixuna, maio 2018

Essa conversa aconteceu durante a realização da quarta etapa do curso de professores do projeto Pirayawara, na cidade de Juruá, em novembro de 2015. Lembro que na ocasião Dseca tinha vontade de falar-me de como estavam as aldeias, como estavam os Kulina. Quando conversamos Dseca morava na aldeia Boca do Pau-Pixuna e era professor daquela aldeia. Morava lá com suas irmãs e mãe (Jicarina). Dseca é pajé e transita com desenvoltura por vários cargos, e possui liderança também para traçar alianças no ambiente interno das aldeias.

Na relação com o mundo externo Dseca atuou como AIS, professor e como membro do CONDISI-MRSA representando o polo base Cumarú. Durante a realização da I Assembleia Kulina, em maio de 2016, Dseca desenvolveu o papel de animador, coordenador e tradutor. Era um mediador e diplomata muito respeitado por Kulina e *carihua*. Em maio de 2018, ao retornar a TI Kumaru, encontrei Dseca morando na aldeia Pau-Pixuna e trabalhando como professor naquela aldeia. Dseca se movimenta bem tanto na TI Kumaru (seja na aldeia Boca do Pau-Pixuna junto à família de sua mãe, seja na aldeia Pau-Pixuna junto aos parentes de sua esposa) ou na aldeia Batedor, onde também moram parentes seus e os pais de sua esposa.

4.7. Resignificação do território e intervenção missionária: a Igreja 1ª. Congregação Água da Vida de Tefé na aldeia Pau-Pixuna



Figura 20 – Sede da Igreja 1ª. Congregação Água da Vida de Tefé. Aldeia Pau-Pixuna, 2016

A narrativa que apresento a seguir é de Jore Kulina, responsável pelas atividades na igreja 1ª. Congregação Água da Vida de Tefé, na aldeia Pau-Pixuna ¹³².

Jore Kulina

Ajeha imadisa madija, nedsa acco dopani huaje, tocorimecca dsama, denimape Ainade, Ainadepe jijiride. Meme huajepe Tamacocca dsama, nahuipa americano madi mana Tamaco Quira qqenajari deni. Americano madini dsama mottarrani, boronidsa ani, poho ppanajari, cidade mottarani. Madija dsoqqe dsoqqena quedsimanahui. Icca abi dsoqqejaro nahui madihui. Maittacsama 2001dsacca Eirunepedsa madija: Mono, Riro quenajari, Americano:

- Jina! Passiade!

Nedsa, tiaccajariiii. Aje dsama batto huaje ajimanani meme. Tettepi huaje, nami huaje. Ajidsa avião toacajaro cassonajaro americanocca dsama. Nedsapa americano:

- Jina! Ajehuaje!

Nedsapa madimana idsamassana ticca abi, ticca ato, ticca ami, ticca coco najari animanahui, ajadsa bicatana. Nedsapa ssihuaja toccatanaja. Jehe:

¹³² Nas outras aldeias da TI Kumaru não existem igrejas ou presença missionária.

- Abi! Idi! Nija coco!

Quenajari, meme huaje. Aja dsoqqe dsoqquena jidapa memedsa madijari. Pina abadsico cajicahui, quatro mes aja Eirunepedsa imeni deni ijacama jicahui quenajari. Neraha americano pohnuapa nahuatotajari huadari deni bacco ppadsimana imehi imenidsa huatitanara tejacama dsoqqejerahui meme huajena quejenahui. Imehi, imeni, biridi najari quedsinahui trabaia quenahui poho. Nedsape americano toccani:

- Ticadanaji! Ticca ami, ticca abi ojiojinahui titohuinani. Titohui ojimanahui.

Nedsapa huadani bacco inebobaquini nedsapa huati toquenedsapa aje ahuajena meme huajepa idi, ami, abi, najari dsoqqe dsoqqepa meme huaje quejenadeja. Madijacca huima.

Madija dsoqqe namidsa ppa, tabari toccajari meme huaje. Nami bodi nohuerani namidsape. Meme huaje. Maji pa aja batidsa jerahui pa maji jipahui. Nidsa batidsado carihua menanajari, batidsadopa maji *gostanahui* pohnuadsa. Najari maji pina madijaro. Batidsado nohueranipa maji, tattidsa jama jama. Batidsado tejarani nocco huariho queje. Nedsapa dsoqqe.

Najaro na abi Tamaco cca huima, nahui denimapa madija animanahui denima nacco. Nahui naqui poho, jadani, bija, majonana, anoha, abiu badsima poho ppaiquenajari. Madija (memecca) dajoni cajihui aba tohui coridsa mottarani.

Tabari dopanidsa anini, ajajari majipa ajadsa ojari, aje dopanipa huaje maji anihui, ssihuajatani.

Nedsape madija jidsama tojjari tabari. Najari jirijiri najari. Aja jina ittome ittome na, doppanidsa.

[Tradução] ¹³³

Aqui (nesse patamar) ficam os Madija. Na direção lá debaixo (patamar subterrâneo) fica a terra dos *tocorime*. Mas embaixo fica *ainade* (não humanos queixadas). Lá eles comem (os mortos e os transformam em queixadas). Para o céu fica a terra de *Tamaco*. É lá que os Americanos (pastores) moram, com *Tamaco* e *Quira*. Americano mora em uma terra muito grande, lá tem terreiro, cidade muito grande. Madija que morre sobe para lá. Nossos pais que morreram também moram lá.

Há algum tempo, em 2001, aconteceu com os Madija de Eirunepé: Moro e Riro. O Americano falou:

- Vamos passear, vem, sobe!

¹³³ Tradução feita por mim.

Foram rio abaixo, desceram até onde a terra se encontra com o céu, lá onde o alto e o baixo se encontram. O avião partiu daqui (desse patamar) e aterrissou na terra dos Americanos. Ao chegar lá, o Americano disse:

- Vamos! Venham para cá! Ficaremos aqui, amanhã cedo, teu pai, teu irmão, tua mãe, teu sogro estarão aqui. Será muito bom. Então quando amanheceu, sim, eles chegaram:

- Papai! Vovô!

- Olá, tio!

Eles estão lá, no céu. Daqui, os que morrem agora moram no céu.

Eles passaram quatro meses fora de Eirunepé, com os pais deles (que morreram). Os Americanos sabem levar você onde está seu pai e sua mãe. Eles levam você aos céus para falar com seus parentes. Seu pai, sua mãe e sua avó moram e plantam macaxeira no céu. Então quando os Americanos viajam, falam:

- Venham! Tua mãe e teu pai choram, choram muito com saudades de ti.

Então você viaja e dorme, vai e fica no céu, chega seu avô, sua mãe, seu pai, você vê e fala com aqueles que morreram e que moram no céu. É assim a história que contam os Madija. Quando Madija morre é enterrado no chão, na terra, mas a alma (*tabari*) vai para o céu. Não desce mais para o *nami* (para o patamar subterrâneo). Vai para o céu.

Quando chega ao céu *maji*, não come aqueles que são batizados. *Carihua* também é assim. *Maji* (sol como extra-humano) gosta daqueles que são batizados e não come. Os batizados moram com *maji*. Aqueles que não são batizados *maji* come toda a cabeça (faz gesto de comer-chupando miolo da cabeça). Aquele que não é batizado não vê bem quando chega ao céu. Por isso ele morre mesmo (*Maji* come).

Essa é a história do pai *Tamaco*, mas lá moram também os Madija. Lá os Madija plantam macaxeira, banana, cará, cana, caju e abiu. Todos plantam macaxeira. Os Madija que moram no céu têm canoa e saem para pescar em um grande lago.

Embaixo (patamar subterrâneo) tem também outra alma-*tabari*. Aqui tem um sol (nesse patamar), mas debaixo (no patamar subterrâneo) também tem outro sol, lá é claro como o dia. Mas tem os Madija-*tabari* (outra alma) que vira queixada. As queixadas cantam (quando chega a alma) e falam:

- Venha! Vamos brincar e cantar!

No patamar subterrâneo.



Figura 21 – Jore Kulina. Oficina de Direitos Indígenas. Aldeia Pau-Pixuna, maio 2018

Jore é uma antiga e grande liderança da aldeia Pau-Pixuna. Ele costuma dizer que é responsável pelo bairro que começa depois da caixa d'água e da igreja. Atualmente ele é o AISAN (Agente Indígena de Saneamento) responsável pela manutenção dos serviços de fornecimento de água¹³⁴. Quando conheci Jore, em 1996, ele ainda era pajé, mas agora não é mais. Perguntei por que ele deixou de ser pajé e ele me disse que havia muita fofoca. Mas ele continua sendo grande animador dos rituais do *ajie* e do *rami*. Ele e sua família (filhas, esposa, cunhadas e cunhados) são responsáveis pelos *ajie* mais bonitos e animados que já presenciei. Quando cheguei com o pessoal, “com os *carihua* de Brasília”, para a I Assembleia Kulina, em maio de 2016, ele disse: “Amohua, vamos fazer um *ajie* muito animado, vai até de manhã! Vamos mostrar nossa cultura para os brancos. Nós temos cultura! Nossa cultura é bonita e não está acabando!”.

A esperança dos Kulina é que a vida mude com a presença da igreja, isto é, que os casais briguem menos, e que os jovens se acalmem: façam roçados, se casem e consumam menos bebidas alcólicas. Foi conversando com Jore, na casa dele, que ele me contou como os *Americanos* (pastores evangélicos) são capazes de levar os Kulina vivos para o céu. Uma viagem de avião para o encontro com a borda da terra. Lá os Kulina vivos podem encontrar com os mortos: pais, irmãos e avôs. “Lá é uma grande aldeia. Todo mundo está lá. Depois as pessoas vivas voltam pra cá”. Muitos Kulina de cima (Alto Juruá) – que se converteram ao protestantismo – já fizeram essa viagem¹³⁵. Jore também me falou que às vezes o pastor vem,

¹³⁴ Na aldeia Pau-Pixuna existe um poço tubular com bomba movida à energia solar.

¹³⁵ “[...] o mito cria condições peculiares de relacionamento entre o hoje e o passado, entre a estrutura e o produto do processo histórico” (PACHECO DE OLIVEIRA 1988: 110).

um coreano que mora em Tefé: “ele veio e fez a igreja de madeira, trouxe também roupas e a bíblia”.

Por outro lado, eu nunca encontrei com o missionário *Americano*: “O Coreano”. Observei que o templo acabou se transformando no local dos eventos que acontecem na TI Kumaru. Por exemplo, a I Assembleia Kulina e a Oficina de Direitos Indígenas aconteceram na igreja. Um local amplo (construção feita de madeira e telhado de alumínio) que possui cadeiras de plástico: propício para atender as demandas de reunião com os *carihua*.

4.8. A I Assembleia Kulina na TI Kumaru do lago Ualá, 11 e 12 maio de 2016, aldeia Pau-Pixuna

Preparando a aldeia para a assembleia

O pessoal do Distrito que pediu a assembleia. Eles querem conhecer a nossa cultura. Nós temos cultura. Nossa cultura é *ajie*, *tocorime*, *rami* e caçuma de macaxeira. Essa é a nossa cultura.

Eu passei rádio para os parentes Kanamari, do Mineruá, para eles vir participar também da reunião (assembleia). Eu disse pra eles:

- Vem participar da reunião! Vem tomar caçuma e dançar *ajie*, *ajie* grande (Rohuidsi, aldeia Pau-Pixuna, março de 2016).

Em março de 2016 Rohuidsi trabalhava na construção do chapéu de palha (casa redonda) para a assembleia. Ele me disse que teria que construir duas casas grandes, uma para a assembleia e outra para o pessoal dormir. Na ocasião ele estava preocupado, pois achava que não ia dar tempo para construir as duas casas e pediu ajuda a Sico (*tamine* da aldeia Boca do Pau-Pixuna). Rohuidsi falou que solicitou zinco para o pessoal do DSEI. Ele queria cobrir as casas com zinco porque a palha está muito longe e difícil¹³⁶. Demora três dias, de canoa com motor rabeta para chegar ao local da floresta que ainda tem palha, mas alguns *carihua*, responsáveis pela organização da assembleia, teriam dito que preferiam que ele construísse casas de palhas.

¹³⁶ Desde 1996 os Kulina moram no mesmo local onde está à aldeia Pau-Pixuna. Atualmente a maioria das casas da aldeia é coberta de alumínio ou de zinco. Há notadamente uma escassez de palhas (usadas para cobrir as casas) e de paxiúba (usada para fazer piso e paredes das casas).

A assembleia

A assembleia foi organizada a partir dos seguintes temas: 1º. Tema: educação escolar indígena¹³⁷; 2º. Tema: alcoolismo; 3º. Tema: proteção territorial: vigilância/fiscalização; 4º. Tema: benefícios sociais; 5º. Tema: protocolo interno¹³⁸. A seguir apresento alguns dos discursos dos Kulina na assembleia.

Sorivan Kulina: trabalha na Coordenação Municipal de Educação Escolar Indígena de Juruá – CMEEI e é presidente da Associação de Professores Indígenas Kulina de Juruá – APIK¹³⁹

A gente não veio para brincar e para sorrir. A gente veio para falar de saúde e da terra. Viemos para discutir os nossos problemas.

Há mais de oito anos lutamos pela escola e pela associação, mas somente ano passado conseguimos fundar a associação (de professores Kulina). Os políticos só querem nosso voto e dinheiro. Não resolvo sozinho só porque sou o chefe, mas juntos nós temos força para dar continuidade na luta pelos direitos: temos direito a educação diferenciada. Juntos que nós fazemos a diferença. Podemos fazer denúncia, mas nós temos que falar. Podemos encaminhar documentos.

Nossa terra é demarcada e nós temos que cuidar.

Os Kanamari não têm terra demarcada. Eles estão na luta com os brancos, querem demarcar. Nós não cuidamos direito de nossa terra¹⁴⁰. Nós podemos cuidar de nosso lago e vender nosso peixe direito. Eu fui lá e vi o conflito entre os Kanamari e os brancos que estavam lá.

Nós precisamos conhecer todos os limites de nossa terra. Nossas placas o barranco levou. Devemos organizar duas pessoas de cada comunidade para limpar os limites de cada picada. Por onde começar para fazer manejo de madeira e de pesca? Nós queremos, mas não sabemos por onde começar. Com peixe de manejo podemos fazer grande *ajie* e juntar todas as aldeias como a gente fazia antes.

¹³⁷ Coordenei a discussão sobre o tema educação escolar indígena.

¹³⁸ De acordo com o relatório, a proposta de aprovar regras, na forma de um “Protocolo interno”, foi dos próprios Kulina (em reuniões anteriores realizadas com as lideranças). Contudo, a assembleia decidiu: realizar uma oficina com o objetivo de construir coletivamente o protocolo interno. E sugeriu que o material seja traduzido para a língua materna.

¹³⁹ Sorivan Kulina fala e escreve em português e em Kulina. É tradutor e conselheiro. Por sua capacidade, em mediar conflitos, é uma referencia na cidade de Juruá, e no baixo Juruá, para qualquer tema que envolva os Kulina.

¹⁴⁰ A noção de cuidado, utilizada por Sorivan, é a concepção vigente das políticas públicas de proteção territorial e de geração de renda. Nesse sentido, a TI Kumaru é deficitária de cuidados, pois o uso dos recursos naturais, para a comercialização, é feito sem nenhum plano comunitário ou institucional de manejo.

Sico Kulina: *tamine* e professor da aldeia Boca do Pau-Pixuna

Muitas vezes a FUNAI fala que os caciques devem tomar a frente na defesa de nosso território, devemos ter autonomia, mas para eles entender a FUNAI e o DSEI precisam dar capacitação às lideranças indígenas. É preciso que alguém ajude a capacitar novas lideranças. Precisamos participar de curso fora. Precisamos conhecer leis e o papel das lideranças nas aldeias. As lideranças são os professores e os AIS também. É preciso capacitar para que os caciques possam conhecer nossos direitos, conhecer de política partidária e de políticas públicas.

Jore Kulina: liderança, AISAN e responsável pela igreja na aldeia Pau-Pixuna

Vamos cuidar de nossa terra, de nossa plantação e guardar nossos peixes. Aqui é para todo mundo falar, todas as aldeias tem que falar a situação de sua comunidade. Não é só uma aldeia que fala. Aqui não falta fruta, açaí, peixe e madeira.

Cossaro Kulina: *tamine* da Aldeia Matatibem (igarapé do Eré, Carauari-AM).

A terra de vocês está demarcada. A nossa terra não está demarcada. Nossa situação não é boa. Nossa terra tem muita invasão. Ainda estamos lutando para demarcar. Eu vim aqui falar da minha terra. Branco está serrando madeira lá. Quero demarcação da minha terra.

Manoel Kanamari: liderança da aldeia Estação

Eu moro na aldeia Estação que fica no rio Mineruá, na nossa terra os brancos estão entrando para pescar, mas nós estamos guardando. Os brancos continuam massacrando a gente. Queremos nossa terra demarcada. Temos onze casas. Nenhuma FUNAI vem trabalhar conosco. Queremos FUNAI em Fonte Boa.

Tone: liderança da aldeia Boca do Jaci (território Juruapuca)

É da aldeia Boca do Jaci que eu vou falar uma pequena aldeia com treze famílias. A polícia foi lá tocar fogo na nossa aldeia, mas éramos oito homens e não saímos, enfrentamos. O IBAMA diz que aquela terra não é nossa, mas nosso avô morava lá.

Jodsino: liderança da aldeia Boca do Jaci (território Juruapuca)

Meu pai morava no Juruapuca em 1988, fizemos roçado e casa lá. Lá tinha escola e professor. IBAMA chegou e disse pra nós sair de lá. Agora mesmo é a reserva (RESEX Baixo Juruá), mas não protege a terra. Quando nós cuidávamos da terra tinha peixe. Antes meu pai morava lá e tinha festa de açai. Do lago Requeque pra cima era terra indígena, terra nossa. Antes era assim.

Essa terra é nossa, precisamos para plantar, para cuidar de nosso filho.

Outro discurso¹⁴¹

Uma velhinha Kulina tinha vinte e três mil na conta dela, eu vi o extrato. Eu disse pra ela tomar cuidado. Ela disse que ia cuidar. Mas ela só recebeu mil reais. A pessoa que foi com ela ao banco comprou moto e ficou com o restante do dinheiro. E ainda fez empréstimo com o cartão dela. Duas velhinhas ficaram morando na casa dessa pessoa, como se estivessem presas. As velhas eram mantidas por ele. A velhinha achando que estava tudo bem porque estava comendo frango todo dia. As pessoas tem medo que isso aconteça novamente.



Figura 22 – I Assembleia Kulina na TI Kumaru. Aldeia Pau-Pixuna, maio 2016

¹⁴¹ Narrador não identificado para preservá-lo.

Ao final da assembleia elaborou-se um documento chamado “Carta aberta do povo Madija Kulina”¹⁴², endereçada a vários órgãos e entidades. Nele constam as demandas dos Kulina apresentadas na assembleia e o compromisso assumido por cada órgão-presente.

Assim, “Para garantir o usufruto exclusivo da Terra Indígena Kumaru e seus recursos pelo Povo Madija” a “Carta Aberta do povo Madija-Kulina”, solicita¹⁴³: apoiar e instrumentalizar a população indígena para realizar a fiscalização da própria área; articulação a busca e captação de recursos para implementação e realização de projetos de Gestão Territorial e Ambiental na Terra Indígena, em especial o manejo de lagos para venda de pescado por preço justo; oferecer capacitação para as lideranças indígenas Madija Kulina sobre legislação, gestão e fiscalização; presença mais constante da FUNAI na área; demarcação da Terra indígena Matatibem no município de Carauari, e impedir retirada de madeira; demarcação da Terra Indígena Mineruazinho; atuação da FUNAI na aldeia Estação do Mineruá; realizar grande festival *ajie*; colocar placas na Terra Indígena Kumaru; fazer limpeza dos limites da Terra Indígena Kumaru; gestão compartilhada da área do Lago do Juruapuca – aldeia Boca do Jaci; criar uma campanha contra a discriminação, preconceito e desvalorização da identidade cultural do Povo Madija Kulina junto com o Fórum Estadual de Educação Escolar Indígena.



Figura 23 – Sorivan Kulina, I Assembleia Kulina. Aldeia Pau-Pixuna, maio 2016

¹⁴² Documento final foi endereçado aos seguintes órgãos: Ao Ministério da Saúde, Ao Ministério do Desenvolvimento Social, Ao Ministério da Educação, À Fundação Nacional do Índio, À Secretaria Especial de Saúde Indígena, Ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Médio Rio Solimões e Afluentes, À Coordenação Regional da Funai no Alto Solimões, À Secretaria de Estado de Educação do Amazonas, À Secretaria de Estado de Assistência Social do Amazonas, À Prefeitura Municipal de Juruá, À Prefeitura Municipal de Fonte Boa, À Prefeitura Municipal de Tefé.

¹⁴³ “Sobre benefícios sociais e Previdenciários” o documento solicita: “Que o INSS realize ações a cada três meses na cidade de Juruá; Que a Funai envie uma equipe para levantamento de demanda de benefícios sociais nas aldeias no prazo de dois meses; Notificar o Ministério do Desenvolvimento Social sobre irregularidades referentes aos benefícios sociais”.

Por outro lado, as instituições presentes na I Assembleia do Povo Madija Kulina se comprometeram:

- O CONDISI-MRSA Conselho Distrital de Saúde Indígena do Médio rio Solimões e Afluentes: acompanhar as ações que forem pactuadas entre as entidades; realizar oficinas sobre direitos indígenas com as lideranças das aldeias; mapear pontos estratégicos para montar vigilância; fortalecer as parcerias já existentes, bem como articular outras.
- A Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes (AMIMSA): articular parcerias com instituições públicas municipais, estaduais e federais para continuar a construção da proposta de enfretamento do alcoolismo nas terras indígenas; buscar parcerias e recursos para elaboração do plano de gestão da terra indígena; acompanhamento das ações interinstitucionais que estarão sendo realizadas nas áreas; compor e fortalecer grupo de trabalho para dar continuidade às propostas da Assembleia; fortalecer o grupo de mulheres.
- O Conselho Indigenista Missionário (CIMI): realizar Oficina de Formação Política e Jurídica para lideranças indígenas no mês de agosto de 2016, em duas etapas; prestar assessoria nas ações da Associação de Professores Indígenas Kulina de Juruá (APIK).
- A FUNAI: fiscalização no Lago Preto, Lago do Ualá, Igarapé Mapiranga, Igarapé Pau Pixuna e outros, em junho de 2016 e datas subsequentes; realizar mapeamento e organização do fluxo de acessibilidade de benefícios sociais para os Madija Kulina entre as aldeias e as cidades; realizar articulação junto aos municípios de Juruá e Tefé para melhorar o deslocamento e atendimentos Madija Kulina; realizar capacitação sobre o Programa Bolsa Família em articulação com a Secretaria Municipal de Assistência Social de Juruá; promover capacitação de lideranças para atuação no monitoramento ambiental e territorial para construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTAS; apoiar o fortalecimento do grupo de mulheres; articular junto à SESAI a criação de uma representação de Juruá em Tefé com o objetivo de dar suporte aos indígenas que vão em busca de benefícios sociais.
- A SESAI (nível central) e demais Secretarias do Ministério da Saúde: apoiar realização pela Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) de trabalho em grupo com as mulheres Madija Kulina para prevenção do uso do álcool e outras drogas pelas crianças; apoiar e orientar (matriciamento) a EMSI para a realização do trabalho coletivo de prevenção do uso prejudicial de álcool e outras drogas e para promoção da saúde; fortalecer a EMSI para realizar o acolhimento e a notificação dos casos de vio-

lência, uso de álcool e suicídios; preparar material e metodologia para que a EMSI possa realizar uma ação coletiva por mês com a população Madija Kulina.

- O Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI-MRSA): intensificar as ações de educação e saúde voltadas para a alcoolização nas aldeias do Polo Base Kumaru; criar GT sobre alcoolização e suas consequências, com o objetivo de buscar ações de enfrentamento; articular junto à FUNAI a criação de uma representação de Juruá em Tefé com o objetivo de dar suporte aos indígenas que vão em busca de benefícios sociais; realizar reunião semestral com a população indígena para avaliar as ações sugeridas pelo GT.
- A Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI Polo Base Kumaru/DSEI MRSA): realização e intensificação de palestras e rodas de conversas sobre temáticas de saúde; realizar reuniões regulares junto às lideranças das aldeias; formar parceria com a equipe de educação para realização de ações de educação em saúde em sala de aula, abordando o uso de álcool e drogas; formar parceria com os municípios do Médio Solimões e Afluentes para criação de projetos e programas focados no processo de alcoolização nas aldeias.

A seguir apresento a matéria que foi publicada no site do Conselho Indigenista Missionário-CIMI¹⁴⁴ sobre a I Assembleia Kulina na TI Kumaru:

O povo Kulina é um povo numeroso que tem suas aldeias e terras indígenas distribuídas na calha do rio Juruá e também nas margens dos rios Purus e Jutaf. Os Kulina se autodenomimam Madija e falam a língua própria que pertence à família linguística arawa.

Os constantes deslocamentos dos Kulina – motivados por questões culturais – se intensificaram a partir do contato com os colonizadores da região. Atualmente temos algumas terras indígenas demarcadas para o usufruto exclusivo desse povo indígena. Contudo, esse modelo de territorialidade na medida em que garante o direito a terra, também condiciona vários subgrupos Kulina a conviverem e dividirem o mesmo território. Esse modelo também impossibilita ou dificulta os deslocamentos.

Nesse sentido a homologação da Terra Indígena Kumaru do lago Ualá, como território Kulina, representou uma grande conquista. Porém, a falta de políticas públi-

¹⁴⁴ A matéria foi escrita por Fábio Pereira (CIMI), Francisco Amaral (CIMI) e Genoveva Amorim. Publicada em 25 de maio de 2016. Disponível em: <https://cimi.org.br/2016/05/38480/> Acesso: 11 de setembro de 2018

cas visando o reconhecimento e a proteção territorial, bem como o desenvolvimento de ações integrais nas áreas de saúde, educação escolar, apoio a geração de renda... Acabou garantindo apenas o território, deixando esse povo a mercê de vários tipos de explorações e violências. A introdução sistemática (e histórica) de bebidas alcoólicas, na vida dos Kulina, foi utilizada como um mecanismo chave de dominação e de afirmação de velhos preconceitos sofridos pelos indígenas. Nos últimos anos a população da TI Kumaru tem sido vítima de uma série de assassinatos e afogamentos decorrentes do consumo de bebidas alcoólicas.

Recentemente os Kulina – com apoio de outros povos indígenas da região, do Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI médio rio Solimões e afluentes) e de algumas entidades – convocaram uma grande assembleia para discutir a questão do consumo de bebidas alcoólicas, os assassinatos e mortes envolvendo Kulina; a educação escolar; a proteção territorial; os benefícios sociais; e o reconhecimento étnico. A assembleia aconteceu na aldeia Pau-Pixuna entre os dias 12 e 13 de maio de 2016. Na assembleia estiveram presentes várias entidades e órgãos públicos (FUNAI-Sede/Brasília; Coordenação Regional da FUNAI do Alto e Médio Solimões – Tabatinga; Coordenação Técnica Local da FUNAI de Juruá, SESAI Brasília; Representante da Prefeitura Municipal de Juruá, AMIMSA Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões e Afluentes, UNIPI União dos Povos Indígenas-MRSA; e DSEI-MRSA), bem como as lideranças de todas as aldeias da TI (aldeias: Lago Preto, Pau-Pixuna, Boca do Pau-Pixuna, Campina, Beiradão, Marupá, Morada Nova e Mapiranga) aproximadamente 90 pessoas. Durante a assembleia foi traçado um plano de ação que tem como foco o enfrentamento do problema do processo de alcoolização como uma questão coletiva.

A assembleia foi um momento importante para os Kulina, mas foi apropriada de forma diferente daquela concebida pelos promotores do evento (entidades, órgãos públicos e movimento indígena). Seja como for, a assembleia foi um evento que veio provocar uma ruptura e instaurar uma trégua na série de acontecimentos marcados por mortes violentas (suicídio, afogamento e assassinatos). A presença de entidades e órgãos do governo, na TI Kumaru, desenvolveu nos Kulina a esperança de dias melhores e a esperança de acesso às políticas públicas.

Três anos depois da realização da assembleia, quase nenhuma das ações solicitadas – ou os compromissos assumidos pelas entidades e órgãos – se concretizou. O abandono dos Kulina continuou nos anos que seguiram à assembleia e a situação de violência na cidade de

Juruá se agravou. Apenas o DSEI-MRSA continua desenvolvendo ações na TI Kumaru. O CIMI-Tefé conseguiu realizar a oficina de direitos indígenas, em maio de 2018, na aldeia Pau-Pixuna. A FUNAI – devido a ampla falta de recursos, dentro do panorama da atual política nacional contrária aos direitos indígenas – conseguiu desempenhar algumas ações esporádicas de emissão de documentos. Mas não conseguiu implantar uma proposta da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras indígenas – PNGATI; ou desenvolver, com mais eficiência, as ações de vigilância e fiscalização da TI Kumaru.

Por algum tempo os casos de suicídios e os conflitos envolvendo bebidas alcoólicas pararam. Contudo, em 2018, aconteceram novamente casos de suicídios e mortes violentas.

Considero que na I Assembleia os Kulina atuaram de forma ativa como “participantes de base”, nos termos estudados por Comerford (2002):

[...] participantes “de base”, podem também ter oportunidades para falar pessoalmente (“ao pé do ouvido”) com autoridades (inclusive, em certos casos, com os próprios dirigentes) que eles não encontram no cotidiano e tentar “resolver problemas” individuais ou da comunidade (COMERFORD 2002: 153).

Na prática a proteção do território Kumaru acontece de modo frágil, pois como existem vários acessos, há dificuldade no controle da entrada de pessoas estranhas.

A intervenção estatal estabelece os fundamentos e limites de um direito, mas raramente se ocupa com sua materialização e continuidade; a proteção das terras indígenas é uma tarefa que fica sempre a cargo dos indígenas que, ademais, justificam a legitimidade e asseguram a consecução dessa iniciativa (PACHECO DE OLIVEIRA 2002: 278).

Acompanhei um episódio no qual caçadores não indígenas (de uma comunidade vizinha) entraram na TI Kumaru e mataram queixadas. Era dia 31 de março de 2016 e eu estava na aldeia Boca do Pau-Pixuna e a maioria dos homens tinha saído. Eu e Andreia Kulina (professora) fomos colocar malhadeira para pegar peixes. Quando retornamos para casa ficamos sabendo que um bando de queixada havia passado próxima a aldeia. Luís Carlos era o único homem que estava na aldeia. Eu, Oba, Andreia, Gabriel e Alaido (os dois últimos, crianças) embarcamos em uma canoa e fomos, com Luiz Carlos, a caça aos queixadas.

No primeiro momento desencontramos com o bando de queixadas, eles atravessaram o igarapé do Moura e nós não os vimos. As mulheres observaram os rastros e o cheiro dos

mesmos na floresta e na margem do rio. A intenção era cacetar os queixadas na travessia do igarapé. Luís Carlos entrou na floresta atrás dos queixadas.

Estávamos às margens do igarapé, esperando o retorno de Luís Carlos, quando se aproximaram duas canoas. Cada canoa com seis homens, armas e munições. Andréia e Oba reconheceram alguns homens como moradores de uma comunidade vizinha. Os homens chegaram, falaram rápido conosco e logo subiram o barranco. Eles argumentaram que perseguiram o bando de queixada desde a comunidade não indígena chamada Uará (que fica acima de Tamanicuá). E que há dois dias estavam atrás dos queixadas. Andréia avisou que Luís Carlos estava na floresta. Nós permanecemos na canoa e pudemos ouvir vários tiros (contei doze tiros seguidos). Com receio abaixamo-nos no porão da canoa.

Depois que cessaram os tiros nos aproximamos do local onde estavam atracadas as canoas dos não indígenas. Oba e Andréia começaram a pensar formas de falar com os homens e ficar com os porcos. E começamos a falar de proteção territorial, invasões, ou como encaminhar denúncias. Elas conversaram, refletiram e elaboraram estratégias para falar com os caçadores.

Os homens retornaram com dois porcos. Elas falaram que queriam a metade dos porcos. Um deles perguntou:

- Como ficamos? Daremos um porco a vocês.

Elas responderam:

- Um porco é pouco, queremos a metade.

Eles responderam:

- Nós vamos pegar os outros porcos e conversamos. Iremos à outra margem.

Eles trouxeram seis porcos e reforçaram que iriam dar as mulheres apenas um porco, pois eles eram muitos. As mulheres ficaram revoltadas e disseram que se seus maridos estivessem eles não levariam nenhum porco.

Eu tentei mediar. Falei que os porcos, ao entrarem na TI, não poderiam mais ser caçados por pessoas de fora, apenas pelos Kulina. Reforcei que mesmos os Kulina têm direito de caçar apenas para comer, e sugeri que ficássemos com três porcos. Houve um momento de impasse. Depois eles sugeriram dar-nos dois porcos. As mulheres concordaram e eles colocaram os dois porcos na nossa canoa. Alguns dos homens saíram resmungando algumas palavras. Havia um que era mais resistente, alegou prejuízos e desdenhou do fato dali ser terra indígena. Outros caçadores, mais diplomáticos, pediram desculpas por “qualquer coisa” e nos ofereceram frutos de cacau maduros.

Depois fomos ao encontro de Luís Carlos e Gabriel, que tinham caminhado até a outra margem do igarapé, e voltamos para casa. Quando chegamos Maria e Luís já tinham chegado de Fonte Boa. Maria e Luís limparam os dois porcos e dividiram com todas as pessoas da comunidade.

As sequencias de narrativas apresentadas nesse capítulo tiveram como objetivo: “[...] buscar os sentidos, os significados da narrativa e da situação narrativa (interpretar não somente o que foi dito, mas o que foi dito nesta situação precisa), buscando inseri-los no contexto mais amplo de itinerários pessoais e coletivos” (MALUF 1999: 75).

Barabas aponta como ponto de partida, para investigar a territorialidade dos grupos étnicos os processos de construção social e cultural do espaço (2004: 113). Foi usando essa linha de análise que percebi como os Kulina foram afetados pelos processos de fragmentação territorial decorrente das regionalizações estatais. Posso indicar que na região do Baixo Juruá aconteceu algo similar, apontado por Barabas, no México:

Lo que sí queda claro es que estas dos subdivisiones se han impuesto históricamente sobre los indígenas, dividiéndolos en varias partes. En sus inicios, el municipio fue una institución impuesta por los colonizadores y utilizada a lo largo de los años como instrumento para la pulverización de los grupos etnolingüísticos y sus territorios, distribuidos entre diferentes municipios (BARABAS 2004: 111)

Considero que o reconhecimento oficial do estado brasileiro, do território Kumaru, como território Kulina, foi um marco importante nos processos internos e externos vividos pelos Kulina no baixo Juruá.

[...] a definição de um território é um momento essencial para que os indígenas se instituam como comunidade política, construam uma identidade coletiva singularizadora, estabeleça modos de sociabilidade e selecionem elementos de cultura que qualificam como efetivamente “seus” (PACHECO DE OLIVEIRA 2002: 279).

Porém, a conquista de um de seus territórios tradicionais não os fez parar de viajar ou de continuar lutando por outros territórios (Eré, Gaviãozinho e Juruapuca). Aponto também como os Kulina consideram importante a presença da FUNAI na TI Kumaru. As pessoas lembram como o processo de reconhecimento do território Kumaru veio seguido da presença constante da FUNAI (na década de 80 até o ano 2002). Além disso, a narrativa dá importância a pessoas como Sabá, funcionário da FUNAI.

As transformações (territoriais, políticas, identitárias e culturais) não são apenas “impostas” ou “sofridas” pelos indígenas, mas possibilitam também certas iniciativas indígenas, favorecendo determinadas estratégias (em detrimento de outras) no sentido de atualização de sua cultura e de reafirmação de sua identidade (PACHECO DE OLIVEIRA 2002: 301).

Por fim, nesse capítulo analisei como um grupo social institui condições próprias para estabelecer relações com o Outro (seja esse Outro: o Estado – com formas variadas de atuação de seus agentes –, missões religiosas, organizações não governamentais ou movimento indígena) traçando pautas próprias alicerçadas em negociações e pactos locais. Uma análise empreendida utilizando como referência o artigo de Pacheco de Oliveira (2002), intitulado a *Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna*. Esse artigo ressalta a importância de utilizar o conceito de processos de territorialização para não corrermos o risco de “tratar a territorialidade como uma propriedade intrínseca e imutável de uma cultura” (PACHECO DE OLIVEIRA 2002: 299). Além disso, apresenta uma reflexão de como a presença do “branco” (de modo especial a agência indigenista) é incorporada a formas narrativas e a padrões explicativos da tradição indígena. Tal ponto de vista fornece elementos de análise em relação aos diferentes tipos de tutela: “como o tutelado reconstrói o seu tutor” e “como o próprio tutor se constrói como tal” (PACHECO DE OLIVEIRA 2002: 284).



Figura 24 – Lideranças Kulina. I Assembleia TI Kumaru, maio 2016

Capítulo 5:

A reocupação Kulina da cidade de Juruá¹⁴⁵

Cohuaji madijari Kulinapa?

Madijadenipa aldeadsa madimana, jari neraha mottadenipa cidadedsa madimaja quenajari (professora Aleia Kulina, cidade de Juruá, dezembro de 2015).

[Tradução]

Onde moram os Kulina?

Os Madija-Kulina moram na aldeia, mas há uma parte dos Madija-Kulina que moram na cidade.

Este capítulo discorre sobre a etnicidade Kulina na cidade de Juruá – construída na convivência com os *carihua* – e como a reocupação do território da cidade se insere na concepção de territorialidade Kulina. O desafio é construir uma etnografia do ser-estar Madija na cidade de Juruá: como os Kulina se afirmam na cidade e como lutam pelo direito a um território ancestral e afetivo. O foco é a cidade de Juruá, mas estudos semelhantes podem ser desenvolvidos nas sedes urbanas dos municípios de: Eirunepé-AM, Carauari-AM, Envira-AM, Ipixuna-AM e Fonte Boa-AM.

Para um Kulina o território onde atualmente está localizada a cidade de Juruá é carregado de memória que envolve nascimentos, mortes, conquistas e lutas.

[Tone] A reserva (RESEX Baixo Juruá) começou em 2004. Mas há muito tempo os Madija começaram a morar aqui. Começamos a morar ali, onde é agora o campo do Marcondes (fazenda de criação de gado). Tem outra capoeira de Madija, ali onde está o Manoel Rodrigues.

¹⁴⁵ Escrevo “reocupação” porque a cidade foi construída dentro de um território tradicional Kulina. Toda essa afirmação vai de encontro com as narrativas Kulina, ou aos documentos escritos por viajantes, pesquisadores e indigenistas. Nesse sentido, vale ressaltar os relatórios de Bensa e Santos que descrevem a presença constante dos Kulina na cidade de Juruá em 1986. Nesses relatórios a equipe indigenista aponta a relação ambígua dos Kulina com os moradores da cidade de Juruá. Relação marcada por aproximação e distância: incorporação dos Kulina como mão de obra barata; ou a expulsão dos mesmos.

[Huaido] Eles foram expulsando os Madija daqui. Acho que com medo dos Madija descobrir que é capoeira nossa antiga e querer a terra.

[Tone] Zé Moreno (não indígena) sabe tudinho. Dá para ele descobrir. Zé Moreno é o cunhado de Huaido. Ele sabe tudinho como essa terra foi dividida. Dentro do Requeque, do Paxiúba para dentro, ele diz que é do Zé Pio. Foi em 1984, lá dentro, que o Zé Moreno conheceu e casou com a irmã de Huaido. Requeque ou Vai-Quem-Quer¹⁴⁶? É bonito. Tem muito patauá na beirinha d'água. Lá onde a Huaido nasceu (no Requeque). Nós vamos ter que acertar de novo. Huaido vai pro canto dela. Lá onde ela nasceu.

Na boca do igarapé do Pati, lá que é terra do Zé Pio. Zé Moreno disse que tem documento. Pode ir no cartório que tu acha. Eu vou voltar para o Andirá, porque eu nasci no Andirá. Lá é nosso também. Lá é longe e tem muita malária, por isso que saiu (por isso que os Kulina saíram do Andirá).

Ali no Juruapuca tem cubiu, cuia, abiu e *rami*, que são plantações de Madija. Madija não te mostrou o *Rami* porque ele tem medo.

[Huaido] Desde 2001 e 2002 que ficamos pra lá e pra cá. Entre Mapiiranga (aldeia) e a cidade. Em 2004 nós compramos casa aqui, quando eu casei com o Zé. E a mamãe comprou casa em 2005 (do lado da casa da Huaido). Nessa época o Jodsino ainda estava no Mapiiranga. Papai (Dimodo) morreu em 2009.

[Jodsino] Depois que eu passei uns tempos em Carauari eu vim pra cá, fiquei entre aqui e o Mapiiranga. Passei um ano sem roça. Eu comia por aí. Agora que eu parei. Eu tenho roça lá (na aldeia Boca do Jaci). Amanhã se você quiser ver lá, eu vou lá atrás de macaxeira. Por estes tempos eu já plantei roçado no Eré (aldeia Matatibem), e eu deixei lá. Eu voltei pro Mapiiranga, plantei e deixei lá. Quando eu voltei lá (a aldeia Mapiiranga) tava lá (a mandioca), Eu fiz farinha e trouxe pra cá.

[Huaido] Nós fomos para o Jaci no ano que o papai morreu, em 2009. Foi quando o Tone foi lá, atrás dessa terra. Tone já tinha saído também do Mapiiranga e já estava morando aqui, na cidade. Ele já tinha comprado esta casa, que ele mora. Tone saiu e conversou com o pai do Zé. Que é terreno dele (do pai do Zé), o Jaci. Tone disse que queria fazer roçado e casa. Ele deu pro Tone. Começou a morar lá. Não voltamos para o Juruapuca porque lá tem muita plantação de branco, açaí. Branco

¹⁴⁶ Bentes e Santos registram a existência dos Kulina em Vai-quem-quer, em 1985: “Hoje esses Kulina vivem aqui em Juruapuca, mas propriamente no Igarapé Grande. Outros por sua vez foram para o Macaco e no Vai-quem-quer” (BENTES e SANTOS 1985a: s/p).

não deixou nós morar no Juruapuca porque tem planta deles lá, mas lá não tem casa. A planta dele é só açai.

[Jodsino] Eu cheguei a fazer casa abaixo do Juruapuca. Eu morei um ano lá. Sai de lá porque o pessoal (os *carihua*) foi lá e reclamou de nós para a FUNAI e nos tirou de lá (cidade de Juruá, dezembro de 2015).

Dessa conversa podemos extrair algum marcos territoriais importantes para os Kulina, tais como: a relação de uma pessoa com o local onde nasceu (afetividade e pertença); os locais de roçados; as antigas aldeias; e os locais onde foram realizados matrimônios.

As famílias Kulina que habitam a cidade de Juruá se distribuem em diversas regiões da cidade, contudo a maior densidade demográfica está no bairro Tancredo Neves II. Nesse bairro contatei treze famílias. A maioria delas possui casas nas aldeias (seja na TI Kumaru do lago Ualá ou na aldeia Boca do Jaci) e vive um processo constante de deslocamento entre as duas residências. Há famílias que têm três ou quatro casas (uma casa na cidade e outras casas em distintas aldeias). Muitos afirmam que mantêm a casa na cidade para garantir a escola para os filhos maiores¹⁴⁷. Outros dizem que mantêm a casa na cidade como base de hospedagem para receber os benefícios sociais (programa bolsa família e aposentadorias) ou seus salários (professores e agentes de saúde). As residências na cidade são também ponto de hospedagem ou de abrigo aos parentes Kulina que possuem casas apenas nas aldeias.

A demanda por hospedagem na cidade é muito grande. Mesmo com acolhida nas casas dos parentes, muitos Kulina ficam hospedados em flutuantes e em barcos, no porto da cidade. Quando estou na cidade de Juruá, sempre vou ao porto, pois sei que irei encontrar Kulina. Porém, nos flutuantes e nos barcos a hospedagem é precária e os Kulina estão sujeitos a condições de insalubridade e a todo tipo de assédio por parte de não indígenas. Dessa forma não é raro encontrar Kulina bêbados no porto da cidade. No porto de Juruá, ou em algum dos flutuantes atracados no local, já desapareceram alguns Kulina: caíram na água e não retornaram mais a superfície.

¹⁴⁷ A vida escolar das crianças e jovens Kulina na cidade de Juruá é igual à de todos os outros alunos, isto é, a escola não considera sua diversidade cultural, linguística e histórica. Muitos Kulina não se apresentam na escola temendo sofrer preconceitos. Há muita evasão escolar, o que acaba reforçando o estigma corrente na cidade sobre a incapacidade Kulina de aprender a ler e a escrever. Situação similar foi constatada por Benites (2012) entre os Ava Kaiowá: “Paralelamente, entre os não indígenas surgiram também dúvidas sobre se as crianças indígenas teriam capacidade de ler e escrever bem, argumentando que é sobretudo muito difícil lidar com a palavra escrita, ou seja, ler e escrever não faria parte do modo de ser e viver dos Kaiowa. Desse modo os indígenas foram estigmatizados por esses discursos adversos” (BENITES 2012: 82).

Até o momento contatei trinta e uma famílias Kulina na cidade de Juruá. A seguir apresento uma lista de famílias que têm residência na cidade de Juruá (dezembro de 2015). A apresentação dessa lista não tem como propósito fixar essas famílias ao território da cidade, mas constitui um registro para que seja respeitado o direito dos Kulina de viver na cidade. Em outras palavras, que os Kulina sejam reconhecidos como moradores da cidade¹⁴⁸, mesmo que, por algum período, essas famílias estejam nas aldeias.

Famílias Kulina na cidade de Juruá. Dezembro 2015	
01	Assico (F) e Davi (M)
02	Jona (F) e Corari (M). Mahuadsí, irmã de Corari, mora também na casa
03	Huaido (F) e José Amorim (<i>carihua</i>)
04	Simae, viúva, mora com a neta
05	Ibora (F) e Baba (Fabio)
06	Huaido (F) Tone (M)
07	Jahuato (F) e Jorge (<i>carihua</i>)
08	Huado (F) e Joel (<i>carihua</i>)
09	Huadsoco, viúva, mora com sua filha Arasso
10	Bijo(F) e Amida(M)
11	Assarina(F) e Jodsino(M)
12	Mohidi(F) e Isamani(M)
13	Huadsorini(F) e Jore(M)
14	Dsihuini(F) e Joppino(M)
15	Majahua, viúva, mora com filhas e netos
16	Huesse(F) e Grosso(M)
17	Joria(F) e Joji(M)
18	Soro(F) e Paulo (<i>carihua</i>)
19	Hioda(F) e Tinija(M)
20	Maria e Dsoho(M) e sua filha Idirani
21	Casireni(F) e Queri(M)
22	Ameriha(F) e Agenor (<i>carihua</i>)
23	Ropahi, viúva

¹⁴⁸ “Essas famílias vivem de maneira relativamente similar aos seus antepassados, pois, como sujeitos históricos, não são estáticos, mudam com o tempo e no espaço, interagindo em condições históricas diferentes” (BENITES 2012: 97).

24	Ssina(F) e Riba(M)
25	Toissa(F) e Dami(M)
26	Aléia e Jeffeson (<i>carihua</i>)
27	Mamore(F) e Sico(F)
28	Socorro (<i>carihua</i>) e Sorivan(M)
29	Leda(F) e Silvik (<i>carihua</i>)
30	Sirohui(F) e João
31	Maria(F) e Arussa(M)

Figura 25 – Lista com nomes das famílias Kulina, cidade de Juruá 2015

A Rua Manoel Soares, no bairro Tancredo Neves II, fica às margens do rio Juruá, em uma área de risco e sujeita a desabamentos¹⁴⁹. Huaido contou-me de uma inesperada queda do barranco quando ela estava banhando-se com sua família as margens do rio Juruá. Por alguns instantes ela perdeu de vista seu filho Josué, que na época tinha cinco anos. Josué caiu com o barranco, mas conseguiu emergir no meio da água turva repleta de folhas e lama, sendo em seguida resgatado por Huaido.



Figura 26 – Crianças e jovens Kulina na Rua Manoel Soares, Juruá, 2016

A cidade de Juruá – a exemplo de outras cidades amazônicas – não possui serviço de saneamento básico. A maioria das famílias Kulina não possui local em suas casas para defecar. O local de uso comunitário, no qual as pessoas fazem suas necessidades, é uma construção precária com paredes feitas com restos de madeira, no qual a fossa constitui uma

¹⁴⁹ Em 2015 e em 2016 fiz trabalho de campo na cidade de Juruá. Fiquei hospedada na rua Manoel Soares, nas casas da Huaido e da Ibora.

espécie de vala aberta que se comunica diretamente com o rio Juruá (localizado na parte de trás da Rua Manoel Soares). Na maioria das casas há serviço de energia elétrica, contudo há famílias, que mesmo morando na cidade, não tem acesso a esse serviço. As pessoas não conseguem manter em dia suas dívidas com a companhia de abastecimento de energia. A maioria das casas possui acesso à rede de abastecimento de água potável, porém o abastecimento é insuficiente. Há água nas torneiras apenas pela manhã e à noite. As famílias guardam água em um grande tanque que fica no banheiro (destinado apenas ao banho) ou na cozinha. É a partir desse recipiente que a família utiliza água. O empreendimento se faz necessário porque a força da água não é suficiente para subir em um recipiente em locais altos. Em nenhuma casa as famílias possuem banheiros, com chuveiros, por exemplo.

A Rua Manoel Soares é o espaço onde existe mais residências dos Kulina, consequentemente é o local onde eles mais se hospedam quando estão na cidade. Todas as tardes os Kulina se sentam no pavimento da rua, ou no meio-fio para conversar. Os Kulina moram em uma parte da rua que não tem saída, e dessa forma as pessoas podem aproveitar o espaço. É nessa rua que as crianças brincam, jogam bola, pajés fazem cura, e realizam rituais do *ajie* e do *rami*. Ou seja, é um espaço social agregador e reparador. Nessa rua quando um não índio faz algo contra um Kulina, todos se juntam para defendê-lo, independente da unidade social ou família que o mesmo pertença. Nessa rua o idioma corrente é o Kulina.

No mês de outubro de 2016, e principalmente durante as eleições municipais, a Rua Manoel Soares esteve muito animada. Todas as casas Kulina estavam ocupadas com seus donos e hóspedes. Ao visitar uma dessas casas encontrei Flávio Kulina¹⁵⁰, ele estava bêbado. As pessoas falaram que quando ele vem para a cidade é assim:

Quando amanhece ele já sai para beber. É assim todos os dias. Quando ele está na aldeia passa dias sem beber. Mas ele é um bêbado bom. Não mexe com ninguém e só faz palhaçadas. Além do mais ele é muito trabalhador. Quando ele chega aqui, procura logo um trabalho. Muitas vezes ele fica no porto descarregando mercadorias dos barcos. É assim que ele ganha dinheiro. Ele sempre retorna para casa, bêbado, mas com um frango ou com algum racho (sexta básica) para a família.

¹⁵⁰ Preferi usar nome fictício.

Observei Flávio tomando banho. Tinha o corpo todo marcado com cicatrizes como se tivesse sofrido queimaduras graves. Eu perguntei o que tinha acontecido e os Kulina me contaram do acidente quando ele preparava gasolina para tomar¹⁵¹.

Quando ele foi preparar a gasolina para tomar, estava anoitecendo. A esposa dele ficou brava porque ele ia tomar gasolina. Ela deu um soco na garrafa para derrubar e derramar o líquido. A gasolina derramou, mas Flávio foi atingindo no rosto, na região do peito e da barriga. O líquido causou uma irritação imediata nos olhos dele. Ele começou a gritar e pediu para seu filho, de oito anos, ajudar-lhe. A criança entendeu que era para ver o que estava acontecendo com os olhos do pai. E para enxergar melhor, a criança acendeu o isqueiro próximo aos olhos do pai. No mesmo instante o fogo se espalhou pelo rosto e por todo o corpo dele. Era tanto fogo que ele teve que se jogar no chão da aldeia, na areia, para que o fogo apagassem. Foi muito apavorante, quando ele tentava falar saía fogo de sua boca.

Flávio foi removido pela equipe de saúde para a cidade de Tefé. Ele sofreu queimaduras de terceiro grau. Com o tratamento e o acompanhamento da equipe de saúde as feridas cicatrizaram, mas seu corpo ficou marcado. De acordo com os Kulina, esse acidente aconteceu em agosto de 2016¹⁵².

Entre uma conversa, ou entre uma viagem e outra, na Rua Manoel Soares temos oportunidade de reencontrar pessoas e saber notícias de outras. Como ali é um espaço Kulina, um grande terreiro, em novembro de 2015, foi realizado um *ajie* motivado por Assarina. Ela cantou *tocorime* que aprendeu do pajé Adsaro Kulina. Mulheres adultas e moças cantaram e dançaram. Emissa, uma jovem recém iniciada como pajé, ajudou a animar o ritual. No início éramos apenas mulheres, depois chegaram os rapazes. Eles se aproximaram da roda, mas as moças não queriam pegar em suas mãos. As mulheres chamaram Jobano (filho de Jinasso) para cantar cantos Deni. Jobano cantou alguns cantos. Alguns bêbados participaram do ritual, sua participação não era vedada, as pessoas riam do jeito que os mesmos dançavam e cantavam. Por volta das vinte e duas horas paramos de cantar e dançar *ajie*, mas o pessoal

¹⁵¹ Coloca gasolina e água em uma garrafa pet e sacode bem. Depois ingere à parte da água mesclada com gasolina.

¹⁵² Na convivência histórica dos Kulina com os *carihua* eles aprenderam tomar cachaça, álcool e gasolina. Recentemente aprenderam também a cheirar gás de cozinha (gás butano) e cola.

continuou na rua, sentado, conversando. Havia muitos Kulina, mas havia também alguns *carihua* que se aproximaram para ver o *ajie*.



Figura 27 – Rua Manoel Soares, à noite. 2015

A concepção de território Kulina não nos permite reduzi-los ou enquadrá-los a classificação corrente de “índios na cidade”, pois os Kulina extrapolam todas essas denominações generalizantes com suas múltiplas possibilidades de morar. Dessa forma a contribuição antropológica que mais se aproxima dessa realidade são os conceitos de etnografia multissituada de Marcus (2001). A etnografia multissituada tem como finalidade apresentar o “objeto de estudo” como uma formação cultural produzida a partir de diferentes locais. Assim, a investigação etnográfica se dá através da junção de múltiplos lugares em um mesmo contexto de estudo, no qual o sujeito é móvel e múltiplo. Quer dizer, não existe o “sujeito situado” e subalterno (MARCUS 2001: 113-115).

[Eu] Cadê Rodsa? Irmã do Salvador?

[Assico] Rodsa, a velha? Está morando no Eré.

[Eu] Espera, e a Amohua¹⁵³?

[Assico] Amohua tem uma filha e está grávida. Eu vi lá, em Carauari. Ela está magrinha, magrinha. As Amohua são magras (risos). O nome da irmã dela é Adriana, o nome dela em português é Geovana. A Amohua mora no Eré e em Carauari.

¹⁵³ Amohua Kulina ou Amohua *onini dsati* (Amohua, a outra nova) tem nome igual ao meu, pois eu cortei o seu cordão umbilical, limpei e a massageei quando nasceu.

[Davi] Igual Madija daqui que tem casa aqui e no Jaci. Eles vão para o Eré, fazem farinha, passam bem três semanas pra lá.

[Assico] Aqui também é assim. Eles vão para o Jaci e fazem farinha, voltam pra cá. Quando acaba farinha vão pra lá de novo. Fica lá, faz roçado novo também. Joppino está pra lá, ele colocou seis sacas de mandioca de molho. E a mamãe foi pra lá também. Mamãe disse que vai tirar goma. Mamãe mesmo que não se dá aqui (não se acostuma). Ela falava:

- Quero ir embora, quero plantar.

Até que acostumou um pouquinho, mas ela vai e volta. Tem que levar ela pra ver a casa dela. Papai (Dimodo) também era desse jeito, ele gritava, reclamava para ir embora para a aldeia. Ele falava:

- Vamos embora, eu quero ir embora, eu não quero *carihua*, não.

Eu ficava com pena dele, ele não enxergava mais, não andava mais (cidade de Juruá, dezembro de 2015).



Figura 28 – Huadsorini Kulina. Casa de farinha. Aldeia Boca do Jaci, Juruapuca, 2016

A vida na cidade se aproxima da vida na aldeia. A praça da igreja católica é também um local propício para encontro com os Kulina. Foi lá que encontrei três famílias que estavam passando dias na cidade. As famílias estavam hospedadas em um flutuante no porto enquanto

cuidavam das canoas e de seus pertences. Sentei e me juntei às mulheres e crianças que estavam sentadas no banco. Começamos a conversar assuntos diversos, a sombra da árvore, como se estivéssemos no terreiro da aldeia ou na casa de alguma delas. Uma delas me puxou para perto e começamos a catar piolho, pentear cabelos, fazer tranças... As mulheres começaram a falar sobre os *dsaho* (pessoa com deficiência física ou intelectual). Uma delas era mãe de uma moça que se suicidou. Ela contou que a filha estava grávida e se suicidou depois que seu irmão, que é *dsaho* (deficiente intelectual), quebrou seu estojo de maquiagem. A mãe disse que defendeu o filho *dsaho*. A moça ficou chateada, foi à floresta, ingeriu timbó e morreu. O adolescente possui benéfico especial, concedido as pessoas com deficiência, e é bem cuidado pela família. Porém, as mulheres comentaram sobre o seu comportamento. Há alguns dias, por exemplo, ele passou a não querer mais vestir roupa e anda nu pela aldeia. E agora, na puberdade, estaria correndo atrás das moças ou se masturbando sem nenhum pudor. A mãe riu, mas reconheceu que o filho às vezes fica muito agitado. E falou que procurou o pessoal do polo base e recebeu uns remédios: “pra ele se acalmar”.

As mulheres começaram a falar de um bebê *dsaho* que tinha nascido na aldeia (março de 2016). Contaram que o bebê tinha o rosto deformado: quase não possuía nariz, apenas dois buracos. Havia um ponto saliente acima do nariz que as mulheres falaram que era outro nariz. A boca era muito pequena, os lábios eram roxos, os olhos esbugalhados e a cabeça enorme. A parte superior da cabeça parecia que não tinha crânio, era mole. Mas o restante do corpo perfeito. As mulheres falaram que a criança não conseguiu mamar, devido à boca pequena, e chorava muito, dia e noite. O pessoal da saúde deu uma lata de leite em pó e a mãe fazia comida para o bebê: “O pessoal da saúde voltou, viu o bebê de novo. Achou que estava muito magro e levou para Tefé, mas o bebê morreu por lá”. Eu perguntei as mulheres por que estava nascendo crianças assim. Algumas mulheres falaram que isso aconteceu por que a mãe era moça e não estava casada. Outra mulher falou que a criança nasceu assim porque a mãe, quando estava grávida subiu em uma palmeira de açaí para coletar frutos. Outras falaram ainda que foi porque a mãe, quando estava grávida, guardou chave ou dinheiro dentro do sutiã que estava vestida.

Algumas mulheres falaram da quantidade de filhos, da dificuldade de criar. Perguntei sobre o uso do *ahuabono* (pedra de feitiço que possui efeito contraceptivo) ¹⁵⁴. Elas

¹⁵⁴ “*Codsahuaro*: esse *tocorime* é associado a uma mulher gorda e branca que vive no centro da mata. *Codsahuaro* possui um *ahuabono* muito eficaz para evitar gravidez, sendo um dos mais solicitados pelas mulheres. Os xamãs preparam o *ahuabono* com os olhos de peixes, caroço do fruto de uma palmeira e pedaços de *noma*. O xamã leva para a floresta miçanga (*ssihuite*) e rapé para trocar com *Codsahuaro* (por *ahuabono*). Ao voltar da floresta o xamã introduz o *ahuabono* nas mulheres como que estivesse beliscando na região

reclamaram que não há mais pajé que saiba colocá-lo, e falaram também do medo que têm dos pajés: eles podem colocar um tipo de *ahuabono* que as tornem estéreis. Algumas falaram que queriam fazer ligadura de trompas, mas a FUNAI e o DSEI-MRSA teria dito que não era bom fazer, porque elas são novas. Então perguntei sobre o uso do preservativo dos *carihua*, a “camisinha”, que os profissionais de saúde distribuía nas aldeias. As mulheres falaram que têm medo de usar. E contaram que uma mulher Kulina teve relações sexuais com um homem *carihua* usando “camisinha”. A mulher não percebeu, mas ao terminar o ato sexual a “camisinha” ficou dentro dela. Dias depois a mulher adoeceu: “ela foi ficando pálida. Sentia dores no pé da barriga e quase morre. Passou meses assim. A menstruação dela não descia e a barriga dela começou a crescer, mas ela não estava grávida. Até que a mulher conseguiu parir a camisinha”.



Figura 29 – Raisa Kulina e suas bonecas: entre *barbie* e bonecas tradicionais. Cidade de Juruá, 2016

As famílias Kulina, que moram na cidade, cultivam milho na várzea do rio Juruá, no verão amazônico. E fazem expedições para coletar frutos silvestres. Os homens organizam caçadas e pescarias. Algumas pescarias são comunitárias, como a que fizemos ao Lago do Bodó, no dia 08 de outubro de 2016, com as famílias do Tone, da Huaido e do Davi (Davi, Redsina e Darina). Participaram também: Anao, filho da Sidae; e Anari, filha da Biquiro.

abaixo das axilas, na dobra entre o braço e antebraço, no ventre e nos quadris. Os efeitos do *ahuabono* da *Codsahuaro* são rápidos, as mulheres engordam, não sentem problemas de fraqueza e o sangramento menstrual normaliza. As mulheres que tem o *ahuabono* no corpo são chamadas *maja*. Quando uma *maja* quer voltar a ter filhos pede ao xamã que retire o *ahuabono* do seu corpo. Existem outros *tocorime* que possuem também *ahuabono*, porém, alguns enganam a mulher. O *ahuabono* do *mano* (macaco cairara) é forte como o da *Codsahuaro*, mas é desconfortável, pois faz a mulher sentir fortes cólicas menstruais, tonturas e frieza nos pés e nas mãos (AMORIM 2014: 58-59).

Sáímos oito horas da manhã da cidade e chegamos às nove horas, na boca do furo que dá acesso ao lago. Fomos a uma canoa grande, com motor rabeta de 5hp. Levamos uma canoa pequena de reboque. O furo estava estreito e com difícil acesso ao lago. As crianças e eu fomos a pé pelas margens. Os outros também foram a pé, mas arrastando as canoas pelas águas do furo. Havia cobras pelas margens. O pessoal com as canoas demorou cerca de uma hora para chegar onde eu e as crianças estávamos.



Figura 30 – Huaido e as crianças. Montando acampamento no Lago do Bodó. Juruá, 2016

Quando eles chegaram retornamos a canoas, atravessamos o lago e acampamos na outra margem. Nós, mulheres e crianças, ficamos no acampamento fazendo fogo e colocando pequenas malhadeiras. Os homens saíram para o lago levando o material de pesca. Os primeiros peixes assados foram destinados às crianças menores. As crianças entre oito e doze anos também participavam da pescaria. Quando os homens retornaram com bastantes peixes, comemos todos juntos.

Observamos que uns pescadores não indígenas também estavam pescando no lago. Os Kulina chamam “Lago do Bodó” porque tem sempre muito peixe (dessa variedade) nesse lago. Mas enquanto comíamos as pessoas comentavam que antes havia muito mais bodó no lago e que era mais fácil pescar. Para os Kulina os bodós estavam acabando, no lago, devido à pesca intensa. Comentaram também das mudanças na vegetação do local, fruto do fluxo constante de pescadores.



Figura 31 – Lago do Bodó. Juruá, 2016

A relação dos Kulina na cidade de Juruá também é marcada por conflitos com os não indígenas. Quando cheguei à cidade, em novembro de 2015, um professor Kulina havia desaparecido durante a realização da quarta etapa de formação do projeto Pirayawara. A última vez que viram o professor o mesmo estava consumindo bebida alcoólica com não indígenas.

Jodso Kulina, pajé e *tamine* (tuxaua), da aldeia Pau-Pixuna foi assassinado a pauladas na cidade de Juruá. E o professor Joresi Kulina também foi assassinado de forma violenta na cidade de Juruá, em 2014¹⁵⁵. São constantes os relatos de brigas entre Kulina, e entre Kulina e não indígenas nas ruas da cidade. Na cidade há o senso comum que imputa aos Kulina acusações de roubos, vandalismo e alcoolismo. A maioria dos Kulina tem compreensão de seu desprestígio e orientam seus parentes a não cometer delitos ou a não consumir bebidas alcoólicas. As lideranças pedem apoio e buscam solução para esse problema.

¹⁵⁵ Descreverei esses eventos violentos, de forma mais próxima, nos próximos capítulos.



Figura 32 – Cassiano Kulina utiliza o espaço da Rua Manoel Soares para escrever. Juruá, 2016

Quando as famílias estão na cidade vive um dilema constante entre a linha do cuidado e a violência. Estávamos conversando e Pedro Kulina¹⁵⁶ disse que se seu filho começar a beber ele não iria atrás. Sua esposa disse que não era verdade, que ele iria sim. E o lembrou da noite na qual ele foi atrás de seu filho (menor) e o encontrou dormindo em cima de um carro (no dia que aconteceu um grande comício na cidade por ocasião das eleições municipais). Então Pedro falou:

Na verdade eu não sei o que dizer ou pensar. Vai depender de como eu estou. Cada dia eu estou de um jeito. Também eu fui criado de qualquer jeito. Primeiro meu avô me criou (seu pai é não indígena). Depois meu avô morreu (morreu afogado) e eu fiquei jogado. Minha avó me abandonou, ela não me quis. Quem me acolheu foi meu outro avô. O único parente que eu tenho, que eu considero, é minha irmã Maria Kulina. Eu tentei ser crente (evangélico), para ver se eu mudava, mas eu só aguentei três meses.

Conheci Pedro e Maria, morando com seus avôs na TI Kumaru, nos anos 90. Depois fui conversar com Maria. Contei o que tinha ouvido de Pedro e como ele a considerava muito. Maria falou que às vezes cansa das confusões e das brigas dos Madija, que às vezes ela tem vontade de morar longe de todos. Mas me falou:

¹⁵⁶ Nesse relato utilizei nomes fictícios.

É mesmo Amohua. Pedro foi criado jogado. Eu vi as pessoas maltratando ele. Ele passou fome. Ele era só barriga e osso. Quando o avô dele morreu, ele passou um tempo jogado. Aí que meu avô pegou ele para criar.

Na cidade de Juruá, em setembro e outubro de 2016, em plena campanha eleitoral municipal, não tínhamos sossego. Havia comícios e carreatas nas quais os candidatos distribuía baldes de cachaça com água e açúcar. Às vezes, no meio da noite, desde o quarto onde eu dormia, pude ouvir quando mulheres e crianças chegavam pedindo abrigo, em alguma casa. Queriam apenas um lugar tranquilo para dormir, longe dos bêbados e das brigas. A casa dos sóbrios é uma espécie de abrigo aos refugiados, um território do cuidado para os expulsos de suas casas. Contudo, uma pessoa que dá abrigo hoje, pode ser o refugiado de amanhã.



Figura 33 – Praia localizada em frente à cidade. Local onde os Kulina acampam e faleceu o idoso Camaidso

Ao conviver com os Kulina na cidade de Juruá, observei também como as dificuldades de se expressar em português derivam em preconceito linguístico. Quer dizer, há sempre aquele cuidado: “Quando, onde e com quem fala a língua nativa”, pois os Kulina têm consciência da relação desigual e das dificuldades em ocupar os espaços na cidade.

Caso 1: Tone me contou que encontrou com Jodoco Kulina e suas amigas não indígenas em um espaço de diversão da cidade. Tone falou com Jodoco, em Kulina, e Jodoco respondeu em português. Quando Jodoco chegou a casa, Tone (que é seu vizinho) a repreendeu de modo jocoso na frente de todos os vizinhos Kulina.

Caso 2: Eu estava indo à feira e encontrei com Bira Kulina (adolescente), na praça da igreja. Bira vinha com colega de escola (não indígena). Ao ver-me Bira falou em português¹⁵⁷:

- Você vai aonde?

Ainda pensei em responder em Kulina, mas repensei e rapidamente respondi em português:

- Vou à feira.

Depois fiquei pensando porque Bira havia falado comigo em português e não em Kulina, pois éramos vizinhos. E fiquei pensando por que respondi em português.

Caso 03: Assico me pediu para acompanhá-la até o representante local da Caixa Econômica Federal, na cidade de Juruá. Ela queria entender por que o seu benefício, do programa Bolsa Família, estava suspenso. A atendente nos informou que Assico deveria conversar com a assistente social, da prefeitura, e arrumar a documentação dos filhos.

Depois me encontrei com Jodoco e Huatiani e fomos lanchar na feira.

Jodoco e Huatiani são acostumadas a falar com não indígenas. As duas estudam em escolas na cidade e acompanham a avó para receber a aposentadoria e fazer compras. Mas ao chegarmos à lanchonete elas continuaram falando comigo em Kulina. Faziam questão que eu falasse em Kulina e assumisse o papel de tradutora, na comunicação entre elas e o dono da lanchonete. O dono da lanchonete percebeu que eu falava Kulina e disse:

- Nossa! A senhora fala igual a eles, né?

Eu respondi:

- Sim, eu falo.

Ele perguntou novamente:

- Como a senhora aprendeu? É fácil de aprender?

Eu:

- Eles que me ensinaram a falar a língua deles. Eles têm muita paciência em ensinar.

¹⁵⁷ Paladino (2006) analisou os processos atuais de escolarização entre os Ticuna a partir da presença de indígenas nas escolas urbanas da rede pública. Para a pesquisadora: “[...] as escolhas perseguidas se devem tanto à falta de oferta educativa nas áreas indígenas, quanto a certas representações e a alguns valores outorgados aos fatos de ‘virar civilizado’, ‘conhecer e dominar o mundo dos brancos’, ‘ter acesso a uma educação de qualidade’, ‘adquirir experiência e ser sabido’, entre outros. Estes motivos não são excludentes, ao contrário, complementam-se, entretecem-se e confundem-se de forma complexa” (PALADINO 2006: 144).

Observo como a jovem Jodoco se comportou diferente nas duas situações apresentadas: no primeiro caso Jodoco se nega a falar na língua materna; no terceiro caso observamos a mesma falando apenas na língua materna. De acordo com Paladino (2006) não há contradição entre os dois tipos de comportamentos:

[...] considero que aquele que aponta a rejeição ao preconceito em relação à língua ticuna na escola e o que salienta a vontade de querer aprender bem o português não apresentam contradição, já que se valoriza o domínio das duas línguas: uma tida como fundamental para sobrepor-se à situação de contato; a outra, com a qual se socializaram e apreenderam o mundo, que consideram também importante como maneira de expressar sua identidade e conservar uma especificidade distinta em face dos restantes grupos que integram a sociedade regional” (PALADINO 2006: 126).

Para Bourdieu (1998) existe uma violência que perpassa a questão linguística. E a cultura não é algo estranho ou interno ao indivíduo, mas algo que existe através das ações, das experiências e das trajetórias dos agentes sociais. A cultura é também um espaço de disputas em contextos polilinguísticos, no qual a língua não é um sistema autônomo, mas um instrumento para legitimar poder. Dessa forma, o antropólogo deve olhar para as redes sociais nas quais os indivíduos estão envolvidos. Observar a arena política, os conflitos e a performance: o que se fala, quando se fala, o que se faz quando fala. Analisar como a língua é utilizada como recurso semiótico, para marcar-indexar identidade¹⁵⁸.

Parece-me que para um Kulina conseguir a plena cidadania brasileira – acessos aos bens e serviços – o Estado os obriga a abandonar principalmente seu jeito de morar e sua língua. Eles devem deixar de se expressar em sua língua e se expressar na língua do “hóspede”. Abrir mão de um nome na língua materna e possuir residência fixa: “As ‘pessoas deslocadas’, os exilados, os deportados, os expulsos, os desenraizados, os nômades, têm em comum dois suspiros, duas nostalgias: seus mortos e sua língua” (DERRIDA 2003: 79). Para Derrida a língua materna, é como uma última pátria, uma última morada; pois a língua é capaz de resistir às mobilidades porque ela se desloca com as pessoas.

A vida na cidade exige dos Kulina outra estética corporal. Observei os rapazes com corte de cabelo tipo “moicano”; ou ainda seus cabelos pintados de vermelho e as tatuagens espalhadas pelo corpo (os rapazes possuem um hábito de sentar em um banco às margens do

¹⁵⁸ A realidade Kulina pode ser analisada também a partir da noção de estigma. Para Goffman (1988) estigma é “[...] a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena” (1988: 04). Na prática o estigma também funciona como a negação de direitos e atribuição de características negativas a grupos marginalizados.

rio Juruá para pintar os cabelos e fazer tatuagem)¹⁵⁹. Jinasso veio da TI Deni buscar seu filho Jobano, que passava uns dias com a tia Assarina, e não gostou nada de encontrá-lo de cabelo cortado e pintado:

[Jinasso]

Se Jobano (seu filho) chegar lá em Itamarati com esse cabelo (corte moicano e pintado de amarelo), ele vai ser preso. Eu nunca pintei o meu cabelo. (No meio da conversa Jobano entra em casa com a cabeça toda melada de tinta. As mulheres riram e a mãe pede pra ele não beber cachaça).

Quando chega um rapaz de cabelo pintado assim, em Itamarati, os *carihua* dizem que são doidos. Que são malandros, que roubam, que fumam e que transam com qualquer um. E chamam logo:

- Ei, vem cá pra eu transar contigo!

Ninguém pinta cabelo assim, cabelo vermelho ou amarelo. Dá medo andar na cidade com o cabelo pintado assim (cidade de Juruá, outubro de 2016).



Figura 34 – Rapazes Kulina na cidade de Juruá, 2016 (Jobano é o primeiro: da direita para a esquerda)

¹⁵⁹ As características usadas por Paladino (2006) para descrever a estética corporal dos jovens Ticuna, na cidade, poderíamos aplica-las aos jovens Kulina, na cidade de Juruá: “Alguns rapazes usavam brincos, cabelos tingidos e tinham tatuagens no corpo. Algumas meninas usavam calças ou saias curtas e justas e sandálias de salto. [...] Nos seus depoimentos, fizeram referência à violência, aos problemas do álcool e das drogas, à ‘prostituição’ (sic, dito em português) e ao homossexualismo (sic, dito em português) que atingem os jovens, ao fato de ‘se casarem de forma incorreta’, e até a uma estética errada, que inclui ‘usar brinco’, ‘unha pintada’, ‘cabelos tingidos’, sendo que ‘nada disso existia antes. Os rapazes deixavam o cabelo comprido, cortavam com terçado. Não existia tesoura. Enquanto os brincos, outras tribos sim usavam, mas os Ticuna, não’, disse Anacleto”. (2006:203, 209).

De acordo com Derrida (2003), diria que os Kulina não são estrangeiros e sim, “bárbaros”, pois para este autor a “hospitalidade de direito” não se oferece a quem não tem nome, nem família. O Estado, hóspede e hospedeiro – que aparentemente dar objetos e saberes –, estabelece a sua soberania excluindo, modificando e classificando. A soberania só pode ser exercida filtrando, encolhendo, portanto excluindo e praticando violência. Por fim, pedir a hospitalidade na língua do Outro é uma forma de afirmar o poder da nação, e constitui a primeira violência (2003: 15). Derrida sugere ainda que se rompa com “a hospitalidade de direito” e prossigamos para a “hospitalidade absoluta” (DERRIDA 2003: 25, 41).

Às vezes, nos conflitos diários com os *carihua*, os Kulina resolvem utilizando o xamanismo e o “conhecimento social implícito” (TAUSSIG [1987]1993: 415)¹⁶⁰ que as pessoas da cidade possuem sobre o que é ser Kulina. Assim aconteceu em um conflito que me foi relatado em 2015.

Contam que um jovem Kulina foi abordado por uma *gang* de rua da cidade de Juruá. Os rapazes bateram no jovem, o cortaram com uma faca e pegaram seu celular. O celular era um presente de sua mãe.

A mãe ao saber do ocorrido foi à casa de um dos rapazes *carihua* que tinha cometido o delito e falou:

- Cadê seu filho? Ele bateu no meu filho e roubou o celular dele.

A mulher falou:

- Não é meu filho, é meu sobrinho.

- Eu quero o celular do meu filho. O celular que ele tirou. Se ele não devolver, eu vou colocar feitiço nele. Feitiço de besouro. Ele vai pegar tanto besouro que vai defecar besouro.

Falou a mãe Kulina, misturando palavras em Kulina e em português. A mulher ficou com medo e devolveu o celular¹⁶¹.

¹⁶⁰ Conceito desenvolvido no segundo capítulo dessa tese.

¹⁶¹ Taussig ao analisar a relação entre os colonos brancos e os curadores indígenas, na região de Putumayo, afirma que os mesmos colonos brancos que procuram curadores indígenas para sarar suas enfermidades corporais e econômicas, são os mesmos que veem os indígenas como desocupados e violentos; aqueles que se esponjam na lama como porcos, quando bebem (TAUSSIG [1987]1993: 165).

Porém, os conflitos entre Kulina e não indígenas, na cidade de Juruá, nem sempre se resolvem dessa forma. Em maio de 2018 os Kulina me avisaram, via *WhatsApp*, que havia estourado um conflito entre não indígenas e alguns Kulina que moravam na aldeia Boca do Jaci. Os não indígenas, da cidade de Juruá, acusavam e buscavam os Kulina para vingar o desaparecimento de uma pessoa da cidade de Carauari. Algumas famílias saíram da aldeia Boca do Jaci e foram morar na aldeia Mapiranga, na TI Kumaru. A partir daí os conflitos se intensificaram. No dia 04 de agosto de 2018 os Kulina me informaram novamente que mais um não indígena tinha sido assassinado e a população da cidade estava imputando o crime a dois jovens Kulina. O clima na cidade ficou insuportável.

Sorivan Kulina me escreve via *whatsapp* no dia 10 de agosto de 2018:

Nós da zona urbana, querem expulsar. Motivo: parente foi suspeito de matar *carihua*. Juruá (cidade) não está nada bom, está perigoso. A população está revoltada com os Madija. Apelamos de Deus, está difícil. Foi agora dia 4 de agosto (2018). Esta difícil. Os *carihua* querem expulsar os Madija Kulina. Querem expulsar os estudantes da cidade também. Bateram nos Madija, os policiais militar. Spray de pimenta também. Estamos de mãos atadas, não sabemos por onde começar. Estou mandando hoje para o CIMI-Tefé também (comunicando ao CIMI-Tefé).

Dia 28 de agosto de 2018 a situação conseguiu piorar. Os Kulina me passaram um vídeo no qual os não indígenas saem as ruas pedindo justiça e a expulsão dos Kulina da cidade: “Manifestação contra indígena Kulina de Juruá”, me avisa Sorivan. Mais um não indígena do município de Juruá é assassinado e a culpa recai sobre um jovem Kulina.

A respeito desse fato o CIMI-Manaus publicou a seguinte nota:

Indígenas de Juruá temem violência da população

“Estamos aflitos, sem saber o que fazer”. Assim relatou Sorivan Madija Kulina ao informar sobre o clima tenso na cidade de Juruá (localizada a 672 quilômetros em linha reta de Manaus, a capital do Estado do Amazonas). Desde a segunda-feira passada têm acontecido manifestações da população daquela cidade contra a presença dos indígenas após a ocorrência de um crime supostamente

cometido por dois Madija Kulina. A vítima se chamava Moisés Lima, de aproximadamente 60 anos. O corpo foi encontrado na manhã da segunda-feira, 27, depois de uma busca feita por familiares e amigos nas proximidades do Sacado do Planeta. A suspeita do homicídio recai sobre Torosso¹⁶² Madija Kulina, da aldeia Beiradão.

Na tarde da última terça-feira, 28, uma criança de dez anos e outra de doze anos que supostamente estavam na companhia dos acusados teriam sido levadas ao Batalhão de Polícia militar para depor sem a companhia dos responsáveis ou do Conselho Tutelar. Na madrugada desta quarta-feira integrante do Grupamento de Polícia Militar se deslocaram para a aldeia em busca dos acusados.

Os Madija Kulina da região do rio Juruá tem sido alvo de preconceito por moradores das cidades. Em fevereiro de 2014 uma portaria assinada pelo juiz estadual Leoney Figliuolo Harraquian, da Comarca de Eirunepé (AM), proibia a venda de bebidas alcoólicas a indígenas e restringia a permanência deles no prazo máximo de 48 horas na sede da cidade. Em Juruá populares estão ameaçando fazer justiça com as próprias mãos, como informa o comandante do 10º. Grupamento de Polícia Militar local, Tenente Ageu de Araújo. Em carta ao Batalhão de Polícia Militar sediado na cidade de Tefé, datada de 28/08/2018, ele destaca que não há representante da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) naquela cidade e que teria comunicado à representação do órgão em outro município, mas não obteve qualquer resposta.

O fato foi comunicado nesta quarta-feira, 29, ao Ministério Público Federal, e a Polícia federal pela Coordenadora Técnica Local da FUNAI de Carauari, Ercília da Silva Vieira.

Os indígenas estão sendo forçados a permanecerem em suas casas, impedidos de sair para trabalhar temendo sofrer agressões por parte de populares. Na cidade de Juruá residem cerca de trinta famílias Madija Kulina. A maioria morava nas aldeias da terra indígena Lago Ualá, localizada naquele município.

Manaus (AM), 29 de agosto de 2018.

Todas as famílias Kulina abandonaram temporalmente suas casas e roçados na aldeia Boca do Jaci (Juruapuca), pois não se sentiam seguras no local. Juruapuca era o primeiro lugar onde todos os revoltados se dirigiam para empreender distintas formas de retaliação

¹⁶² Torosso foi transferido ao centro de detenção de menores, em Manaus/AM. Sua mãe e sua avó choraram muito na sua partida. Elas temem muito pela segurança dele e têm receio que ele não retorne a casa.

contra os Kulina. Muitas famílias que possuíam casas na cidade de Juruá também tiveram que abandonar suas casas às pressas.

Diante de toda essa situação surgiram iniciativas de aproximação entre indígenas e não indígenas na cidade de Juruá. No dia 10 de setembro de 2018 Leda Kulina (liderança e professora) me contou, via *WhatsApp*, que ela teve a ideia de articular, junto com a igreja católica local (com o padre e membros da pastoral da juventude), algumas ações de apoio a juventude Kulina. A princípio as ações se reverterem em atividades de confecção de artesanato Kulina para comercialização em uma lojinha na cidade.

Parabenizei Leda e a animei no empreendimento. Ressaltei que a iniciativa valoriza os jovens Kulina e fomenta a aproximação de Kulina e *carihua* (no momento de tensão no qual a maioria da população da cidade está revoltada e disposta a rechaçar os Kulina).



Figura 35 – Professora Leda Kulina. Manaus, 2015

A seguir transcrevo parte da minha conversa com Leda Kulina, dia 10 de setembro de 2018:

[Leda]

As meninas vão fazer pulseiras de missanga, peneiras, vassouras, tupés e cestos para vender. Deu mais de dezoito jovens no primeiro encontro. Eu dei essa ideia pro padre. Ele disse que vai abraçar todos. Quando eu falei na reunião pedindo

ajuda dele. Ele vai conseguir um local para colocar as vendinhas de artesanato dos Madija. Fiquei feliz, ele me pediu umas aulas de língua indígena.

O delegado queria retirar todos os indígenas que moram na cidade de Juruá. A gente estava passando por momentos difíceis aqui, com os parentes sofrendo discriminação e preconceitos. Eu, Sorivan e Baba nós demos força para que ninguém fugisse porque a gente ia procurar os nossos direitos. E assim estamos vencendo. A gente não vai correr. Vamos honrar nosso sangue e nossa cultura.

Anderson ([1991] 2008) constrói seus argumentos a partir da ideia central: o poder que a nação possui de anular a diferença é limitado. Nesse sentido, a nação desenvolve constantes estratégias para definir a diferença, pois somente através da essencialização da diferença é possível integrá-la e combatê-la. Um dos mecanismos que funciona como elemento disciplinador – dentro da política integradora da nação – é o censo. Isto é, o censo ao utilizar categorias unificadoras, essencializa e reifica os grupos sociais. E, além disso, assinala grande importância ao nome e a residência fixa (característica do cidadão legal).

De acordo com essa concepção, o “índio” deve morar na aldeia e é um tutelado do Estado através do órgão FUNAI. Posições como estas não fazem parte de um passado remoto, mas constituem formas atuais de agir. Como por exemplo, temos a portaria do juiz Jânio Tutomu Takeda, Juiz de Direito da Vara Única de Juruá¹⁶³, que transcrevo a seguir¹⁶⁴:

¹⁶³ A Portaria do juiz Takeda podemos compreendê-la como “negação de hospitalidade” nos termos de Derrida (2003). É quando ocorre a transformação da hospitalidade em hostilidade a partir da perversão da lei: “[...] é como se o senhor estivesse, enquanto senhor, prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade (sua subjetividade é refém). [...] o hospedeiro convidador que se torna refém [...]. O hospedeiro torna-se hóspede do hóspede” (DERRIDA 2003: 109).

¹⁶⁴ CIMI-Tefé entrou com representação no Ministério Público Federal solicitando a revogação da Portaria. A FUNAI por sua vez impetrou um pedido de mandado de segurança no Tribunal Regional Federal da Primeira Região (TRF1) e a Procuradoria Federal Especializada, na FUNAI, acompanha o caso (informações fornecidas pelas funcionárias da FUNAI: Viviane Matias, agente em indigenismo lotada na Coordenação de Proteção Social-COPS, e Andrea Bitencourt Prado, indigenista especializada lotada na Coordenação de Acompanhamento das Ações de Saúde e Segurança Alimentar-COASA. As funcionárias da FUNAI participaram da I Assembleia Kulina na TI Kumaru).

PODER JUDICIÁRIO
TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO AMAZONAS
FORUM DE JUSTIÇA DR. JOSÉ DOS REIS TEIXEIRA
JUIZ DE DIREITO DA VARA ÚNICA DE JURUÁ

PORTARIA 02/2016-GJJ

O Dr. JÂNIO TUTOMU TAKEDA, Juiz de direito titular da Comarca de Carauari, respondendo pela Comarca de Juruá, no uso de suas atribuições legais e considerando,

CONSIDERANDO que a Lei Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (ESTATUTO DO INDIO-EI) visa preservar a cultura indígena e integrá-los, progressiva e harmoniosamente à comunhão nacional (EI, art. 1º), cabendo a todos os cidadãos e principalmente as autoridades, resguardar os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas por lei (EI, Paragrafo Único do art. 1º),

CONSIDERANDO que cumpre à União, aos Estados e aos Municípios, respeitar entre outros direitos, no processo de integração do índio à Comunhão Nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes (EI, inciso VI, do art. 2º),

CONSIDERANDO que constitui crime contra os índios e a cultura indígena, propiciar por qualquer meio, a aquisição, uso e a disseminação de bebidas alcóolicas, entre os indígenas, nos grupos tribais ou entre índios não integrados,

CONSIDERANDO que é público e notório nesta cidade de JURUÁ/AM que os indígenas quando saem de suas aldeias ou comunidades e chegam nesta cidade com suas famílias, incluindo crianças e adolescentes, principalmente da etnia Kulina para receberem algum benefício previdenciário ou para a aquisição de gêneros alimentícios, confecções, entre outros bens e produtos, ficam perambulando pela cidade de Juruá, em total estado de abandono, embriaguez alcoólica, mendigando, furtando, envolvendo-se em brigas, inclusive entre os próprios indígenas, já tendo ocorrido varias mortes entre seus integrantes (ex.: mortes de um Pajé, um professor indígena, etc.),

CONSIDERANDO que como Magistrado desta Comarca, e tendo chegado ao meu conhecimento todos os fatos e incidentes acima referidos e tendo o dever de preservar a vida, a integridade física, os usos, costumes e tradições indígenas,

CONSIDERANDO a ausência da Justiça Federal no município de Juruá e receoso de que aconteça um mal maior aos índios, com acidentes, doenças, abandono de crianças, alcoolismo, etc.

RESOLVE:

a) PROIBIR a venda de bebidas alcoólicas aos índios, sob as penas da lei.

b) ADVERTIR a FUNAI, na pessoa do seu agente nesta cidade e a Polícia local que providencie o retorno dos índios assim que receberem seus benefícios, **não permitindo que eles permaneçam na Cidade de Juruá/AM por mais de 72 (setenta e duas) horas, podendo permanecer por mais tempo em caso de necessidade, como doenças, estando participando de palestras, estudos, seminários, etc., até o termino do evento**, sob pena de pagamento de multa de **R\$ 100.000,00** (cem mil reais) em caso de descumprimento desta Portaria.

c) Dê-se ciência da presente Portaria:

I) ao responsável pela FUNAI em Juruá;

II) Prefeito Municipal de Juruá;

III) Presidente da Câmara Municipal de Juruá;

IV) ao Comandante do Destacamento da Polícia Militar local;

V) ao Delegado da Polícia Civil deste Município;

VI) a Secretaria de Ação Social do Município;

VII) a todos os comerciantes que atuam neste município que vendem bebidas alcoólicas;

VIII) as demais autoridades envolvidas com a questão indígena do Município de Juruá/Am.

Os casos omissos serão analisados *per si*.

A presente Portaria deverá ser publicada no local de costume do Fórum de Justiça.

P.I.C.

Juruá-AM, 16 de junho de 2016.

JANIO TUTOMU TAKEDA

Juiz de Direito

Página 2 de 2

Contudo, não é a primeira vez na qual os Kulina são vítimas deste tipo de iniciativa do poder judiciário. Em fevereiro de 2014, os Kulina e Kanamari, no município de Eirunepé¹⁶⁵ passaram por situação semelhante.

¹⁶⁵ A cidade-município de Eirunepé foi construída dentro de território tradicional Kulina. Além disso, a palavra Eirunepé é de origem Kulina. Tradução literal: *Eru (ero)*=barata; *nepe (neppe)*=ovo. Eirunepé=ovo de barata.

PODER JUDICIÁRIO DO ESTADO DO AMAZONAS
JUIZ DE DIREITO DA VARA ÚNICA DE EIRUNEPÉ - AM

PORTARIA 02/2014

O Dr. LEONEY FIGLIUOLO HARRAQUIAN, juiz de direito titular da Segunda Vara da Fazenda Pública Estadual, respondendo pela Comarca de Eirunepé/AM, no uso de suas atribuições legais e considerando,

Considerando que cabe ao Juiz de Direito, como primeiro Corregedor de Justiça, fiscalizar os serviços, servidores, e colaboradores do Poder Judiciário na Comarca, levando em consideração a responsabilidade no exercício da atividade;

Considerando que o excessivo consumo de bebida alcoólica por parte de indígenas que chegam de suas comunidades a fim de receber seus benefícios, permanecendo na cidade de Eirunepé sem condições de higiene, hospedagem e alimentação, muitas das vezes abandonando suas crianças.

Considerando a ausência da Justiça Federal no município de Eirunepé e receoso que aconteça um mal maior aos índios, como acidentes, doenças, abandono de crianças, etc...

RESOLVE:

PROIBIR a venda de bebida alcoólica aos índios.

ADVERTIR a **FUNAI** de Eirunepé que providencie o retorno dos índios assim que receberem seus benefícios, não permitindo que eles permaneçam na Cidade por mais de 48 (quarenta e oito) horas, permanecendo por mais tempo em caso de necessidade, como doença, sob pena de pagamento de multa R\$ 100.000,00 (cem mil reais) em caso de descumprimento desta portaria.

COMUNICAR ao responsável pela **FUNAI** em Eirunepé, Prefeito Municipal de Eirunepé, Presidente da Câmara Municipal de Eirunepé, Comandante da Polícia Militar local, Secretário de Segurança Municipal, Secretaria de Ação Social do Município e demais autoridades envolvidas com a questão indígena no Município de Eirunepé.

Os casos omissos serão analisados *per si*.

A presente Portaria deverá ser publicada no local de costume do Fórum de Justiça.

Que se Cumpra. Que se Publique. Que Intime-se.

Eirunepé, 21 de fevereiro de 2014.

LEONEY FIGLIUOLO HARRAQUIAN

Juiz de Direito

A reação foi imediata: indígenas Kulina e Kanamari, FUNAI e entidades, entraram com representação no Ministério Público Federal do Amazonas para derrubar a portaria. A repórter Elaíze Farias, do *site* Amazônia Real, publicou uma matéria sobre o assunto. A reportagem apresenta a atitude do coordenador regional da FUNAI em Atalaia do Norte (responsável pela região de Eirunepé) sobre o assunto:

O coordenador da FUNAI em Atalaia do Norte, Bruno Pereira, disse que o juiz agiu com a visão do preconceito, “expondo os indígenas e deixando-os acuados e cerceando o direito deles de ir e vir”. Ele afirmou que a FUNAI também está tomando medidas para derrubar a portaria.

Pereira reconhece que o problema do alcoolismo existe, mas deve ser combatido não apenas pela FUNAI e sim por vários órgãos. “Seria mais simples se o juiz entendesse os problemas antes de assinar a portaria, mas ele usou o pior expediente. Para se resolver seria necessária uma ação articulada entre todos os entes públicos e não apenas a FUNAI. O atendimento é precário em todos os setores”, disse (FARIAS 2014).

Com a repercussão do fato, a situação dos Kulina e Kanamari, nas cidades de Eirunepé, Envira e Ipixuna, foi colocada em evidência.

O que parecia absurdo, ou seja, as determinações do Juiz, construídas a partir de uma visão simplista e preconceituosa, mostrou-se como um alerta para que o Poder Público passasse a enxergar Eirunepé/AM e o Movimento Indígena, passasse a buscar apoios para garantia do respeito aos seus direitos, enquanto povos

originários. Por assim dizer, concluiu a FUNAI que o cumprimento da determinação absurda não era o problema. Mas sim, o restabelecimento do exercício do direito de ir e vir com liberdade para os indígenas na região. Sendo assim, por meio de sua Procuradoria Federal Especializada, a FUNAI solicitou a revogação da referida Portaria, tendo sido revogada em 10 de março de 2014 pelo Poder Judiciário local (segue anexa Portaria de revogação - ANEXO 2). Entretanto, o efeito social da Portaria na relação entre indígenas e não-indígenas não podia ser desconsiderado, haja vista o contexto já exposto de Eirunepé/AM. Segundo relatos da FUNAI local, a revogação da Portaria fez surgir um acirramento da cultura de discriminação preexistente. Uma série de denúncias sobre manifestações de violência, como agressões físicas, avolumou-se a outras tantas, manifestadas anteriormente, pela FUNAI local e pelos povos indígenas, em relação às posturas discriminatórias naturalizadas pela sociedade local em relação à convivência com estes povos (FUNAI 2014: 03).

A seguir apresento a Portaria de Revogação do juiz Dr. Leoney Figliuolo Harraquian. Considero a transcrição significativa para compreensão da justificativa do juiz. Isto é, através das portarias o juiz traça, de forma clara, a concepção arcaica que norteia uma política camuflada de integração. Quer dizer, uma política pautada na ideia de tutela: oferecer proteção a um incapaz de tomar decisões de forma consciente.

PODER JUDICIÁRIO DO ESTADO DO AMAZONAS
JUIZ DE DIREITO DA VARA ÚNICA DE EIRUNEPÉ - AM

PORTARIA 04/2014

O Dr. LEONEY FIGLIUOLO HARRAQUIAN, juiz de direito titular da Segunda Vara da Fazenda Pública Estadual, respondendo pela Comarca de Eirunepé/AM, no uso de suas atribuições legais e considerando,

Considerando que cabe ao Juiz de Direito, como primeiro Corregedor de Justiça, fiscalizar os serviços, servidores, e colaboradores do Poder Judiciário na Comarca, levando em consideração a responsabilidade no exercício da atividade;

Considerando que o excessivo consumo de bebida alcoólica por parte de indígenas que chegam de suas comunidades a fim de receber seus benefícios, permanecendo na cidade de Eirunepé sem condições de higiene, hospedagem e alimentação, muitas das vezes abandonando suas crianças.

Considerando a interpretação maldosa de algumas pessoas e instituições que interpretaram a Portaria como meio de cercear o direito de ir e vir do indígena quando, na verdade, pretendia a Portaria **APENAS** oferecer condições dignas aos indígenas quando estivessem na Cidade a fim de receber os benefícios do Governo Federal, estes utilizados para fins diversos do pretendido, tais como exagerado consumo de bebida alcoólica e, principalmente, face o descaso da **FUNAI** do Município com a questão indígena.

RESOLVE:

REVOGAR a Portaria nº 02.

COMUNICAR ao responsável pela **FUNAI** em Eirunepé, Prefeito Municipal de Eirunepé, Presidente da Câmara Municipal de Eirunepé, Comandante da Polícia Militar local, Secretário de Segurança Municipal, Secretaria de Ação Social do Município e demais autoridades envolvidas com a questão indígena no Município de Eirunepé.

Os casos omissos serão analisados *per si*.

A presente Portaria deverá ser publicada no local de costume do Fórum de Justiça.

Que se Cumpra. Que se Publique. Que Intime-se.

Eirunepé, 10 de março de 2014.

LEONEY FIGLIUOLO HARRAQUIAN

Juiz de Direito

O I Seminário de Promoção e Proteção dos Direitos Sociais Indígenas do Médio Juruá aconteceu como uma resposta a toda esse processo¹⁶⁶. O seminário foi bastante concorrido.

A ação, intitulada I Seminário de Proteção e Promoção dos Direitos Sociais Indígenas do Médio Juruá, ocorreu no período de 04 a 06 de agosto de 2014 no município de Eirunepé/AM e contou com a participação da Rede de Atendimento Social dos Municípios de Eirunepé/AM, Ipixuna/AM, Envira/AM, Itamarati/AM e dos representantes das lideranças indígenas dos povos Deni, Kanamari e Kulina Madja. O evento dividiu-se em dois momentos principais, a saber: a) visita das altas autoridades ao município com a abertura do evento e pronunciamento sobre a situação de violação de direitos humanos, no qual participaram a Ministra de Direitos Humanos, a Presidente da FUNAI e os prefeitos dos municípios de Eirunepé e Envira, vereador indígena do município de Ipixuna e lideranças indígenas dos povos Deni, Kanamari e Kulina; b) Oficinas de Trabalho com a Rede de Atendimento Social e sobre Mobilização Social com o Movimento Indígena (FUNAI 2014: 05).

O sucesso da iniciativa, contudo, não teve efeitos práticos duráveis, pois muitas deliberações que incidiam na execução de políticas públicas de atenção aos indígenas, não foram implantadas. Isto é, o “Pacto de Intenções para a melhoria do atendimento dos indígenas em Eirunepé-AM” não foi executado. Lideranças indígenas e o coordenador da FUNAI (CTL local) apontam como único ganho a facilidade no atendimento na sede do INSS local, isto é, o mesmo deixou de requerer que os indígenas agendem o atendimento.

Retomando a realidade dos Kulina na cidade de Juruá, posso afirmar que a vida intensa dos mesmos, naquela cidade me forneceu muito mais elementos que poderia analisar nesse capítulo, como: a violência contra a mulher (principalmente contra as viúvas); a fragilidade das crianças nas ruas; o aliciamento constante dos Kulina por parte dos não indígenas para consumo de bebidas alcoólicas e outras drogas; a prostituição das meninas ou

¹⁶⁶ “9. Desse modo, a FUNAI planejou realizar a ação com a parceria das principais instituições que norteiam ações para enfrentamento de situações de vulnerabilidade social e violação de direitos: a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR) e o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). A ideia de se organizar uma ação em parceria com a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR) e o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) num evento local, construiu-se como estratégia de reforço inestimável ao plano de enfrentamento da FUNAI às situações de violação de direitos na região” (FUNAI 2014: 04).

as agressões sofridas por jovens Kulina, na cadeia local. Contudo, não pretendo esgotar todos esses temas e tampouco expor pessoas. Na verdade desenvolvi esse capítulo com muita dificuldade, precisei de tempo, pois justamente quando iniciei a escrita do mesmo, em agosto de 2018, intensificaram os conflitos na cidade de Juruá, que me abalaram bastante. Estive muito preocupada com os Kulina e muitas vezes apenas escutava suas dores, sem muito o quê fazer.

Dia 13 de setembro de 2018 houve uma audiência pública com os moradores não indígenas da cidade de Juruá, os Kulina, e os poderes públicos locais, como: FUNAI (CTL-Carauari), promotor, juiz, vereadores, gestores e secretários municipais. De acordo com informações de Leda Kulina a audiência foi tumultuada e não houve consenso, mas muito “bate-boca”¹⁶⁷.

Para responder ao vazio e as minhas insatisfações com o texto, deste capítulo, me fortalece pensar em Foucault (1971) e a sua proposta de abandono das grandes sínteses¹⁶⁸. Foucault questiona o conhecimento pautado na coleta do material etnográfico, na junção dos acontecimentos diversos na busca de estabelecer continuidade e argumentos coesos. E nos propõe a “noção de descontinuidade”: na qual o conhecimento é gestado a partir da apresentação dos acontecimentos de forma dispersa e desafiadora. Quer dizer, construir a análise das relações e dos conflitos que organizam e desorganizam a vida social.

E foi assim, dessa forma, que escrevi este capítulo: dando lugar ao descontínuo e estabelecendo recortes provisórios¹⁶⁹.

¹⁶⁷ No dia 9 de novembro de 2018 fui informada, pelos membros do CIMI-Tefé, que haveria outra audiência pública na cidade de Juruá para discutir a questão Kulina. A mesma deveria contar com a participação de não indígenas, lideranças Kulina e representantes da FUNAI (Brasília; CTL-Tefé; Regional-Tabatinga-AM e CTL Carauari); e o coordenador do CIMI-Tefé-AM; além de outros representantes do poder público local.

De acordo com Leda Kulina essa audiência foi um sucesso. Foram feitos uma série de acordos que presam pelo bem estar dos Kulina e dos demais moradores da cidade de Juruá. A presença de autoridades como o procurador federal, membros da FUNAI de Brasília e de “forças de proteção”, favoreceu o clima de diálogo, cooperação e respeito.

¹⁶⁸ “A ideia de ordem sempre nos persegue”. Palavras do professor João Pacheco de Oliveira ao ministrar a disciplina “Relações interétnicas – Colonialismo, Cultura e Identidade”, 09 a 14 de novembro de 2015, PPGAS-UFAM (anotações feitas por mim).

¹⁶⁹ “É preciso abandonar essas sínteses já feitas, esses agrupamentos que se admitem antes de qualquer exame, esses laços cuja validade é admitida ao início do jogo; destruir as formas e as forças obscuras pelas quais temos o hábito de ligar entre si os pensamentos dos homens e seus discursos; aceitar que só se trata, em primeira instância, de um conjunto de acontecimentos dispersos” (FOUCAULT 1971: 17).

PARTE III

O território *comade*: imagem, conhecimento e os desafios contemporâneos

Capítulo 6:

Os processos de educação escolar indígena e o território *comade*

Nesse capítulo, e no próximo, a reflexão parte da importância de considerarmos o conceito *comade* ao propormos políticas públicas aos Kulina. Assim, inicio este capítulo com apontamentos básicos sobre a categoria *comade*.

6.1. O território *comade*: local do conhecimento e da doença

Os Kulina usam o verbo *comade* para expressar qualquer forma de dor ou doença, mas também para expressar todo estado de embriaguez, êxtase ou alucinação. O verbo *comade* é usado para indicar quem está com feitiço (*dori comani*, dor de feitiço); nominar o doente (*coma*); a doença (*comahe*); para o estado alterado de consciência causado pelo *rami* ou pelo rapé (*rami comane*); para a embriaguez causada pela cachaça (*cachaça comane*; *comanihua*); para quem está com sono¹⁷⁰ (*huada comane*); para indicar tristeza (*comahi*); para o feitiço que atinge o suicida (*comarini*) e também para o orgasmo (*ajade comane*). Como vimos *comade* é um termo polissêmico e extrapola nossa noção de doença, de embriaguez, de alucinação ou de tristeza. E está relacionado diretamente com as formas Kulina de adquirir conhecimento.

Pollock (1985) foi o primeiro pesquisador a descrever a noção de doença para os Kulina¹⁷¹. Para o autor, as doenças Kulina são classificadas como: internas e externas. As doenças externas são *dsamacoma* (*dsama*¹⁷²=floresta, *coma*=dor ou doença). *Dsamacoma*

¹⁷⁰ A palavra *huada* pode significar: dia, sono e sonho. Ao pesquisar o suicídio entre os Kulina no Alto Purus Moutinho (2017) observou: “Em três casos, as pessoas que se mataram haviam sonhado previamente com parentes falecidos ou que estavam distantes. Sonhar com os mortos poderia sinalizar a atuação direta do ‘espírito’ da pessoa falecida sobre o parente vivo, no sentido de atraí-lo para o ‘mundo dos mortos’, o *namibudi* [...]. Há também o caso de um jovem que estava muito triste com a perda do irmão, morto por enforcamento um mês antes, o que era interpretado como um possível estímulo à sua própria morte [...]. Assim, a aproximação com o morto, seja em sonho, seja através do sentimento de ‘saúde’ gerado pela perda de um parente próximo, representava um perigo real, uma vez que, para os Kulina, os mortos têm o poder de atrair os vivos para o *namibudi*” (MOUTINHO 2017: 69).

¹⁷¹ Para aprofundamento da noção de pessoa, doença e morte, para os Kulina, recomendo a leitura de Pollock (1985), Gordon (2006), Cerqueira (2015), Pino Venero (2012) e Moutinho (2017).

¹⁷² *Dsama* é um termo polissêmico e pode ser traduzido como mata-floresta, ou parte da floresta que não é conhecida ou habitada (o desconhecido). Mas dependendo do lugar onde está o enunciador, *dsama* pode significar “território” = *occa dsama* (minha terra).

pode ser traduzido como toda doença externa que é provocada por seres da floresta. Ou seja, doença de seres estrangeiros que estão fora do ambiente da aldeia. As doenças externas se manifestam na cabeça, na pele, nos músculos. Na forma de ferimentos, acidentes, e picadas de insetos e cobras. Os Kulina passaram a classificar como *dsamacoma* as doenças adquiridas pós-contato, como: febre, dor de cabeça, gripe, gonorréia, tuberculose¹⁷³, sarampo e malária. As doenças externas (*dsamacoma*) não são contagiosas, pois as mesmas são frutos de relações pessoais estabelecidas entre o doente e os seres da floresta. Geralmente a pessoa com *dsamacoma* não vêm a óbito, contudo picada de cobra é a única *dsamacoma* que leva o paciente a óbito. As doenças internas são: *dori* (feitiço) que atinge as crianças maiores e os adultos; e o *eppetoccahi* ou *rihua rihua*, feitiço que atinge os bebês.

A seguir Maro Kulina explica os passos principais do processo de iniciação xamânica e a diferença entre *dori* e *noma*¹⁷⁴.

Noma (um tipo de pedra de feitiço usada por pajés iniciantes) dói no estomago. E cheira, cheira rapé e passa. *Dori* não passa, *dori* você morre. Esta aqui é pedra de *dori* (pegando na pedra e me mostrando).

Para formar pajé, coloca primeiro *noma*, depois coloca *dori* no corpo dele. Se o homem está com três meses com *noma*, se ele transar com uma mulher, o *noma* some. Ele vai falar com o pajé e não tem mais nada. Se ele ficar com *noma* por mais de quatro ou cinco meses, ele começa a ver *tocorime* (virou pajé).

Madija não morre de *dsamacoma*, você vai ao hospital e melhora. De *dori* você morre (Maro Kulina, dezembro de 2015).

O feitiço na forma de folha-*bebe* ou na forma de pedra-*dori* é a única *causa mortis* para os Kulina. Os pajés curam, mas também jogam feitiço ou flecham as pessoas com *dori*. O pajé bom de uma aldeia pode ser o pajé mau para outra. Os Kulina de uma aldeia geralmente acusam os pajés de outro subgrupo, ou de outra aldeia, pelas mortes na comunidade. Quando o pajé morre os *tocorime*, com seus poderes de *dori*-feitiço, saem do seu corpo, e os feitiços, em forma de doença, podem se espalhar por toda a aldeia.

¹⁷³ Cristiane Tiss (2009) é médica e trabalhou com os Kulina no médio Juruá. Ela desenvolveu uma pesquisa com objetivo de compreender como os Kulina refletem e classificam a tuberculose, se a mesma é uma doença que se encaixa dentro da categoria *dsamacoma* ou dentro da categoria *dori*.

¹⁷⁴ “[...] as narrativas das experiências de doença são centrais para uma compreensão dos modelos interpretativos dos grupos pesquisados, de suas explicações sobre a doença e sobre a história vivida pelo narrador ou pelos atores sociais implicados” (MALUF 1999: 73).

O destino *post mortem* e a existência de quatro *tabari*: Jodsino Kulina

[Jodsino]

Namidsapa, ajidsapa maji toccanidsa ccanini tohui. Camacossani. Meme naqui toccamacossani. Nedsapa Tamaco cajona tohuati huati nedsapa, tabari aje huaje. Tabari ajimanani, aje qqui. Ajimanipe ajidsa, onihi huati huati dopani huaje, meme huaje najaro, totabari.

Itabari ajimani nani, Amohua qqui (coloca quatro dedos na mão). Quatro nani. Ajijaro passodsa dajonidsa tabarini assidseje najaro. Ajijaro três najaro, maji tiquenaji dsanapojaro ajijaro, (pegando no dedo) ajijaro dsomecca itabari ani najaro quatro nani. Itabari dopanicca, passocca, dsomecca, memecca. Dsomeccape ajidsa canidsajaro. Pina dsome ajimanedsa... (assobia). *Tocorime* pina matinta perera. Najari paja, ajie iquena najaro, dsomecca. Nami bodiccapa boronidsa jarahui tohui. Dsoppineje ajie jiridsana ccajonani tohui, ccajona ajie jirinahui.

[Tradução]¹⁷⁵

Quando uma pessoa morre uma alma *tabari* desce para o *nami* (patamar subterrâneo) quando o sol vai embora. O outro *tabari* sobe para o céu. *Tamaco* vem buscar, fala com a alma e leva. As almas dos *Madija* são assim. Uma alma vai para baixo, outra vai para o céu.

Amohua, olha para cá! (apresenta quatro dedos da mão). São quatro almas. (pegando em cada um dos dedos e dizendo). Esta alma é a que fica na água. A sombra da pessoa na água. Aquela que a gente pode ver quando está na canoa (imagem ou sombra na água). Esta outra é a que sobe para o céu e vai ao encontro de *Maji* (sol como extra-humano). Outra é a alma da noite (ou sombra na noite). E a outra desce para o patamar subterrâneo. As almas são quatro. As almas dos *Madija* são quatro: a do patamar subterrâneo, a da água, a da noite e a do céu (cidade de Juruá, em dezembro de 2015).

¹⁷⁵ Tradução feita por mim.



Figura 36 – Ritual do *Tocorime*. Aldeia Pau-Pixuna, julho 1999

O pajé faz a cura do doente sugando o feitiço-pedra-*dori* com a boca ou tirando-a com as mãos. Geralmente a cura dos pacientes é feita na casa do mesmo, mas há casos graves no qual é necessário realizar o ritual do *tocorime*: nele o pajé usa o rapé para entrar em estado *comane*¹⁷⁶. O ritual do *tocorime* está relacionado aos *dsoppineje* (pajés que conhecem e possuem o poder do *dori*). De modo geral o ritual é patrocinado por uma pessoa que não conseguiu a cura através das sessões ordinárias de extração do *dori*. A pessoa doente (ou sua família) é responsável pela coleta das palhas de buriti, utilizadas na confecção do traje ritual, bem como no fornecimento de rapé a ser usado pelos xamãs (tanto para consumo próprio como para trocá-lo com os *tocorime*). O ritual é realizado a noite, no terreiro. A participação marcante das mulheres acontece através do canto. Durante o ritual do *tocorime* é o canto das mulheres, no terreiro, que favorece o poder que o xamã tem de se transformar em um determinado *tocorime*. No ritual do *tocorime* os Kulina aprendem cantos novos (que depois podem se transformar em cantos de *ajie*); brincam com os *tocorime* (observando uma etiqueta própria. Por exemplo: as pessoas não podem tocar no pajé-*tocorime*; é vedada a participação de mulheres menstruadas); e as mulheres recebem *ahuabono* (anticoncepcional). As canções do ritual do *tocorime* não podem ser cantadas fora do contexto ritual.

¹⁷⁶ “De toda forma, a atuação do pajé enquanto curador era sempre ressaltada em outros casos de doença, sobretudo quando os Madiha reclamavam da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) do DSEI, que muitas vezes conduzia a pessoa doente para o hospital antes de ser avaliada e tratada pelo pajé. Também chegaram a relatar que um pajé foi impedido de entrar no hospital de Manoel Urbano para curar um doente. Ao conversar com a equipe do Polo Base a respeito desse episódio, alegaram que o indígena foi barrado no hospital pois estava embriagado, embora o estado de embriaguez do pajé não seja visto pelos Kulina como limitador de sua atuação xamânica” (MOUTINHO 2017: 75).

O procedimento para retirar o feitiço das folhas (*bebe*) é muito similar ao empregado na cura do feitiço das pedras (*dori*). Porém, os feitiços (*bebe*) mais difíceis de retirar são extraídos no ritual do *rami* no qual o pajé toma o chá *ayahuasca*. O ritual *rami* acontece com a orientação e responsabilidade do *marinahua*: pajés que conhecem o poder das folhas, cipós e raízes.

As características do feitiço *bebe* (“feitiço das folhas”) são dor de cabeça, dor nos olhos, indisposição, perda de peso e vômito. Uma pessoa ao ser identificada com sintomas de *bebe* é tratada com fumaça de tabaco e ervas pelo *marinahua*. As folhas que transmitem o feitiço *bebe* ou *bebe comani* (“folhas que embriagam”) são chamadas genericamente de *dsamacca bebe comatajaro* (“folhas da floresta que deixam as pessoas embriagadas”). Enquanto que as folhas que são usadas para fazer o tratamento são chamadas de *bebe majo bica* (“folhas de cheiro bom”) (AMORIM 2014: 47).

O ritual do *rami* acontece à noite, mas sua preparação começa pela manhã, quando os pajés se dirigem à mata para coletar o cipó *ayahuasca* e outras ervas. Nesse ritual, através das visões, os Kulina se aproximam de animais de caça, realizam cura e reencontram com espíritos de pessoas que estão distantes (membros da família ou alguém pelo qual se está enamorado). Enquanto dura o ritual do *Rami* as pessoas devem permanecer sentadas e cantando (as pessoas se levantam apenas para vomitar). Toda aldeia deve permanecer em silêncio e às escuras (os focos de luz das casas devem permanecer camuflados para que não reflitam nas pessoas que estão no ritual). As canções do ritual do *rami* também não podem ser cantadas fora do contexto ritual.

Dia 25 de março de 2016 participei do ritual do *rami* na aldeia Pau-Pixuna.

Era cedo quando eu vi Docore e Huatenoma saírem para coletar o material. Quando anoiteceu as pessoas começaram a se reunir no terreiro na frente da casa do Docore. Juntei-me as mulheres que também iam participar. Observei Ssissihuede, jovem e recém-iniciada como *marinahua*, curando as filhas pequenas de Cesa e Ejo. Depois sentamos em tábuas, colocadas no chão do terreiro, um ao lado do outro, todos olhando em uma única direção. Logo no início alguns rapazes ficaram deitados conversando no trapiche, na parte da frente da casa do Docore. Cada participante do ritual ia até a panela com o chá, que estava na nossa frente, pegava a cuia, tomava um pouco de chá e voltava para o seu lugar. Logo depois algumas pessoas, que estavam participando do ritual, começaram a reclamar com os rapazes: pediram que eles parassem de falar e saíssem. Os rapazes estavam meios reticentes. Os *marinahua* então falaram veementemente que não se responsabilizavam com o que poderia acontecer

com eles, pois o *rami* estava chegando. Os rapazes foram saindo devagar e entraram em casa. Nesse momento percebi como a aldeia estava toda calma, no escuro, e as casas com as luzes apagadas. Começamos a cantar. Os homens que estavam no ritual eram: Docore, Nomi, Huatenoma, Mori, Jore e Madahui. As mulheres que participaram foram: Ssissihuede, Ssihua, Ejo, Dori, Irina e eu.

O ritual do *rami* possui uma série de etiquetas. Quando o chá começa a fazer efeito, ninguém pode passar na frente dos que estão bebendo. Se a pessoa precisa sair, para fazer algo, ela sai por trás. A pessoa não pode olhar para o lado, para o seu companheiro, porque pode prevêê a morte do mesmo. Os Kulina relataram o caso de uma pessoa que teve morte prevista durante a realização do ritual do *rami*.

A pessoa saiu para vomitar. Quando ela voltou, um *marinahua* olhou para ela. O *marinahua* a enxergou com corpo cortado e ensanguentado.

Meses depois a pessoa faleceu de modo violento.

Continuamos no terreiro cantando e conversando. Entre um canto e outro as pessoas levantavam para vomitar e perguntavam como os outros estavam. Dori falou que o *rami* tinha chegado, ela estava com um zumbido no ouvido. Algumas pessoas falaram que ouviram barulho na casa ao lado, que estava fechada, pois os donos estavam viajando para Fonte Boa. Eu pude ver casas com fogos acessos (como se pessoas preparassem comida) e vultos. Contudo, quando mirava, para ver melhor, não via mais as mesmas coisas. E ficamos cantando, contando “casos vistos” e vividos, e rindo, até o *rami* ir embora.

Para conhecer mais sobre o *rami*, apresento o texto construído pelo professor Sico Kulina, da aldeia Boca do Pau-Pixuna:

[Sico]

Marinahua Ramino

Tedseje pohua denipa, rami ppejene desse quequenajari.

Raminopa dsamadope totocca najari rami tohui massitodsa rami caippia jica.

Nadsapa madodsa, ssoqueinacossa nadsapa ibajinari odsadsa bacconanidsapa.

Manaco marinahua ssahuainajari, sacorona eppema, ramima cajima nadsapa passo,

paneradsa ssoidsedsa.

Dsippo jaro tedsana cahuari. Ccappatajari pina trinta minutos pina oito horadsa boronidsa. Ramino marinahua tedseje rami ppejene dsequenahui huajine nadsapa.

Ramino:

- Huabo tia marinahua tajaro ticca totoridsa tori tori taje.

- Jehe huabo ramino, pina icca rami ppejene comatohui!

- Ja huabo pajissa, madija qqucarana pina ajihera rami tajieri. Jirinana najari ramino.

Ramino marinahua tedseje comani ahuemana dsapa capi capi capi quenadsapa nocco deni totappa dsome nocconi, tocahuadijani najarinade (cidade de Juruá, dezembro de 2015).

[Tradução]¹⁷⁷

O pajé *Marinahua* e seu companheiro *Ramino*. Os dois juntos irão beber o chá do *rami* (*ayahuasca*).

Ramino foi até a floresta com um terçado para coletar o cipó de *rami*. Depois ele amarrou o cipó do *rami*, o carregou e levou para sua casa.

Em contrapartida o *Marinahua* lavou as folhas de *sacrona* e colocou na panela junto com água e o cipó *rami*. Em seguida colocou no fogo para cozinhar.

O chá ferveu cerca de trinta minutos. Ao ficar pronto, deixaram o *rami* lá.

Por volta das oito horas da noite levaram o *rami* ao terreiro.

Ramino e *Marinahua* foram tomar o chá *rami*. *Ramino* falou:

- *Marinahua*, cunhado, toca, toca a flauta!

- Sim, cunhado, é verdade. Estou vendo os *Madija* cantando *rami* que está parecendo um *ajie* (festa). Vamos cantar *Ramino*!

Ramino acompanhou *Marinahua* no ritual (tomou *rami*). Os dois ficaram embriagados e vomitaram. Os olhos deles só ficaram bons, para que eles fossem embora (para casa); apenas por volta da meia noite¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Tradução feita por mim.

¹⁷⁸ “Aqui, entre nós *Madijá*, chamamos as folhas que misturamos com o cipó de *sacrona*, e sempre que não temos, podemos usar folhas de: manga, de abacate, de pupunha, de jambo, ingá, buriti. Alguns de nós dizem que o jeito do chá fica o mesmo, outros falam que fica mais fraco e com gosto diferente, mas todos concordamos que o uso dele já é parte integrante da nossa vida. Vou ao mato e pego o *ramion*. Aqui, nós reconhecemos muitas variedades pra fazermos o chá, chamadas de *nohuara*, *rami*, *jaiehe*, *arara*, *puna* (mais forte). Ao passar no roçado pego uns galhos de *sacrona*. A variedade que temos aqui é a da folha larga, mas o Toroso que também é *rami jinede* me falou que em outros lugares também tem da folha fina e outra da folha rajadinha. Pego o cipó, tiro o seu centro e bato mais a casca e a raiz; coloco junto com as folhas picadas de *sacrona*, em uma panela de *cariué*, que levo para cima de um fogo. Depois de algum tempo, após bastante fervura, tiro e levo para o *hueni*. Coloco a panela na água e o chá esfria logo” (PY-DANIEL 2008: 17).

A doença interna do recém-nascido é *eppetoccahi* ou *rihua rihua*. Ela deriva da quebra de tabus impostos aos pais do bebê. Essa doença se apresenta na forma de distúrbio no sistema digestivo da criança, sinalizada por dores abdominais, vômitos e diarreias.

Quando nasce um Kulina os seres *tocorime* vêm do patamar subterrâneo para transar com os pais do bebê¹⁷⁹. O ato sexual é na verdade um mecanismo que rapta o *tocorime* dos pais. Os pais passam por um processo de adoecimento que pode levá-los a morte. Somente o pajé pode ver esses seres e tratar as pessoas.

As doenças, as formas de cura e o uso de remédios: por Huaido Kulina.

Os Kulina não conheciam remédios caseiros para gripe, malária ou outras doenças de *carihua*. O que não era feitiço era *dsamacoma*, ou doença de criança ou picada de cobra, arraia e tucandeira. Pra isso Kulina sempre tinha seus remédios.

Os remédios eram folha de capeba, do mato, que nasce no mato. Esquenta a folha e coloca no estômago, onde está doendo.

Para picada de tucandeira, tira o cipó e espreme e passa. Amarra que passa a dor. Cipó fino, do mato, que parece cipó de tracoá. Um cipó que cheira, não sei como *carihua* chama.

Para *saido* (diarreia) usava casca de arará raspada e tomava na água, e chá da folha de cuia. Havia outra folha que também passava na barriga.

Picada de cobra e de tucandeira tinha folha do mato para isso.

Kulina não conhecia folha ou remédio do mato para malária, e muitos morreram.

Para ferida e corte, ferve a casca de mata-matá, que os Kulina chamam de *saida*, espreme em cima da ferida (cidade de Juruá, outubro de 2016).

Por fim, quando alguém adoecer, numa aldeia Kulina, as pessoas fazem logo o diagnóstico. Após descobrirem as causas da doença procuram o tratamento: que deve ser feito com o pajé ou com os profissionais de saúde do DSEI. *Dsamacoma* é doença trazida pelo *carihua* e, portanto pode ser tratada por ele.

Observei no dia 27 março de 2016, na aldeia Pau-Pixuna, Huaronani rezando para peito aberto (*bacco comatani*) nas mulheres. Primeiro ela mediu parte dos braços da pessoa usando um cordão de algodão. Depois ela usou essa medida para comparar com a medida da

¹⁷⁹Os bebês Kulina se transformam em pessoas quando recebem nome, mamam, falam e comem carne de caça. Os cuidados com o corpo do recém-nascido morto são diferentes dos cuidados, e tabus, que envolvem o corpo de um adulto falecido. Ver também: Pollock (1985) e Gordon (2006).

região que fica um pouco abaixo do peito da pessoa. Se as duas medidas não correspondem é porque a pessoa está com “peito aberto”.

Huaronani rezou em Jodsarina, Jahui e Huassida. Ela falou que as pessoas ficam com o “peito aberto” quando carregam muito peso, e recomendou as mulheres que não carregassem peso naquele dia. A reza é feita na porta da casa, usando um ramo verde, balbuciando algumas palavras e sacudindo o ramo em direção ao terreiro.



Figura 37 – Huaronani Kulina. Aldeia Pau-Pixuna, 2016

A relação com os seres extra-humanos (*rami e/ou tocorime*) é cheia de ambiguidades e implica conhecimento, cura e doença. Por exemplo, só se acessa o território dos *tocorime* (território *comade*) quando se está *comane* ou *comanhua*. Porém, para aproximarmos do conceito *comade* é necessário nos despir da forma de conceber realidade, território e conhecimento; isto é “levar a sério o outro” (BENSA [2010]2015: 138). A pessoa *comane* ou *comanhua* está no território dos *tocorime* e pode interagir com eles. Quando a pessoa está doente (*dori comani*) se o pajé não retirar o feitiço, a pessoa poderá ficar para sempre no território dos seres extra-humanos. Para os humanos, ela morrerá, mas para esses seres a pessoa será um novo membro de seu povo. Durante o ritual do *tocorime* ou durante o ritual do *rami*, o pajé *comane* têm visões de animais de caça, vê pessoas vivas que estão distantes, vê pessoas que já morreram, aprende cantos novos e faz curas. E também no estado *comanhua*,

da embriaguez da cachaça, que os Kulina falam bem o português e tem orgulho de sua cultura.

6.2. Os processos de educação escolar

A intenção, a partir de agora, é analisar de modo específico à relação entre educação escolar indígena, tradição de conhecimento e territorialidade. A análise foi desenvolvida a partir de conversas informais com lideranças, pais, professores e alunos; e de minha participação em eventos nos quais a educação escolar Kulina esteve em debate; como: na IV Etapa de Formação de Professores Kulina (Projeto Pirayawara)¹⁸⁰; na I Assembleia Kulina na TI Kumaru; como formadora do Programa Saberes Indígenas na Escola¹⁸¹ e durante a Oficina de Direitos Indígenas promovida pelo CIMI-Tefé. Outra forma de me aproximar dos processos de educação escolar foi recorrer aos relatórios das equipes do CIMI que trabalharam com os Kulina na região do Baixo Juruá.

Assim, no “Relatório de Educação junto aos Kulina na região do Baixo Juruá, município de Caitaú, aldeia Vila Nova-Juruapuca”, a equipe indigenista do CIMI (Antônio José Bentes e Iza Maria Santos) descreve o início da experiência de alfabetização entre os Kulina, em 1986.

A equipe relata que havia muito interesse em aprender a ler e escrever, mas não havia estrutura adequada, as pessoas ficavam em pé durante as aulas. Além disso, o local onde funcionava a escola foi construído pela comunidade. A equipe observou ainda pouco interesse em aprender a escrever e a ler em Kulina¹⁸², mas depois o processo de alfabetização iniciou

¹⁸⁰ IV Etapa de formação de professores indígenas Kulina (Projeto Pirayawara) aconteceu de 23 de novembro a 09 de dezembro de 2015, na cidade de Juruá; I Assembleia Kulina na TI Kumaru foi realizada de 11 a 12 de maio de 2016, na aldeia Pau-Pixuna; Oficina de Direitos Indígenas aconteceu de 19 a 21 de maio de 2018, na aldeia Pau-Pixuna, promovida pelo CIMI-Tefé.

¹⁸¹ O programa Saberes Indígenas na Escola tem como objetivo formar e capacitar, continuamente, os professores da educação escolar indígena, sobretudo aqueles vinculados ao ensino das séries básicas. O acompanhamento e efetivação das atividades de capacitação dos professores indígenas são realizados por intermédio de uma Instituição de Ensino Superior, que possui reconhecida experiência na área de pesquisa e formação de professores indígenas.

¹⁸² Benites (2012) ao analisar a escola entre os Ava Kaiowá observou: “Assim, as lideranças de cada família passaram a discutir e a pensar que seus membros mais jovens deveriam aprender a ler e a escrever, justamente para desvendar a fala, os significados e os saberes do não índio que se encontravam impregnados no papel. Desse modo, as famílias kaiowá interpretavam que aprender a ler e a escrever seria também um modo de poder sagrado (*karai vera arandu*) além de um instrumento valioso no contato com os *karai*, na

em língua materna. A primeira turma era composta por trinta adultos (homens e mulheres). As principais dificuldades do processo de educação escolar, na época, eram: deslocamentos constantes; e os Kulina trabalhando como seringueiros para comprar farinha (BENTES e SANTOS 1990: 03-06).

Em 1988 começou o processo de aprendizagem do português na escola, com a participação de doze pessoas (do total de trinta pessoas que iniciaram o processo em 1986)¹⁸³. A equipe apresentou as dificuldades no processo de aprendizagem do português: sons próprios do português que não existem na língua Kulina; conflitos internos; problemas de saúde, como, malária; deslocamentos dos índios entre uma aldeia e outra (BENTES e SANTOS 1990: 09). A equipe ministrou também aulas de matemática, pois os Kulina tinham interesse em aprender matemática para facilitar suas relações comerciais na cidade (na época vendiam: borracha, artesanato, e animais domésticos) (BENTES e SANTOS 1990: 10-12).

O trabalho da equipe do CIMI não se reduzia à intervenção direta em sala de aula, mas visava à formação de professores Kulina. Assim, em 1988, algumas lideranças Kulina participaram do curso de formação de professores indígenas em Rio Branco-AC¹⁸⁴. A formação era promovida pelo CIMI e participavam indígenas das calhas dos rios: Purus, Envira, e do Alto e Baixo rio Juruá. De acordo com Bentes e Santos, os cursos eram momentos nos quais se articulavam as ações de educação escolar com a luta pela demarcação das terras indígenas. Na época os professores indígenas já assinalavam que a principal dificuldade era a contratação dos mesmos por parte das prefeituras municipais (BENTES e SANTOS 1990: 12).

Participei como formadora na IV Etapa de Formação de Professores Kulina no município de Juruá (Projeto Pirayawara). Contribui de modo específico de 25 de novembro a 05 de dezembro de 2015, ministrei o componente curricular Língua Indígena, dentro da Área

relação de trabalho (*changa*) e em transações comerciais, para não serem mais enganados (*pono je hose*)” (2012: 80).

¹⁸³ Para o ensino de português foi utilizado a metodologia de Paulo Freire: “Primeira palavra usada como tema gerador foi a bacaba. Refletiu sobre a importância econômica da bacaba na cadeia alimentar. Também discuti a situação da terra, a proximidade com a cidade de Caitaú, a problemática da saúde, necessidade de organização do povo, valorização da cultura tradicional do povo, e a nova ameaça que representava a presença da Petrobras na área” (BENTES e SANTOS 1990: 07).

¹⁸⁴ “Namia e Jodsino foram os dois participantes do Baixo Juruá que a partir dos trabalhos que estão sendo feitos poderão assumir a escola de Juruapuca ainda este ano, Namia e Jodsino foram escolhidos diretamente pela comunidade para participarem deste encontro” (BENTES e SANTOS 1990: 12).

de conhecimento “Linguagens, Códigos e suas Tecnologias”¹⁸⁵. Participaram da formação vinte e seis professores Kulina. Desenvolvi o componente curricular relacionando-o com territorialidade, etnicidade e direitos indígenas, com objetivo de construir uma educação intercultural. Os objetivos específicos do curso foram: introduzir uma visão dos estudos da relação entre língua, cultura e etnicidade; discutir aspectos relacionados à gestão e status linguístico; importância da língua indígena na educação intercultural; e exercitar a oralidade (leitura) e a escrita da língua Kulina. Uma das metodologias utilizadas foi a leitura e interpretação de textos escritos em Kulina e em português. Após o estudo dos textos, os professores construía textos individuais (ou coletivos) em língua Kulina. Além disso, a língua Kulina foi a língua franca usada na sala de aula. Os professores também tiveram oportunidade de apresentar e discutir experiências de suas pesquisas.

Durante a formação de professores observei que os professores estavam animados em escrever e ler em língua Kulina. Mesmo os professores alfabetizados em português demonstraram interesse e habilidades em escrever em Kulina. Os professores apontaram para a necessidade urgente de produção de materiais didáticos em língua Kulina. Todos os professores estão com dificuldades em compreender os procedimentos de elaboração básica de um projeto de pesquisa (trabalho final de conclusão do curso), bem como em desenvolver a análise e compilação dos dados. Os professores reivindicam o direito de desenvolver a pesquisa, e de escrever o texto final, em língua Kulina. Conclui que a maioria dos professores tem dificuldade em escrever em português.

A seguir apresento uma série de reflexões dos professores a respeito de temas, como: direitos indígenas, educação escolar, cultura e língua indígena.

Professora Andreia Kulina Magalhães: aldeia Boca do Pau-Pixuna

Occa dsama onipe Boca do Pau-Pixuna. Ohuape carihua atti nahuato. Madija cca nahuato nani. Occa aluno treze nahui. Amoneje quatro, motadenipe maqquideje. Ejedeni poadenira. Ohua onipe Andrea Kulina Magalhaes. Ohuape maqqi occajini. Occa maqqipa carihua. Occa tema onipe Conhecimento de alimentação.

¹⁸⁵ “Nesse sentido, dentro do componente curricular: Linguagens, Códigos e suas Tecnologias, o programa de formação objetiva levar o professor indígena a dominar ambas as línguas tanto em sua forma oral como em suas formas escritas, isto é, um usuário capaz de usar as línguas nos seus diversos contextos com propriedade. Além disso, tem como objetivo também levar à formulação de uma Política Linguística a serviço da qual a escola estará atuando” (SEDUC 1991: 30).

Occa clape ssabira. Ohuape carihuacca dsamadsa omadijaro. Pina aula dade occa najaro aldeia huaji.

[Tradução¹⁸⁶]

O nome da minha terra é Boca do Pau-Pixuna. Eu sei falar a língua de *carihua* (português). Eu sei falar a língua Madija. Eu tenho treze alunos: quatro alunas e o restante todos são homens (nove). Eu dou aulas para as crianças. Meu nome é Andrea Kulina Magalhaes. Eu sou casada. Meu marido é *carihua*.

O tema da minha pesquisa do trabalho de conclusão de curso é: Conhecimento de alimentação. Meu clã é *ssabira madija* (ariranha *madija*). Eu moro em terra de *carihua* (mora em uma comunidade não indígena). Eu vou a aldeia todos os dias dar aula.

Professor Aquido Madija Kulina: aldeia Marupá

Ia naqui direito iccajini madija naqui. Imejcohui denipa direitos cajihui. Icca saúde bicatahuipa idsamassa odsadsa toccamaro jonaridsahui jemedsi dade naridsatahui saúde. Madija denipa maittaccadsamapa ittome ajihe jirinaja. Ebedsoniji, poho ppejene porihuipa jiri jiri quenatani boronidsa amoneje deni. Madijapa madihuissatahuipe. Huidsaja caji, maidsoca caji, odsa caji, amonenje caji, ejedeni caji. Pocca dsama cacahua huissatahuipa, aba tohui tocca ccani, bani tohui toccani nahui cajitahui pocca dsamadsa bani jicajaro huipa. Madija ssibatahuipa idsamassa tuxahua huahua maridsa tahui madijadeni. Icca dsama ecahuana nahui cajitahui tuxahua bicatahuipa. Professor ejedeni huacanabaquijari. Professor naco pressidsa nahui janojine escoladsa: papeo, rapi, quadro, pincel, aldeiadsa escola aninipe professor papeo huahua natahui.

[Tradução]

Nós, os Madija, também temos direitos. Os idosos têm direitos. Para nossa saúde ficar boa (ou para termos saúde), de manhã cedo o agente de saúde sobe na nossa casa e traz remédios para quem está doente. Antigamente os Madija brincavam e cantavam *ajie*. As pessoas se pintavam e havia muita caçuma de macaxeira para as pessoas tomarem na festa. As mulheres cantavam e dançavam muito no terreiro.

¹⁸⁶ Essa tradução e as seguintes foram feitas por mim.

A vida está boa quando a gente mora bem e temos roçado, mandioca e casa. E a mulher e o filho também estão contentes. As pessoas cuidam da terra. Os homens vão caçar e pescar e tem muita carne de caça.

Quando tem muito Madija, de manhã cedo o tuxaua chama e pega todos para trabalhar. Assim é um bom tuxaua, aquele que convida as pessoas a cuidar (vigiar) do território.

O professor chama as crianças para estudar. Há professor nas aldeias. Porém, o professor também precisa escrever na escola, mas falta papel, lápis, quadro de giz e pincel.

Professor Aquiridso Madija Kulina: aldeia Boca do Jaci

Madijapa pocca cultura nebohui danajarahui. Pohuimani ssira jipa nahui cajitahui. Ejedeni ittomemana jari bijinidsa dsamadsa naco ittomemana tahui. Ajihe jirijiri quenajari dsome. Dsama dsedide jahuitoja bani ssite eccanima ibanemana. Jipemana jari badsima. Dsama cacahuade FUNAI, taminede, cacique, professor quenajari. Madijacca dsama jidapape marca nani. Escolape ponima cahui ttejerani, ejedeni tocahuatterahui huajine. Professor huaicana baqqi huihuajine madijadeni.

[Tradução]

Os Madija nunca vão abandonar sua cultura. A gente gosta de torrar grolado de mandioca e comer. As crianças brincam no igarapé e na floresta também. Dançamos e cantamos *ajie* a noite. Vamos a floresta caçar. Flechamos uma caça e trazemos para casa. Depois assamos e comemos todos juntos.

Devem cuidar de nossa terra: a FUNAI, o tuxaua, a liderança e o professor.

Nossa terra agora está demarcada. A escola não foi construída a toa, a escola existe para as crianças aprenderem. Na escola o professor ensina os Madija.

Professor Docore Madija Kulina: aldeia Pau-Pixuna

Maittaccadsamape aba teppe aniccade. Aba oriccanahui aniccade. Ajihe jiri jiri inani. Rami dsenatohui. Tocorime jirinana niccajitani. Dsama dajoni oori, boba arami aba dsodso bicatani. Dsama ccacahuade taminede madijari bicatanidsa madijari. Papeo huahua huajine carihuacca icahua tterani huajine.

[Tradução]

Antigamente a gente comia peixe assado na palha de banana. A gente ia pescar remando. Havia muito *ajie*. Bebíamos *rami* e cantávamos no ritual do *tocorime*. Na nossa terra a gente remava na canoa e usava arame para fazer ponta de flecha. Acho que o tuxaua e todos devem cuidar mais de nossa terra. A gente aprende a ler e escrever no papel para falar com os *carihua*.

Professora Ppete Madija Kulina: aldeia Morada Nova

Ohuape huattidsa papeo huahua onajaro escoradsa, pohua deni atti nebomanajarahui. Ijanomanatani papeo madija attidsa. Huatti quenatahui neboni danejani madijapa pohua atti neboni. Madijapa pohua atti nebojarahui. Jehe papeo ijanodsa danani cajitani. Tiadsa danapa qquetinerane papeo occa huima danani bicatani ettidsa ahuatiti quinatahui. Carihua atti maittaccadsamape madijapa ssamomo toccahui carihua atti biqqui tahua mittahui. Carihuadsa ojari inanipe huati inani danejerani cappinanani madija atti dsa icappinatani. Etti ineboni danejerani. Jahui jahuinedsa cidadedsa ettidsa huima canaridsatani.

[Tradução]

Eu escrevo e leio a língua Kulina na escola. A gente não vai deixar nossa língua desaparecer, para isso eu escrevo nossa língua no papel, para que nossa língua nunca desapareça. Sim, a língua Madija pode ser escrita no papel. Com nossa língua podemos escrever a nossa história.

Antigamente os Madija não sabiam falar a língua de *carihua*, sabia só um pouquinho. Quando eu estou sozinha com *carihua* (ou somos poucos Madija na cidade) eu fico com vergonha (ou medo) de falar a língua Kulina. Nós temos vergonha de falar Madija (se somos poucos andando na rua). Mas eu não abandono minha língua. Quando eu saio da cidade, quando estou no caminho de volta para minha aldeia, eu volto a falar somente em Madija.

Professor Fábio da Silva Kulina (Baba Kulina): aldeia Pau-Pixuna

Eu sou falante da língua Kulina, mas dou aula em português. Porém, explico em língua Kulina e explico em português. Na mesma aula eu uso as duas línguas.

Ia naqui danani ijanani danani icca huima papeodsa. Icca gramatica, icca dicionário, icca jidsitra, icca livro denima naqui danani ijanoni ettidsa naqui bicatani huimape¹⁸⁷.

Nós podemos escrever, no papel, nossa história em nossa língua. Podemos escrever em nossa língua: nossa gramática, nosso dicionário, nosso registro (certidão de nascimento), nosso livro e muito mais¹⁸⁸. A língua Kulina pode desaparecer, mas não se acaba. Acho que pode desaparecer se muito Madija deixar de falar nossa língua na cidade.

Eu tenho orgulho de ser Kulina porque minha mãe é Kulina. Eu falo Kulina e português. Eu falo Kulina quando estou com outro Madija do meu lado andando na cidade. Quando eu estou sozinho eu não falo Kulina na cidade, eu falo só português.



Figura 38 – Professoras Socoja, Ppete e Bocaho (da esquerda para a direita). Curso de professores. Cidade de Juruá, 2015

As reflexões textuais realizadas pelos professores Kulina trazem elementos através dos quais é possível traçar um mapa da situação linguística nas escolas, nas aldeias e nas cidades. Um mapa possível de subsidiar discussões da relação entre língua, cultura e etnicidade; o papel da língua na escola ou ainda questões mais amplas de política linguística. Sabemos que muitas vezes o Estado reserva para si o planejamento linguístico¹⁸⁹, garantindo a

¹⁸⁷ Essa parte, do texto, Fábio escreveu em Kulina.

¹⁸⁸ Tradução feita por mim do parágrafo acima.

¹⁸⁹ O planejamento linguístico é a “implementação prática de uma política linguística, em suma, a passagem ao ato” (CALVET, 2002, p.145 *apud* TORQUATO 2010: 07).

exclusividade de legislar sobre as línguas, com o objetivo de garantir o controle das reivindicações e ações político identitárias de seus cidadãos (TORQUATO 2010: 08).

Infelizmente a formação dos professores Kulina parou em 2015, na IV Etapa de um projeto composto por nove¹⁹⁰. Há solicitação dos professores e comunidades para que as próximas etapas aconteçam nas aldeias, evitando a exposição dos professores a incidentes lamentáveis (e evitáveis) como a morte dos professores Joressi Kulina e Mana Kulina. Além disso, os trabalhos de pesquisa dos professores estão parados por falta de acompanhamento. Os professores trabalham em regime de contrato, quer dizer, todos os anos a prefeitura encerra o contrato com os mesmos (no mês de dezembro) e a cada início de ano letivo há um processo seletivo e novas contratações¹⁹¹.



Figura 39 – Professores: Aquido, Arussa, Tone, Eu, Aleia, Dseca, Copiro e Jodsino (da esquerda para a direita). Juruá, 2015

Durante o curso de professores comecei a reconstruir os deslocamentos de algumas lideranças, bem como observar os processos que envolvem o surgimento de jovens lideranças, como: Tone, Leda, Sorivan, Huaido, Sico e Fábio (Baba). Esses líderes possuem características comuns: eram adolescentes quando eu trabalhava na TI Kumaru do lago Ualá; todos são filhos e filhas de *carihua* casados com mulheres Kulina; e cresceram no ambiente

¹⁹⁰ No dia 14 de janeiro de 2019 foi retomado o processo de formação de professores Kulina (projeto Pirayawara), no município de Juruá. A quinta etapa de formação acontece na aldeia Boca do Pau-Pixuna, na TI Kumaru.

¹⁹¹ Em 2018, aconteceu algo novo nas escolas Kulina na TI Kumaru. A prefeitura de Juruá contratou quatro professores não indígenas para ministrar aulas, em português, na aldeia Pau-Pixuna. A contratação dos mesmos foi justificada como uma solicitação dos Kulina, como uma forma mais eficaz de aprender português na escola.

das aldeias (TI Kumaru). Somente por volta de 2004 essas lideranças intensificaram sua relação com o ambiente urbano. Essas novas lideranças estão à frente da associação de professores (Associação de Professores Indígena Kulina de Juruá – APIK); três deles trabalham na Secretaria Municipal de Educação – SEMED e todos são referências na cidade de Juruá em assuntos relacionados aos Kulina. Quando algo acontece a um Kulina, ou quando alguém necessita de um intérprete, são a essas seis lideranças que os poderes públicos e a população local se reportam¹⁹². Observei que recaem sobre essas lideranças responsabilidades pelas ações de mais de 800 pessoas. Eles desabafaram comigo: “Estamos cansados de dar conselhos! Não aguentamos mais tanta responsabilidade! Esse é papel dos velhos, não é nosso!”. Porém, ao mesmo tempo, observei que os mesmos se sentem bem ao usufruir da proximidade com o “mundo dos *carihua*” e no domínio das novas tecnologias. Contudo, esses líderes possuem sentimentos ambíguos: muitas vezes têm vergonha de ser Kulina, mas a maioria das vezes tem orgulho da língua e da cultura de seu povo.



Figura 40 – Professor Sico Kulina. Curso de professores. Juruá, 2015

No dia 23 de novembro, em Tefé, fui comunicada por Tone e Sorivan do desaparecimento do professor Mana Kulina (professor da aldeia Pau-Pixuna). Mana

¹⁹² “Neste sentido, o ensino da escrita e a educação escolar foram entendidos por algumas famílias como fonte de diversos saberes, prestígio e poder político dos não indígenas” (BENITES 2012: 81).

desapareceu dia 21 de novembro de 2015. Na última vez que foi visto estava bebendo com não indígenas.

No dia 24 de novembro de 2015 cheguei à cidade de Juruá para ministrar a disciplina Língua Indígena (Projeto Pirayawara)¹⁹³. Os professores estavam tristes e preocupados. O desaparecimento do professor Mana foi o tema constante durante todos os dias curso. Às vezes, estávamos na aula, os professores sabiam de alguma informação, pediam para saírem e faziam novas buscas. Porém, o corpo de Mana não foi encontrado, as causas de sua morte não foram esclarecidas e, além disso, os responsáveis, pelo assassinato, não foram punidos.

Quando nós começamos a procurar Mana já eram três da tarde de segunda-feira. E no domingo entre uma e três da tarde choveu muito. Não deu pra ninguém achar nada do sangue dele. Nós caçamos praulá e nós achamos só a capa da faca dele. Por isso que nós não achamos, por isso Mana sumiu. Nós vimos um litro de 51(cachaça) guardado lá (na mata), quase meio litro. Lá na estrada, todo bagunçado o capim, praulá pedaços de pau quebrado. Tinha um prato lá também. A polícia trouxe pra cá, com a capa da faca e a garrafa de 51.

A gente viu muita gente passando na estrada, mas ninguém conhece. As pessoas perguntavam o que a gente estava procurando. A gente disse que estava procurando nosso parente que tinha sumido, sábado. O *carihua* falou:

- Ah! Não acha mais não! De noite mesmo os caras devem ter levado, não acha mais não!

Por isso que acontecem as coisas. Já morreram dois aqui (morreram dois professores durante o curso do Projeto Pirayawara).

Quando morreu Joressi, também foi negócio de bebida. Levaram lá para o campo e mataram ele. É assim negócio de bebida, o cara morre (cidade de Juruá novembro de 2015).

A princípio os Kulina pensavam que o professor Mana estava preso, por isso não iniciaram logo as buscas. Somente na segunda-feira (dia 23/11/2016) iniciaram as buscas. As lideranças Kulina foram registrar a ocorrência na Delegacia da cidade. O delegado iniciou as investigações e colocou uma equipe a procura de Mana. Mas somente alguns vestígios foram encontrados em uma área de mata, próximo ao aeroporto da cidade.

¹⁹³ O curso aconteceu na cidade de Juruá. Os professores ficaram hospedados em suas casas, nas casas de parentes ou em casas alugadas pela prefeitura. As aulas eram ministradas em regime intensivo: 10 horas por dia, havendo folgas apenas aos domingos.

Uma série de conflitos precedeu a morte de Mana. Um desses conflitos envolveu a esposa de Mana e mais duas moças Kulina (moças que foram vistas bebendo com o casal). As moças e a esposa de Mana estiveram presas para prestar depoimento, como não falaram nada (são monolíngues em Kulina) e não havia nada de concreto contra as mesmas, foram liberadas. Uma das versões que envolvem o desaparecimento de Mana conta que o mesmo, bêbado, teria se enfurecido ao ver os *carihua* usando sexualmente sua esposa (também bêbada).

O professor Mana foi o segundo professor assassinado durante etapas do curso de formação de professores. O professor Joressi Kulina foi assassinado, em 2014, durante realização do curso de Formação de Professores Kulina¹⁹⁴.

Convidaram Joressi para jogar bola e beber cachaça no campo, mas Joressi disse que precisava voltar para o hotel.

Mas eles disseram:

- Vem conosco, vamos beber e jogar bola. Nós não estamos brabos contigo!

Depois mataram ele, cortaram ele em pedaços e jogaram no rio. Foi muito triste (Juruá, março de 2015).

Como forma de buscar respostas para esses desafios, os Kulina trouxeram o tema educação escolar indígena para a I Assembleia Kulina, realizada em maio de 2016. Participaram da discussão, como membros da mesa: Sorivan Madija Kulina (Presidente da

¹⁹⁴ A morte violenta de Joressi Kulina movimentou os canais de comunicação e repercutiu a nível estadual. Chamou atenção o fato do corpo cortado em pedaços e jogado no rio, e a participação de menores de idade. Havia um menor com cerca de sete anos. Os envolvidos na morte foram presos e a criança ficou aos cuidados da avó. Houve tentativa de removê-los a Manaus, mas o movimento indígena e a FUNAI interferiram e eles acabaram permanecendo na cadeia da cidade. Esse assassinato movimenta ainda hoje uma série de conflitos, rede de intrigas e explicações sobrenaturais. Dependendo do interlocutor há uma explicação, um motivo para ato tão extremo. Eu conheci Joressi nos anos 90. Ele era uma liderança que despontava na defesa dos direitos Kulina, possuía uma visão ampla, falava bem português e tinha uma boa relação com todos os Kulina. Além disso, os Kulina pensam que a morte do Joressi poderia ter sido evitada se a polícia, ou os órgãos públicos, tivessem dado atenção aos Madija. E lembram que por vários dias os Kulina ingeriam bebidas alcoólicas com *carihua* e brigavam:

“Fazia dia que os Madija brigavam feio e ninguém fazia nada. A gente chamava a polícia. Ela vinha, quando chegava olhava, via que era Madija, voltava. E não fazia nada! A gente reclamou com os policiais porque eles não faziam nada. Não apartavam as brigas. Deixavam Kulina apanhar e não levavam ninguém preso”. Para acessar outras versões: “Grupo de adolescentes matam professor a facadas no interior do Amazonas”. *Jornal A Crítica*. Matéria publicada 26 de agosto de 2014. <https://www.acritica.com/channels/governo/news/grupo-de-adolescentes-mata-professor-a-facadas-no-interior-do-amazonas> Acesso: 05 de fevereiro de 2019.

“Indígenas prometem vingar morte de professor assassinado por adolescentes no Amazonas”. *Jornal A Crítica*. Matéria publicada dia 28 de agosto de 2014 <https://www.acritica.com/channels/governo/news/indigenas-prometem-vingar-morte-de-professor-assassinado-por-adolescentes-no-am> Acesso: 05 de fevereiro de 2019

Associação de Professores Indígena Kulina de Juruá – APIK), Tone Madija Kulina (Coordenação Municipal de Educação Escolar Indígena de Juruá – CMEEI), Sico Madija Kulina (professor indígena), André Cruz (UNUPI–MRSA) e Rohuidsi Madija Kulina (Tuxaua da aldeia Pau Pixuna)¹⁹⁵.

De acordo com Sorivan Kulina há mais de oito anos os professores lutam pela melhoria da educação nas escolas indígenas. Nesse sentido fundaram a APIK, para ser um instrumento de interlocução e reivindicação dos direitos. Salientou ainda que a associação está legalizada (registrada), mas precisa de apoio de cada sócio e das lideranças das aldeias.

Tone Kulina ressaltou que Coordenação Municipal de Educação Escolar Indígena – CMEEI é formada por três indígenas Madija Kulina. E apontou dificuldades encontradas pela coordenação, como a falta de transporte para entregar merenda escolar nas aldeias.

As demais lideranças falaram da necessidade de construção de escolas, curso de ensino médio nas aldeias da TI Kumaru, continuação da formação de professores indígenas (projeto Pirayawara), criação de uma secretaria própria para as questões de educação escolar indígena.

Ao término da assembleia foi elaborada uma carta aberta aos órgãos públicos e entidades. Na carta consta a seguinte reivindicação referente a educação escolar indígena: criação da Secretaria Municipal Indígena de Juruá; construção de novas escolas, na TI Kumaru; curso de formação para professores Indígenas (projeto Pirayawara); distribuição regular da merenda escolar; organização da regionalização da merenda escolar; contratação de merendeira/o escolar; elaboração do Projeto Político Pedagógico das escolas indígenas Madija Kulina; elaboração de material didático na língua Madija Kulina; e implantação de outras séries do ensino fundamental e Médio nas aldeias.

No dia 12 de maio de 2016, na aldeia Pau-Pixuna, os professores Kulina realizaram assembleia da APIK¹⁹⁶. Na ocasião discutiram a situação da associação e traçaram estratégias para melhorar o funcionamento da mesma, bem como políticas para melhoria da qualidade de educação escolar nas aldeias. Os professores também escolheram um representante para participar do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena do Amazonas – CEEI-AM.

¹⁹⁵ Participei como coordenadora-assessora da mesa.

¹⁹⁶ A Associação dos Professores Indígena Kulina de Juruá – APIK foi fundada em 10 de agosto de 2015.

Aconteceu de 19 a 21 de maio de 2018 a Oficina de Direitos Indígenas, promovida pelo CIMI-Tefé, na aldeia Pau-Pixuna, TI Kumaru do lago Ualá¹⁹⁷. A oficina tinha como objetivo: aprender e refletir os direitos indígenas; e construir táticas para exigir o cumprimento dos mesmos.

As lideranças Kulina estudaram e discutiram alguns dos principais documentos nos quais estão assegurados os direitos indígenas¹⁹⁸:

- Constituição Federal: artigo 231, que trata do respeito à cultura dos povos indígenas; reconhecimento do direito a terra tradicionalmente ocupada; o uso exclusivo dos bens da natureza: solo, rios e lagos; e o direito a terra protegida.
- Convenção 169: artigo 6º que estabelece o direito à consulta e participação dos povos indígenas nas políticas, programas ou empreendimentos que possam afetá-los diretamente.

Na oficina também foi estudado a PEC 215/00 (Proposta de Emenda à Constituição) que visa transferir do Executivo, para o Legislativo, o poder final de decisão sobre a demarcação de terras indígenas, territórios quilombolas e unidades de conservação.



Figura 41 – Lideranças Dseca e Jodsino. Oficina de Direitos Indígenas. Aldeia Pau-Pixuna, maio 2018

¹⁹⁷ A oficina foi ministrada por Vanildo Pereira, assessor jurídico do CIMI, regional Norte I-Manaus-AM e contou com a participação de Fábio Pereira e Francisco Amaral, membros do CIMI-Tefé.

¹⁹⁸ Estudo e discussão foram desenvolvidos a partir do livro: “Direitos Indígenas. Elaborado a partir das oficinas de Formação Jurídica e Política, realizadas pela Assessoria Jurídica do CIMI Norte I em comunidades indígenas do Amazonas e Roraima”, CIMI-Conselho Indigenista Missionário-Regional Norte I-AM/RR. s/d. O material foi distribuído aos participantes.

As lideranças Kulina salientaram a importância de não poder negociar um direito em troca de outro e a importância da organização:

A gente não pode deixar *carihua* caçar em nossa terra em troca de canoa.

As pessoas eleitas não podem dizer que não podem fazer nada por nós, porque nós não votamos neles.

A gente não pode dar cartão do programa Bolsa Família a *carihua* em troca de uma carona até a cidade ou de uma garrafa de cachaça.

Na nossa aldeia temos tuxaua. Ele organiza todas as pessoas da aldeia e faz reunião. Também ele vai para a cidade de Juruá para falar com o vereador ou com o prefeito. Também nós temos agente de saúde e AISAN para cuidar de nosso poço artesiano. Temos escola e professor indígena para dar aula para as crianças aprenderem. E temos o polo base de saúde com os técnicos, e enfermeiro para atender paciente. Na nossa aldeia tem problema de invasão da nossa terra, da nossa região Kumaru. *Carihua* pesca escondido, caça, sem falar com liderança. Queremos continuar nossa educação escolar, nosso trabalho. Queremos continuar nosso curso de formação Pirayawara para nós, professores, estudar mais. Para professor Madija melhorar na nossa aldeia e para nós também. E também queremos formação para os agentes indígenas de saúde e AISAN, assim vai melhorar nossa saúde.

É necessário também fazermos a limpeza das picadas de demarcação de nossa terra. Falta apoio FUNAI para conter invasão da terra: pesca, caça e madeira. Falta apoio da prefeitura e do DSEI. Precisamos conscientização de todos para ter uma boa organização. Precisamos respeitar nossas lideranças. Pessoas que bebem (álcool ou gasolina) e cheiram cola, não escutam nossas lideranças.

As lideranças discutiram formas de elaborar documentos para o Ministério Público Federal – MPF, prefeituras, secretarias de Estado e outros órgãos públicos. E ressaltaram a necessidade de conhecer os direitos:

Agora nós temos como defender nossos direitos diante dos brancos, pois aprendemos a reivindicar nossos direitos” (Darly Kulina, liderança da aldeia Boca do Pau-Pixuna);

Vanildo soube transmitir seu saber. Outros não fazem assim. Chegam e vão embora com seu saber. Gostei muito da explicação dele (Rohuidsi Kulina, *tamine* da aldeia Pau-Pixuna).

No final da oficina os Kulina discutiram e planejaram uma forma de cuidar da terra, como: escala de vigilância aos lagos e igarapés sujeitos a invasões; e criação de um sistema de colaboração financeira no qual todos contribuem nas ações de vigilância.

Quando estou na aldeia Pau-Pixuna, gosto de ir à casa do Jore (liderança, AISAN e responsável pela igreja), pois ele tem sempre uma boa conversa, uma história antiga para contar, uma comida para servir ou simplesmente me faz rir de trivialidades. Foi numa dessas idas a sua casa que ele me disse: “Amohua, vou te contar uma história antiga dos Madija”. E ele começou a contar a história de como surgiram os subgrupos *madija*. Eis a história:

[Jore]

Ore madija, dsomaji madija, huario, ette, idico, huaja, pissi, dsohuiji, badsima maittaccadsamapa madijaraha nedsapa tamacodeni jine banitoquejerajari najaro. Tamaco pohuapa nahuatottojari memehuaje toccajaro, nedsapa madija anipojaripa nahuatotajari najaro huima. Neraha ohuape maittaccadsama inapijarope samonani. Ohuape aje livrodsa nahuato najaro, acco tattinicca huima.

[Tradução] ¹⁹⁹

Guariba *madija*, onça *madija*, papagaio, cachorro, mutum, macaco de cheiro, todos antigamente eram Madija. *Tamaco* transformou em gente o que antigamente eram somente carne de caça. *Tamaco* fez os Madija e subiu para o céu, e assim agora existem os Madija.

É essa a história.

Antes eu não sabia essa história. Eu li no livro. Agora eu sei essa história que foi contada pelos Kulina lá de cima (Alto rio Purus) (aldeia Pau-Pixuna, abril de 2016).

Quando Jore terminou de narrar imaginei ele me dizer que tinha aprendido do avô, de seu pai ou de alguma liderança, mas fui surpreendida quando falou que aprendeu nos livros (numa cartilha que o CIMI fez com os Kulina no Médio Juruá, 1986). Dessa forma descobri

¹⁹⁹ Tradução feita por mim.

como os Kulina desenvolvem formas de aprendizagem que se processam fora da escola. E apontam formas criativas e livres de apropriação do conhecimento externo²⁰⁰.

É possível afirmar que a educação escolar Kulina é mais um exemplo da distância que há entre as leis nacionais e estaduais que regem as políticas de educação escolar indígena e a forma como a educação escolar chega ao chão das aldeias. Neste sentido acredito que há uma violência epistêmica que perpassa as ações e acaba reproduzindo outras formas de violência.

Compreender a categoria *comade* não significa cruzar os braços para as violências que os Kulina são vítimas, mas requer compromisso em tornar visível um processo histórico de violências e aliciamentos, pois se por um lado a escola é uma reivindicação das comunidades, por outro, os conhecimentos do mundo *carihua* chegam através de metodologias que não favorecem a elaboração de conhecimentos e aprendizagem. Os métodos e técnicas são opressores – não apenas porque impede o “subalterno falar” – mas também porque provocam várias formas de violência (inclusive a morte de professores).

Para Spivak o sujeito subalterno não pode ocupar uma categoria monolítica e indiferenciada, pois é um sujeito irreduzivelmente heterogêneo: como é heterogêneo também é o sistema de opressão na qual o mesmo está inserido (SPIVAK 2010: 11, 40). Existe uma violência epistêmica, imperialista, inscrita em teorias e metodologias. É essa violência epistêmica que impede que se produzam conhecimentos a partir dos subalternos. A violência epistêmica esconde uma violência ainda maior: a possibilidade de existir uma nova episteme (SPIVAK 2010: 59, 66). Spivak nos traz uma perspectiva com capacidade de conectar as condições sociais com a história de cada sociedade²⁰¹. Além disso, as violências são diferentes, não dá para trabalhar de forma hegemônica.

De forma ampla, o conhecimento Kulina é experiência. As crianças aprendem experimentando, fazendo o que faz seu pai e sua mãe, e as pessoas a sua volta; tudo com bastante autonomia. Os rapazes adquirem conhecimento viajando pelas aldeias e se hospedando nas casas das pessoas que às vezes não são seus parentes. Aprendem também a se

²⁰⁰ “Entre o modo de ser antigo (o *teko ymanguare*) e o modo de ser atual (*teko pyahu*), existem tanto continuidades quanto mudanças, o que não significa, porém, que os Ava Kaiowá deixaram de ser indígenas, mas sim que cada família constrói o seu perfil e o seu estilo específico (*tekolaja kuera*) em espaço e tempo distintos” (BENITES 2012: 97).

²⁰¹ Nunes observou entre os Karaja que o dinheiro reduziu as roças, transformou a estrutura dos grupos domésticos (relação entre genros e sogros) e aumentou a importância do papel das mulheres (NUNES 2017: 281).

relacionar com o mundo dos *carihua* nas viagens nos barcos regionais, ou nas viagens de excursões pelo rio Juruá. Por sua vez, o conhecimento xamânico é experiência e embriaguez. O pajé-mestre coloca a pedra de feitiço (*noma*) no corpo do iniciante e sopra rapé no seu nariz. Embriagado, o iniciante se dirige sozinho a floresta (isso se repete por vários dias). Quando o iniciante encontra com o grande *tocorime*-onça, aprende dele seus cantos e as formas de curar: se torna pajé.

No curso de formação de professores indígenas observei como alguns professores faziam uso diário de bebidas alcoólicas e chegavam à sala de aula alcoolizados. As lideranças Kulina, o secretário municipal e os formadores insistiam em coibir o consumo de bebidas alcoólicas, mas tudo parecia em vão. Observei também com os professores embriagados não são mal comportados em sala de aula: eles participam, fazem as atividades e são muito solícitos, diria até muito mais perspicazes. Comecei a analisar esta forma dos Kulina de se relacionarem com a cachaça a partir das mortes violentas dos professores Mana e Joressi. E agora arrisco a estabelecer a seguinte conexão: conhecimento + alcoolização + embriaguez = território *comade*. Para nós, *carihua*, conhecimento não tem relação com embriaguez, mas para um Kulina, como vimos, é no estado *comanhua* (estado de embriaguez provocado pelo rapé ou pelo *rami*) que o pajé aprende dos *tocorime* a arte xamânica. É somente no território *comade* que o pajé encontra, vê e viaja com os seres extra-humanos. Talvez para os Kulina o conhecimento externo, do Outro, só se adquira em estado *comanhua*. Por isso é tão difícil para os professores Kulina separar o aprendizado do português e vários outros conhecimentos do mundo ocidental – propostos durante o curso de formação de professores – do consumo de bebidas alcoólicas. Em outras palavras, o conhecimento das ações cotidianas se apreende desenvolvendo as ações: experimentando. Os conhecimentos xamânicos – e do mundo *carihua* – se aprendem com a embriaguez.

Ao ler o texto de Crapanzano ([1980] 2007) lembrei minha relação com os Kulina, logo estabeleci análises e comparações. Na relação que Crapanzano estabelece com Tuhami ele teve que negociar sua própria ideia de realidade. O que era realidade para Crapanzano não era para Tuhami. No contexto do encontro de subjetividades, o pesquisador passou a discorrer a respeito de temas, como: o real, o imaginário, o papel do informante e do assistente de campo. E concluiu que a divisão entre o real e o imaginário não é feita do mesmo modo em todas as sociedades, pois há culturas em que não há divisão entre um universo e outro.

Para finalizar este capítulo apresento uma amostra do material didático produzido pelo professor Samoja Madija Kulina. Ele elaborou “um livro” com vinte páginas. Enquanto não sai a publicação²⁰² ele o usa na escola:



Figura 42 – Professor Samoja Kulina. Aldeia Pau-Pixuna, maio 2018

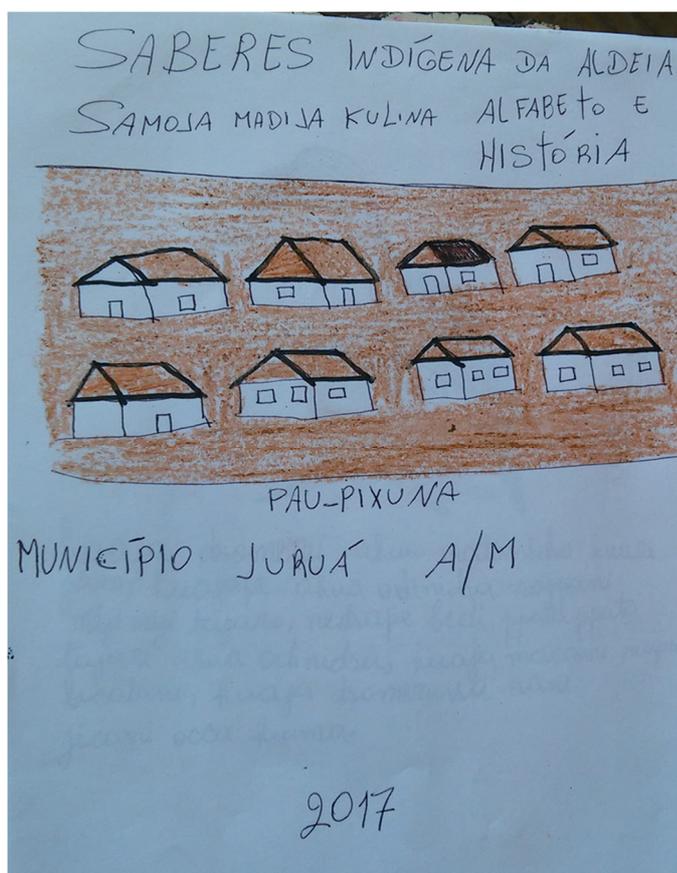


Figura 43 – Capa do livro

²⁰² Aconteceu em novembro de 2018, cidade de Juruá, a formação correspondente ao programa Saberes Indígenas na Escola, voltada para os professores Kulina.

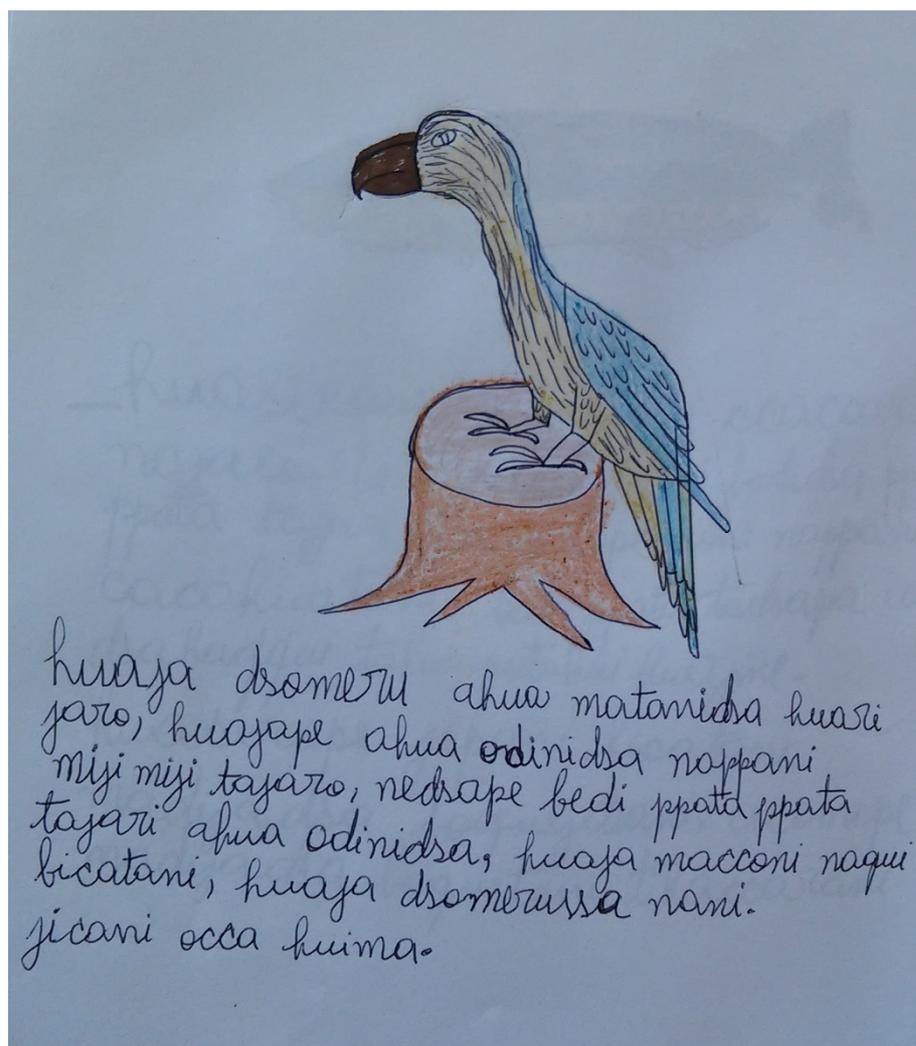


Figura 44 – Texto huaja

[Tradução]²⁰³

A arara azul pousou no tronco velho da árvore.

A arara põe seus ovos em ninhos que ela faz em buracos nas árvores.

Quando os filhotes crescem eles saem voando do ninho (buraco).

A arara vermelha também é bonita. Mas essa é uma arara azul.

Fim de minha história.

²⁰³ As traduções dos textos foram feitas por mim.

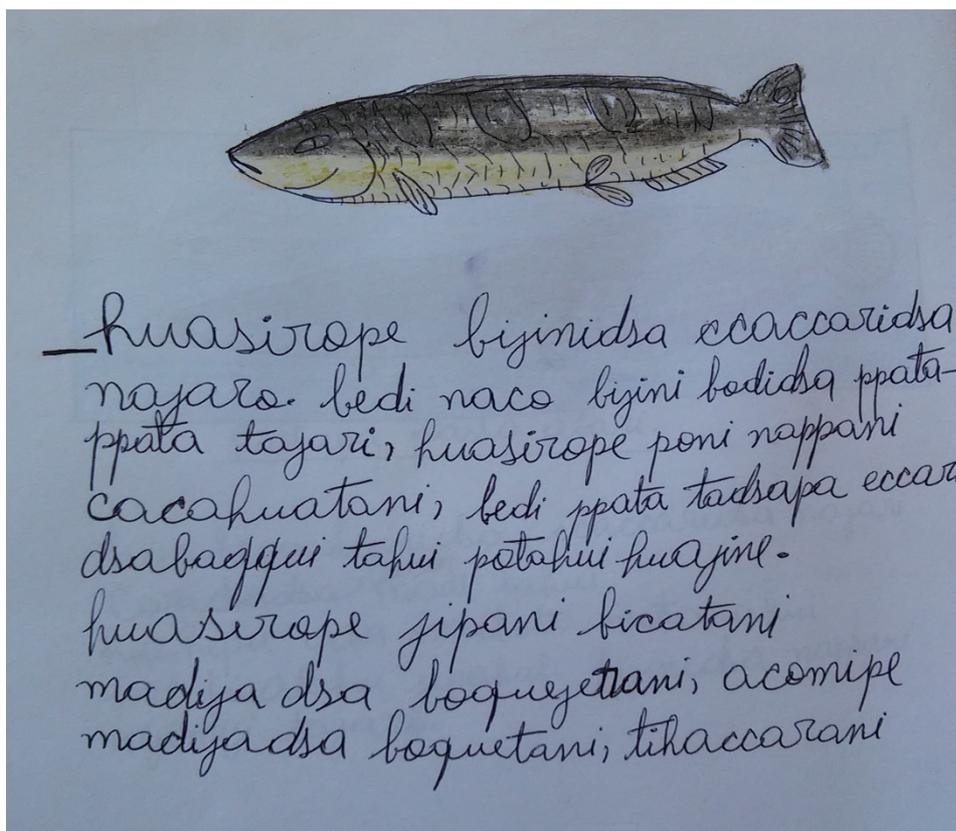


Figura 45 – Texto *huasiro*

[Tradução]

Tem muito peixe piau no igarapé.

Os filhotes do peixe piau também nadam no igarapé.

O peixe piau põe os ovos no igarapé e depois saem os peixinhos nadando.

É muito bom comer peixe piau. Piau não é valente com Madija.

Piranha é um peixe muito valente com Madija, ela pode morder.

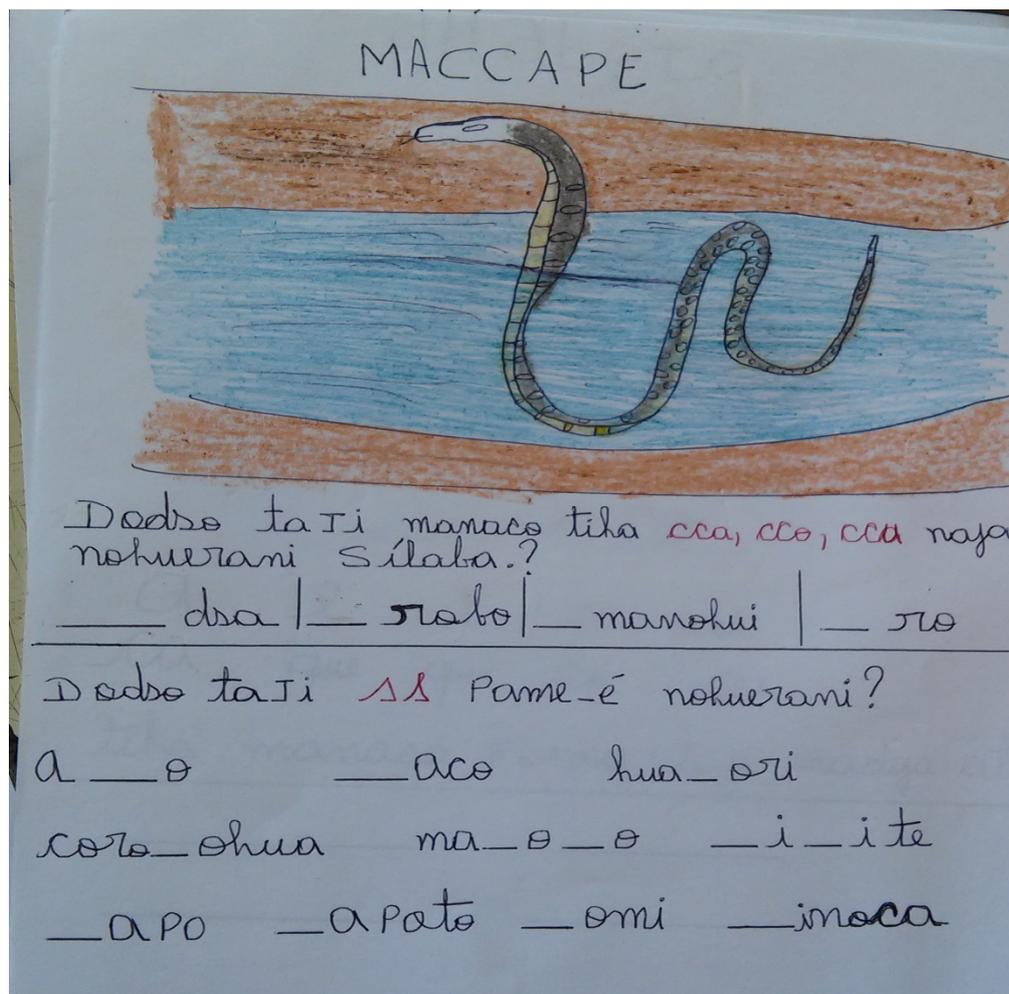


Figura 46 – Exercício com palavras

[Tradução]

(O professor fez um exercício no qual os alunos deverão desenvolver a habilidade de usar as sílabas cca, cco e ccu; e o uso do s e do ss).

Capítulo 7:

Suicídio, violência e processo de alcoolização²⁰⁴

O “estar” ou o “ser” Madija implica uma série de desafios para os Kulina. Desafios que nos últimos anos acabaram por desencadear uma série de suicídios que foi se espalhando nas aldeias e nas terras indígenas. Os Kulina passaram a refletir o suicídio e o classificaram não apenas como um tipo de feitiço (*comarini*), mas também como uma epidemia. Muito se discute entre os Kulina, ou mesmo entre os profissionais de saúde do DSEI-MRSA, a origem do suicídio: aonde começou? De onde veio? Por que uma pessoa, ao ver outra se suicidando, começa a desenvolver ideias suicidas? Por que atualmente as pessoas, ao se depararem com situações de conflito cotidianas, pensam em morrer? O que fazer para que as pessoas esqueçam o suicídio? Que explicações os Kulina estão dando ao suicídio? Há uma relação entre o suicídio e o consumo de bebidas alcoólicas?²⁰⁵

De minha parte este não era um tema que imaginava pesquisar. Porém, principalmente entre os anos de 2014 e 2016, deparei-me com uma série de suicídios Kulina. Então esse tema tornou-se um desafio para mim, pois se por um lado tinha que enfrentar a perda de pessoas queridas²⁰⁶ (pessoas conhecidas que se suicidaram no Baixo Juruá), por outro, enquanto pesquisadora e falante da língua Kulina, fui procurada por entidades e representantes de órgãos públicos para pensar formas de explicação²⁰⁷ e de intervenção. Desta forma fui afetada e julguei pertinente dedicar algumas páginas da tese a esse tema²⁰⁸. Não pretendo buscar uma

²⁰⁴ O processo de alcoolização direciona o foco para os discursos e usos das bebidas alcoólicas do ponto de vista dos próprios atores. A temática passa a ser vista com base nos processos sociais e códigos socioculturais que situam as utilizações das bebidas alcoólicas (GHIGGI JÚNIOR e LANGDON 2014).

²⁰⁵ Para Nunes apontar o uso do álcool como causador do suicídio serve apenas para reduzir um problema complexo e reforçar estereótipos (NUNES 2017: 261).

²⁰⁶ Rosaldo (2000) nos alerta para o perigo de fazermos uma etnografia apenas com referência aos símbolos: o poder simbólico dos pajés, os papéis sociais desenvolvidos, os jogos de poder ou a identificação dos conflitos entre grupos. Sem fazermos referência aos sentimentos de raiva, histeria, dor e decepção que, de fato, vivem (ou viveram) as pessoas. Para que a antropologia possa apresentar “outras verdades”, ela precisa abrir os olhos à “força cultural das emoções”. Reatualizando, através das narrativas, a memória da experiência vivida. Trabalhamos e nos confrontamos com “sujeitos posicionados”, que possuem experiências emocionais singulares, que marcam todos os âmbitos do relacionamento social (2000:23-29).

²⁰⁷ De acordo com Vitenti o suicídio (embora possa ser considerado como um ato violento ou transgressor) será dominado pelos discursos sociais que são propensos a concebê-los através de sua naturalização (2016: 138).

²⁰⁸ Retorno ao conceito de Favret-Saada: “Ora, entre pessoas igualmente afetadas por estarem ocupando tais lugares, acontecem coisas às quais jamais é dado a um etnógrafo assistir, fala-se de coisas que os etnógrafos não falam, ou então as pessoas se calam, mas trata-se também de comunicação” (FAVRET-SAADA 2005: 06).

explicação generalizante²⁰⁹ – causas, origens e soluções – que possa ser aplicada a todas as situações de suicídio entre os Kulina. Tampouco pretendo acender a mente Kulina, através de traduções sofisticadas de suas dores, tristezas, raivas ou alegrias. Enfim, quero apenas proporcionar mais elementos ao debate e também entender um pouco a perda de pessoas queridas.

Este capítulo está composto, por dados estatísticos sobre os suicídios; análise de formas de intervenção dos agentes públicos (que são variadas); abordagem dos conhecimentos e reflexões que os Kulina estão acessando para entender e enfrentar esse desafio. Como forma de ampliar o debate, estabeleci conexões com outros pesquisadores que se debruçaram a respeito do ato do suicídio em outras populações indígenas.

Com certeza o tema do suicídio é muito intrigante e perturbador, e provoca uma reação de órgãos públicos e entidades. Uma reação que muitas vezes não observamos quando os Kulina são vítimas de outras formas de violências²¹⁰, preconceitos, doenças e assassinatos (ou invasões de seus territórios). Nesse sentido se torna pertinente citar o estudo de Nunes (2017) sobre o suicídio entre o povo Karajá:

Talvez tão ou mais importante que falar sobre os suicídios indígenas [...] é reservar nossos esforços políticos-textuais para questões bem conhecidas, que afligem as populações indígenas há séculos: a questão da terra, o preconceito a que ainda estão sujeitos cotidianamente, seus direitos constitucionais e a violação destes, e assim por diante (NUNES 2017: 282).

No livro “Los pueblos indígenas americanos y la práctica do suicidio. Una reseña crítica” Livia Vitenti (2016) nos convoca a compreender o suicídio como uma nova forma de genocídio a qual estão submetidos vários povos indígenas. A autora propõe realizar uma leitura da polissemia de significados associados ou simbolizados no ato suicida²¹¹. Considerar o suicídio como um fenômeno social é a chave para não cairmos na armadilha de entendê-lo como uma patologia. Quer dizer, nos convoca a compreender o suicídio como um enunciado

²⁰⁹ Nunes inicia seu artigo rejeitando a ideia de que os suicídios precisam ser explicados: “[...] espero, apontar para a importância de se respeitar as dúvidas, as incertezas e a perplexidade dos indígenas perante esses eventos dramáticos, evitando tentar explicar aquilo que, ao fim e ao cabo, escapa à compreensão” (NUNES 2017: 261).

²¹⁰ “La violencia de guerra entre estados y el control policial de la difusa violencia de la sociedad fueron constituidas como legítimas por ser del estado. Otras formas de violencia que parecen imitar la violencia de estado o desafiar su control fueron consideradas ilegítimas” (DAS e POOLE 2008: 23).

²¹¹ Vitenti (2016) inicia a reflexão citando Barbara Cassidy, indígena Dine’h (ou Navajo), que primeiro, em sua tese de doutorado, defendeu a relação entre genocídio e suicídio (“Deshaciéndose del problema indígena: el suicidio aborigen como una manifestación de genocidio”, 2002).

ativo e crítico sobre o mundo, e como eventos gerados na situação de subordinação histórica na qual as populações indígenas estão submetidas (VITENTI 2016: 10-12). Esse argumento é o ponto central através do qual desencadeio a análise, pois sempre me pareceu muito fácil colocar o peso e a responsabilidade das mortes por suicídio (ou mesmo as mortes decorrentes do uso do álcool) como própria dos Kulina. Muitos discursos giram em torno da vitimização, ou do reforço a preconceitos e estereótipos, que permeiam a concepção dos *carihua* – da região do Baixo Juruá – do que é ser Kulina.

7.1. Dados do suicídio Kulina

Apresento uma série de dados gerais do suicídio Kulina e de outros povos indígenas no DSEI-MRSA²¹². Não pretendo fazer uma análise exaustiva dos dados e tampouco tomá-los como ponto de partida para interpretação. Apresento esses dados porque os mesmos expressam de alguma forma, o momento pelo qual atravessam os Kulina e também por esses dados serem à base de sustentação de intervenção em política pública de saúde.

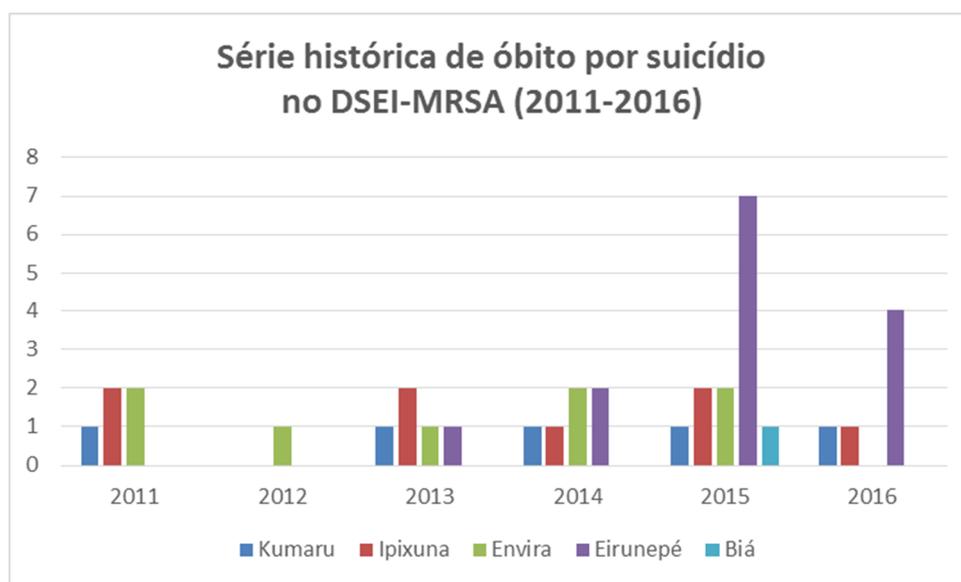


Gráfico 01: Série histórica de óbito por suicídio 2011-2016

²¹² O Distrito Sanitário Especial Indígena Médio Rio Solimões e Afluentes apresenta uma área de extensão territorial de 361.478,3 Km², situados na abrangência dos municípios de Maraã, Tefé, Uarini, Japurá, Juruá, Jutai, Eirunepé, Envira, Carauari, Itamarati, Ipixuna, Alvarães, Fonte Boa e Coari, situados no estado do Amazonas.

Ao observarmos o gráfico percebemos um aumento considerável dos casos de suicídios nos polos base²¹³ nos quais se encontram aldeias Kulina, tais como: Kumaru, Ipixuna, Envira e Eirunepé. Dentre esses, percebemos como o polo base Eirunepé, que não possuía suicídios notificados em 2011 ou 2012, passou a apresentar sete casos em 2015 e quatro casos em 2016.

Moutinho (2017), analista do Ministério Público Federal, desenvolveu um laudo antropológico para apurar as causas do elevado índice de suicídios entre indígenas do povo Kulina (Madiha) da Terra Indígena Alto Purus²¹⁴. Assim, de dezembro de 2015 até fevereiro de 2017 foram identificadas quatorze mortes por suicídio entre os Kulina da TI Alto Purus: duas em 2015, oito em 2016 e quatro em 2017. Ainda de acordo com o autor “[...] do total de óbitos entre indígenas em 2014, na área atendida pelo DSEI-MRSA, 49% incidiram sobre os Kulina, embora sua população represente apenas 16% do total de indígenas da região” (MOUTINHO 2017: 24)²¹⁵.

A seguir apresento uma sequência de gráficos com dados do suicídio²¹⁶

²¹³ Os Kulina estão presentes em quatro polos base que pertencem ao DSEI-MRSA: Eirunepé, Itamarati Ipixuna, Kumaru e Envira.

²¹⁴ O laudo analisou os suicídios que aconteceram no período de 2015 a 2017 e teve como objetivo central: “[...] analisar o que as descrições e interpretações dos Madiha indicam sobre os possíveis fatores envolvidos na ocorrência dos casos de ‘suicídio’ no Alto Purus, buscando refletir sobre as ações mais adequadas para prevenir novas mortes dessa natureza” (MOUTINHO 2017: 07). A terra indígena está localizada nos municípios de Santa Rosa do Purus e Manoel Urbano (AC).

Agradeço a Pedro Moutinho as conversas nas quais trocamos informações e refletimos sobre o suicídio entre os Kulina.

²¹⁵ Moutinho 2017, página 24, nota: 26.

²¹⁶ População Kulina atendida pelo DSEI-MRSA: 3.336 pessoas (SIASI 2013). Total geral da população indígena do DSEI-MRSA: 21.508 indivíduos (dados fornecidos por Oraide Siqueira, outubro de 2016). Agradeço a Oraide o convite para ministrar o curso aos profissionais de saúde do DSEI-MRSA; a trocas de dados e a sensibilidade na relação com os Kulina.

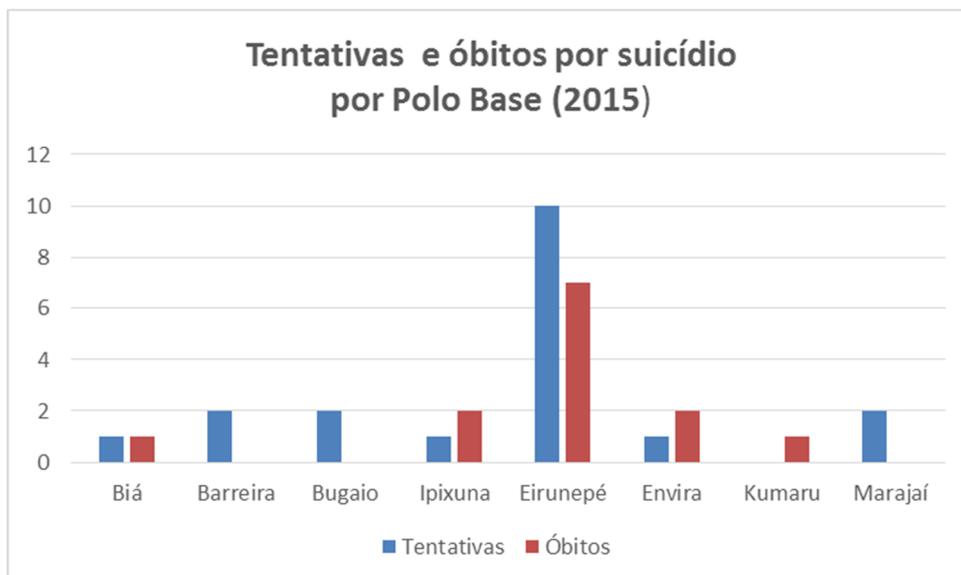


Gráfico 2 – Tentativas e óbitos por suicídio por Polo Base 2015

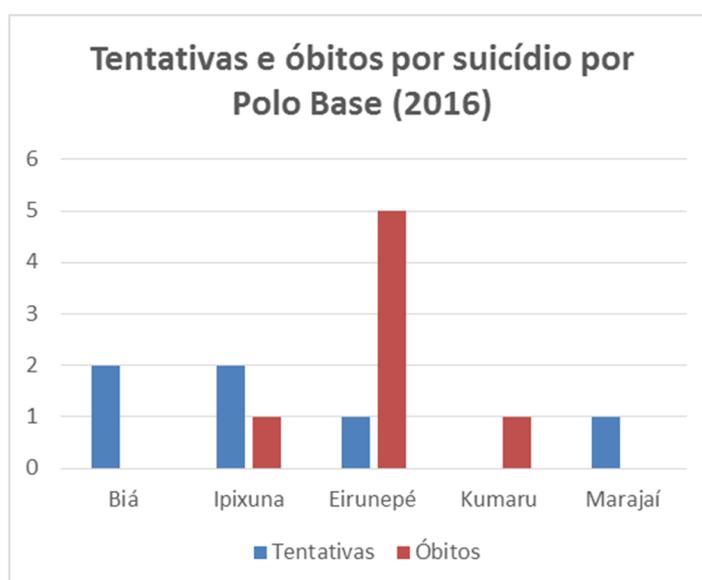


Gráfico 3 – Tentativas e óbitos por suicídio por Polo Base 2016

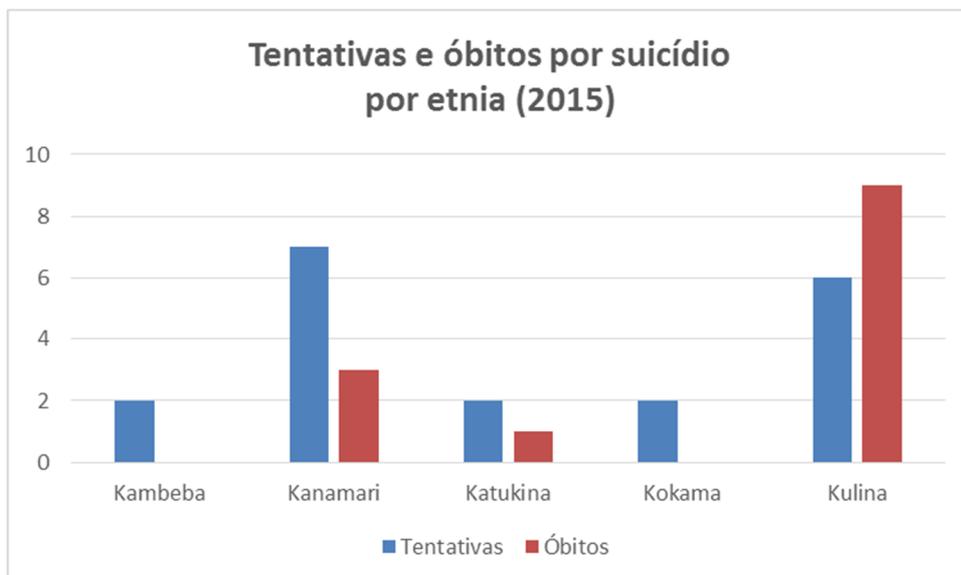


Gráfico 4 – Tentativas de suicídio por etnia 2015

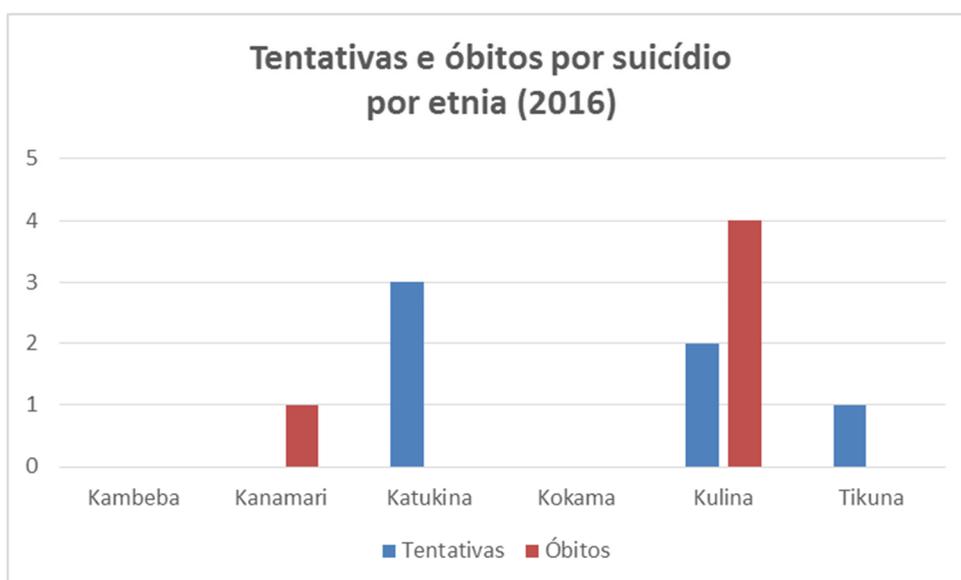


Gráfico 5 – Tentativas e óbitos suicídio por etnia 2016

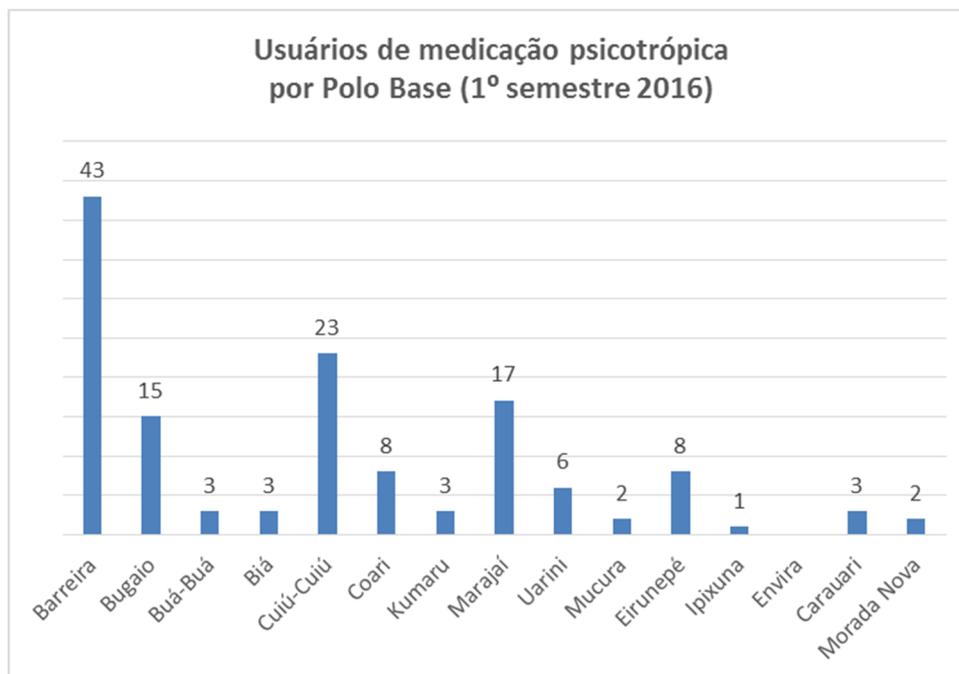


Gráfico 6 – Usuários de medicação psicotrópica 1º semestre 2016

Nos gráficos apresentados observa-se o alto índice de suicídio e de tentativas de suicídio entre os Kulina. E, além disso, é possível observar os Kulina fazendo usos de medicação psicotrópica: três pessoas do polo base Kumaru; oito pessoas no polo base Eirunepé; e uma pessoa no polo base Ipixuna. Dados relevantes visto que o Material Orientador (“Atenção Psicossocial aos Povos Indígenas: Tecendo redes para promoção do bem viver”) – elaborado pelo Ministério da Saúde – indica apenas o monitoramento de pessoas que há anos fazem uso desse tipo de medicação. Não traça, em nenhum momento, uma política de introdução de medicação psicotrópica.

Além desses agravos à saúde, há preocupação com o uso racional de medicamentos psicotrópicos, já que muitas populações indígenas já têm contato com as intervenções medicamentosas sobre o sofrimento mental há décadas. Assim, optou-se por monitorar o uso de medicamentos psicotrópicos, organizando-se uma vigilância permanente sobre os cuidados ofertados às pessoas que fazem uso desse tipo de fármaco (MINISTERIO DA SAUDE 2015: 46).

Assim, é possível identificar, que esses dados representam um agravo à saúde dos Kulina, pois posso afirmar que na região do Baixo Juruá, de modo especial na Terra Indígena Kumaru do lago Ualá, até o ano 2001, não havia pessoas fazendo uso de medicação psicotrópica. Como essa medicação é introduzida? Como são as consultas? Como é a relação médico-paciente, quando o médico não fala a língua do paciente? Como é feito o acompanhamento das pessoas que fazem uso da medicação? Quais são as consequências do uso da medicação

psicotrópica na vida de um Kulina? Como as comunidades estão avaliando e acompanhando a medicalização das pessoas? Precisamos de pesquisas urgentes para respondermos essas e outras questões, que são sérias e trazem consequências graves a vida de pessoas e comunidades.

7.2. Dados do processo de alcoolização entre os Kulina

Os dados que apresentarei a seguir fazem parte de um esforço da SESAI, da equipe de saúde mental do DSEI-MRSA e das equipes de saúde locais (EMSI), em quantificar e qualificar os dados em saúde mental indígena. É relevante a importância dos dados quantitativos porque indicam que algo não está bem. Porém, o mais importante é obter boas descrições, pois somente com boas descrições poderemos entender e interpretar melhor o que está acontecendo nas aldeias. Quer dizer, evitaremos a proliferação de dados quantitativos generalizantes e estereotipados.

Apresento agora os gráficos com dados do processo de alcoolização

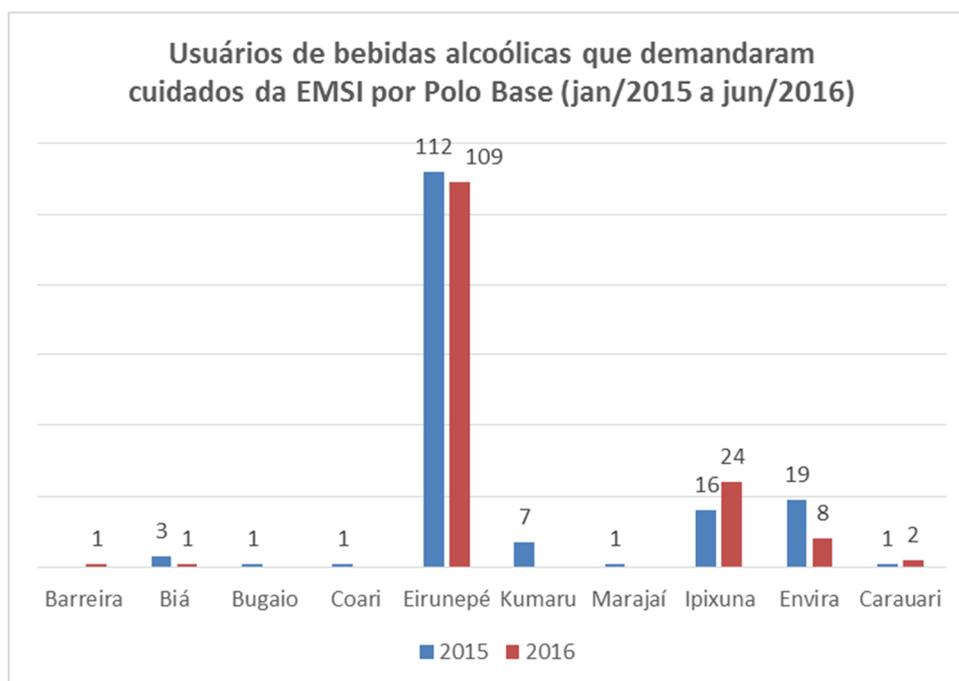


Gráfico 7 – Usuários de bebidas alcoólicas 2015-2016

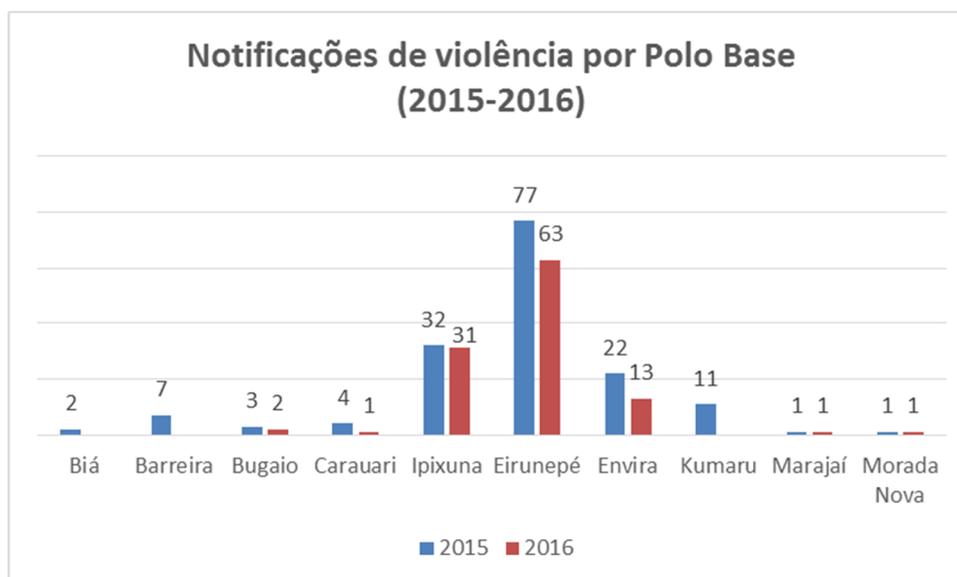


Gráfico 8 – Notificações de violência por Polo Base 2015-2016

No gráfico “Notificações de violência por polo base (2015-2016)” percebemos como a violência²¹⁷ aumentou entre os Kulina. Os casos notificados são altos. Além disso, se consideramos que há casos que não são comunicados as EMSI, os números podem ser maiores.

7.3. Dos direitos indígenas a atenção diferenciada em saúde mental às práticas de intervenção

7.3.1. Direitos indígenas a atenção diferenciada em saúde mental

O programa de saúde mental foi criado em 25 de outubro de 2007 através da Portaria Nº 2.759 que “Estabelece diretrizes gerais para a política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas e cria o Comitê Gestor”²¹⁸. O Artigo 1º, da referida portaria, estabelece as diretrizes gerais do programa de saúde mental das populações indígenas:

²¹⁷ “As alegações de canibalismo serviam não só para justificar a escravização dos índios pelos espanhóis e portugueses, no século XVI. Essas alegações também serviam para nutrir e fazer aflorar o repertório da violência no imaginário colonial” (TAUSSIG [1987] 1993: 114).

²¹⁸ O programa considera as deliberações da IV Conferência Nacional de Saúde, os debates do II Fórum Amazônico de Saúde Mental; as diretrizes da Carta de Saúde Mental Indígena na Amazônia Legal; a Carta de Brasília, de 2005 (que estabelece os Princípios Orientadores para o Desenvolvimento da Atenção em Saúde Mental nas Américas); e as deliberações da Reunião sobre o Plano de Saúde Mental Indígena para os Distritos Sanitários Especiais Indígenas, dentre outros.

I – Apoiar e respeitar a capacidade das diversas etnias e das comunidades indígenas [...] para identificar problemas, mobilizar recursos e criar alternativas para a construção de soluções para os problemas da comunidade; II – Apoiar a organização de um processo de construção coletiva de consensos e de soluções, que envolva a participação de todos os atores sociais relevantes, em especial o movimento social e as lideranças indígenas [...] e que crie alternativas viáveis e consensuais para a abordagem dos problemas de saúde destas comunidades.

A Portaria garante que as propostas de intervenção, em saúde mental, sejam integradas em todas as esferas do governo. E ressalta que se considerem as formas que as comunidades estão usando para superar o problema.

O referido documento não indica o uso de manuais, o uso da medicação psicotrópica ou qualquer forma de medicalização da saúde mental. Ao contrário, a Portaria ressalta a heterogeneidade das comunidades indígenas, apontando para a complexidade do problema e das formas de intervenção do Estado brasileiro. Além disso, reitera que a política de saúde mental indígena não é uma responsabilidade única dos DSEI's, mas sim uma ação integrada que exige uma articulação contínua envolvendo os povos indígenas, os órgãos públicos, o movimento e as lideranças indígenas, e a comunidade acadêmica²¹⁹.

O documento orientador da gestão e atenção psicossocial nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas tem como título “**Atenção Psicossocial aos Povos Indígenas: Tecendo redes para promoção do bem viver**” (MINISTÉRIO DA SAÚDE 2015a). Na sua apresentação o documento dá um enfoque que conforma a base da intervenção em saúde mental: a relação entre “sofrimento psíquico”²²⁰, alcoolização e suicídio. Porém, o documento reconhece que o termo “mente” ou “mental” não é adequado a questão indígena por ser um construto ocidental. E aponta também para questões amplas que afetam a vida das comunidades:

[...] os problemas encontrados e as estratégias de promoção da saúde não devem ser tratados unicamente em suas dimensões individuais ou simplesmente do campo da saúde. A falta de acesso à terra, condições de vida adversas, preconceito, impossibilidade de reprodução da vida cultural são alguns dos aspectos levantados por etnias sobre os problemas de saúde mental em seus territórios (MINISTÉRIO DA SAÚDE 2015a: 10).

²¹⁹ Prever a participação de etnólogos e comunidade acadêmica na “construção de processos”.

²²⁰ “Os significados sociais e individuais conferidos à experiência do sofrer estão diretamente relacionados àquilo que cada sociedade considera como sofrimento. Para se compreender a dimensão subjetiva do sofrimento de um indivíduo, família ou povo, é necessário se conhecer a organização sociocultural da comunidade, já que a experiência emocional é um registro da cultura” (MINISTÉRIO DA SAÚDE 2015a: 17-18).

O objetivo do documento orientador é:

Proporcionar um maior aporte aos DSEI para a organização da gestão da atenção psicossocial, bem como fornecer uma direção mais clara para o trabalho em saúde mental dos profissionais e gestores da saúde indígena (MINISTÉRIO DA SAÚDE 2015a: 07).

Além disso, reconhece que as equipes de saúde não se sentem aptas para atender demandas, envolvendo “agravos em saúde mental”, e por isso transferem pacientes para os cuidados de profissionais, como psicólogos ou assistentes sociais. Pois para muitos desses profissionais “as pessoas em sofrimento mental podem ser violentas” (MINISTERIO DA SAUDE 2015a: 11). Contudo, o documento aponta a importância da participação de lideranças, dos cuidadores indígenas, dos familiares e dos amigos, em todo o processo de implementação e execução das ações de saúde mental. Aponta também a importância na aproximação com profissionais da área da antropologia.

O documento sugere a estratégia do “apoio matricial” como forma de capacitar as EMSI para que as mesmas se “sintam mais seguras para incluir em seu cotidiano ações voltadas para a atenção psicossocial das populações indígenas” (MINISTERIO DA SAUDE 2015a: 25). Dentre as “ações de apoio matricial” estão reuniões da equipe EMSI com os profissionais de referência em saúde mental e “inclusive” integrantes da comunidade ou do “controle social”. Reuniões nas quais haverá “discussão de caso” visando a “construção de projeto terapêutico singular” e construção da “cartografia do território”²²¹. Todas as ações pretendem melhorar a formação das EMSI²²² para que as mesmas trabalhem a partir de uma concepção mais ampla de saúde.

²²¹ “A cartografia do território pode ser um instrumento disparador de um processo de reconhecimento das necessidades de saúde do território, e subsequente, reorganização dos processos de trabalho a partir do detalhamento das necessidades identificadas. Neste sentido, ela contribui enquanto metodologia para planejamento e avaliação das ações em atenção primária à saúde indígena” (MINISTERIO DA SAUDE 2015a: 30).

²²² Atribuições dos profissionais da EMSI na atenção psicossocial: “conhecer o território indígena, identificando em sua complexidade os espaços de encontros sociais as dinâmicas político-sociais, os aspectos etnoculturais, ambientais e epidemiológicos. Ofertar escuta e apoio às pessoas de sua área de abrangência. Atendimento integral considerando a cosmovisão, a compreensão dos ciclos de vida e os significados de saúde e doença para a comunidade em questão” (MINISTERIO DA SAUDE 2015a: 36).

Atribuições do médico: “Identificar os processos sociais (determinantes sociais em saúde) nos processos de adoecimento e propor intervenções em relação a estes com respeito às especificidades culturais” (MINISTERIO DA SAUDE 2015a: 37).

A “Educação Permanente” dos profissionais de saúde visa sensibilizá-los para que os mesmos possam oferecer:

[...] atenção ao sofrimento, identificando possíveis agravos à saúde mental de modo a oferecer espaço de escuta e de acesso da população aos serviços da unidade ou ainda podem ser apoiados e incentivados a desenvolver atividades de grupo e comunitárias, para prevenção e promoção da saúde, a partir das temáticas relacionadas à saúde mental, álcool e outras drogas (MINISTERIO DA SAUDE 2015a: 32).

Creio que o grande equívoco do documento – que pretende ser uma espécie de manual básico de atenção psicossocial aos povos indígenas – é o fato de o mesmo estar pautado na ideia de indivíduo que possui transtornos e sofrimento psíquico. A ideia da construção de uma rede de cuidados ao indivíduo permeia todo o documento. Penso que a rede de cuidados deve ser construída a partir da demanda de uma comunidade inteira que está sendo afetada por novos processos de territorialização e genocídio²²³. Quer dizer, a resposta aos eventos de violência – envolvendo o uso ou não do álcool, e ao suicídio – deve ser uma ação planejada a partir da realidade de uma comunidade ou de um povo indígena.

O documento traça também linhas para a “vigilância epidemiológica em saúde mental” e prioriza a sistematização de informações sobre: suicídios (óbitos e tentativas); violências (homicídios e agressões não letais dos tipos: verbal, física e sexual); uso prejudicial de álcool (identificação de pessoas que demandaram algum tipo de cuidado relacionado ao uso prejudicial de álcool) (MINISTERIO DA SAÚDE 2015a: 46). Apesar do foco no indivíduo o documento alerta para que a “vigilância epidemiológica em saúde mental dê voz às compreensões nativas sobre o sofrimento e não classifique ou diagnostique qualquer indígena a partir de um modelo biomédico de saúde, evitando assim uma ‘medicalização da vida’ (MINISTERIO DA SAUDE 2015a: 46).

O **“Material Orientador para Prevenção do Suicídio em Povos Indígenas”** é um documento produzido como suporte didático para orientar as equipes de saúde na “organização de cuidados em saúde mental para prevenção do suicídio em populações indígenas” e tem como objetivo “apontar diretrizes gerais para produção de linhas de cuidado locais para prevenção do suicídio”. O documento foi elaborado a partir da sistematização de experiências “bem sucedidas” realizadas pelas equipes multidisciplinares de saúde indígena (MINISTERIO

²²³ “[...] o genocídio tem que figurar como uma simples e merecida reação a atos de uma maldade desmedida e inexplicável, que legitimam a hipótese de uma natureza má daquelas populações autóctones, que assim precisariam ser vencidas e subjugadas, para depois poderem ser domesticadas e transformadas” (PACHECO DE OLIVEIRA 2016: 19).

DA SAUDE 2015b: 06). Ressalta que “devem ser rejeitadas explicações simplistas e unívocas para o suicídio”, principalmente em se tratando das populações indígenas. E alerta para a relevância dos “contextos históricos, sociais, culturais, políticos e de saúde específicos” nos quais estão inseridas as populações indígenas (MINISTERIO DA SAUDE 2015b. 07). O documento pontua alguns fatores que podem propiciar a consumação do ato do suicídio, mesmo que não tenham uma relação de causa-efeito, como: impossibilidade de recuo (esgotamento de opções para recuo ou mudança no espaço geográfico); contexto de violência e pobreza; terra, sociedades e corpos enfraquecidos e subjugados às forças externas; conflito geracional e familiar que leva à tristeza profunda; o modelo de educação formal (escola indígena) não contempla quase nada dos saberes indígenas e gera uma “fragilidade emocional-afetiva”; e situações de confinamento a que estão submetidos várias comunidades (MINISTERIO DA SAUDE 2015b: 13).

Apesar de todas essas considerações a “linha de cuidado integral nos casos de ocorrência de suicídio” foi construída a partir da intervenção nas atitudes de um indivíduo e de sua família, em um modelo bastante questionado: a noção de grupo de risco. Isto é, as ações de prevenção e enfrentamento a situações de suicídio trabalham com as ideias de “acolhimento das famílias em risco” e “identificar pessoas em risco” (MINISTERIO DA SAUDE 2015b: 18). Dentro dessa concepção, as equipes de saúde locais devem ter cuidado diferenciado com o “sujeito em risco”: acompanhar e monitorar alguém que tenha histórico de outras mortes por suicídio na família; tenha tentativas de suicídio no histórico pessoal; esteja na faixa etária entre 12 e 25 anos de idade; seja do sexo masculino; faça uso prejudicial álcool; tenha conflitos geracionais com pais e/ou avós; tenha conflitos afetivos com namorada (o) ou cônjuge; e tenha conflitos relacionados ao exercício da sexualidade. Depois do levantamento dos dados, é construído um genograma identificando atores em risco. Em seguida é elaborado um Projeto Terapêutico Singular (PTS). Um dos objetivos do Projeto Terapêutico Singular (PTS) é a formação de uma “Rede protetora da pessoa”. Uma espécie de mapeamento “dos vínculos que dão sentido à vida da pessoa” (MINISTERIO DA SAUDE 2015b: 21).

O PTS é uma estratégia de planejamento de um cuidado integrado e específico para esses sujeitos ou grupos, requerendo-se a ativação de uma rede de cuidados para melhorar as condições de vida e oferecer suporte psicossocial ao sujeito, família e/ou grupo e deve ser produzido conjuntamente com EMSI, profissional de saúde mental e família, já que essa proposta busca a participação e a co-responsabilização do usuário na produção do cuidado para sua saúde (MINISTERIO DA SAUDE 2015b: 21).

A política de saúde que visa o **controle do uso de álcool e outras drogas** está legislada a partir da Portaria Nº 2.759/2007 (apresentada anteriormente). Mas o documento “Atenção Psicossocial aos Povos Indígenas: Tecendo redes para promoção do bem viver” (MINISTERIO DA SAÚDE 2015a), traça formas de intervenção e traz a “Ficha de monitoramento do uso prejudicial de álcool em povos indígenas”.

Quanto à vigilância epidemiológica, do uso prejudicial do álcool, o material orientador salienta que:

Não há instrumento de identificação e rastreamento destes agravos validados para a população indígena. Instrumentos convencionais, como o AUDIT (*Alcohol Use Disorder Identification Test*), não levam em consideração o contexto intercultural e, dessa maneira, não são sensíveis aos modos diferenciados de utilização das bebidas alcoólicas, próprios de cada etnia. Além disso, esse rastreamento parte de uma perspectiva individualizante de um problema que é, tipicamente, comunitário, em especial nas aldeias indígenas (MINISTERIO DA SAUDE 2015a: 47).

E propõe como estratégia trabalhar a necessidade de atenção às consequências negativas do uso de substâncias alcoólicas, “partindo-se da percepção dos próprios indígenas”. Além disso, aponta a importância de considerar os fatores socioculturais envolvidos no processo de alcoolização e as formas como as comunidades estão enfrentando o problema (MINISTERIO DA SAUDE 2015a: 47).

As **fichas de notificação** fazem parte de uma estratégia da equipe da SESAI, que trabalha com saúde mental, de qualificar o registro dos dados. Observei que muitos profissionais de saúde se recusam a preencher essas fichas. Alegam dificuldades de acesso linguístico as histórias de vidas das pessoas; alta demanda de trabalho; ou acham que o preenchimento das fichas não faz parte de seu trabalho. São três as fichas de notificação dos agravos em saúde mental: Ficha Complementar de Investigação/Notificação de Violências em Povos Indígenas; Ficha Complementar de Notificação/Investigação de Suicídio em Povos Indígenas; Ficha de Monitoramento do uso prejudicial de álcool em povos indígenas.

A “Ficha complementar de investigação/notificação de tentativas e óbitos por suicídio em povos indígenas” é um formulário do Ministério da Saúde (SESAI) no qual constam campos, como: informações básicas sobre a pessoa (nome, polo base, aldeia, estado civil...); método utilizado (enforcamento, autointoxicação; afogamento...); histórico pessoal de tentativas. E perguntas, como: outras pessoas com vínculo próximo já se suicidaram? A vítima estava sobre o efeito de álcool no momento da ocorrência do evento? A vítima estava sob efeito de outras drogas ilícitas no momento da ocorrência do evento? A vítima fazia uso de psicotró-

pico? E ainda informações sobre a vítima: breve descrição dos eventos que antecederam o ato; breve descrição das explicações dadas por informantes para a ocorrência da tentativa/suicídio; consequências do evento; e formas de atendimentos (incluindo visitas domiciliares) realizados pela EMSI e/ou profissional de saúde mental para acompanhamento das pessoas em risco de suicídio e/ou familiares.

7.3.2. Práticas de intervenção em atenção à saúde indígena

Por determinação do Ministério Público Federal (MPF) o DSEI-MRSA foi convocado a oferecer formação para os profissionais de saúde da região de Eirunepé. O Curso de Capacitação Intercultural para Atuação dos Profissionais na Promoção da Saúde Física e Mental das Populações Indígenas foi ministrado por mim (e outros assessores) no período de 24 a 29 de outubro de 2016²²⁴. O desafio do curso consistia em alargar a discussão para além de ações básicas e clichês de saúde, focadas no indivíduo, para questões amplas (culturais, históricas e sociais) que abrangem todo o processo. Durante o curso observei como os profissionais de saúde tinham pouco conhecimento das culturas dos povos com os quais trabalham e possuíam a concepção que a cultura atrapalha as ações de saúde. Vale salientar que visões e práticas desses agentes são heterogêneas. Além disso, quanto maior é a formação dos profissionais de saúde (médico, enfermeiros...) maior é a resistência para abrir-se a cultura do Outro.

Iniciei o curso incentivando os profissionais de saúde a refletir a cultura dos povos indígenas com os quais trabalham. Praticamente todos os grupos responderam que a pajelança, o pajé, atrapalha as ações de saúde:

²²⁴ Objetivos gerais da capacitação:

1. Conhecer as especificidades e peculiaridades do contexto indígena para atuação diferenciada. Enfatizando as políticas de atenção à saúde indígena no Brasil. O papel da missão Caiuá, para a saúde indígena e atuação profissional diferenciada.

2. Conhecer os aspectos gerais da saúde mental, enfatizando linhas de cuidados e agravos envolvendo o suicídio, possibilitando a construção de um processo de cuidado local, consolidado através da organização do plano de cuidado e intervenção ao suicídio.

Conteúdo programático: Contextualização da Missão Evangélica Caiuá. Visão da Missão Evangélica Caiuá para atuação profissional no contexto da saúde indígena. Perfil epidemiológico do DSEI-MRSA. Políticas públicas de saúde para a população indígena SUS/SasiSUS e Atenção Básica. O papel da FUNAI na autoafirmação cultural indígena. Antropologia e o processo de saúde e doença na concepção indígena (Medicina Tradicional). Contextualização e apresentação das etnias: Deni, Kanamari e Kulina. Perfil epidemiológico de morbidades em saúde mental. Processos de alcoolização entre os povos indígenas. Suicídio entre os povos indígenas. Possibilidades para o desenvolvimento de ações estratégicas de prevenção e enfrentamento do suicídio na população indígena.

A pajelança, o feitiço (“as pedras”), presente em todas as etnias, dificulta as ações de saúde. A gente pensou nas três etnias (Kulina, Deni e Kanamari). O que atrapalha no nosso trabalho esta relacionado à pajelança. A questão dos espíritos, de a gente não poder trabalhar.

O pajé na aldeia é como se fosse uma entidade espiritual, supremo, um deus na aldeia. Tudo o que ele fala, está falado. E isso nos impede de trabalhar porque na área de saúde alguns minutos são cruciais para a gente. Quando eles falam que não pode, não deixam a gente entrar.

No caso de picada de cobra, eles fazem os procedimentos deles primeiro, mas a gente tem que intervir porque tem tempo para aplicar o soro. O soro não tem na aldeia.

Tudo está voltado para a pajelança. As pessoas adoecem e os indígenas querem levá-la primeiro para o pajé. E depois, de acordo com a orientação do pajé, é que levam (ou não) a pessoa ao hospital. E aí, o que está acontecendo? Têm crianças que estão morrendo por causa disso. Por isso, que pensamos que muitas vezes a crença é prejudicial. Se não há um consenso entre a equipe de saúde e a crença dos povos indígenas, quem acaba prejudicada são as crianças (Eirunepé-AM, outubro de 2016).

Outros aspectos que os profissionais de saúde apontaram que dificultam as ações de saúde são: o consumo de bebidas (alcoólicas, alucinógenas ou caiçuma); o medo dos mortos; o isolamento das meninas no período da menarca; o suicídio; a comunicação (devido ao fato dos indígenas falarem somente a língua indígena no cotidiano das aldeias).

Todo profissional de saúde sente dificuldades na parte de comunicação. Um conflito de culturas: a nossa cultura se deparando com a cultura dos indígenas.

Fica muito difícil na parte do tratamento de doenças.

A gente tenta orientar, tanto faz ser Kulina, Kanamari ou Deni. Mas eles não entendem o que a gente fala. A gente fala e eles acabam concordando.

Quando a gente chega à casa de um parente, e fala:

- Parente você está sentindo dor?

Ele responde:

- Estou!

A gente pergunta:

- Está com diarreia?

Ele responde:

- Estou.

Tudo que você pergunta, ele concorda. Então fica difícil a gente chegar ao diagnóstico correto. Você tem que ter muita paciência. Tem que falar um pouco a língua indígena. Tem que aprender a língua. Seja qual for a etnia que você trabalhe. Só falando um pouco a língua deles é que você poderá, pelo menos, tentar achar um sintoma que seja verdadeiro (Eirunepé-AM, outubro de 2016).

No curso, os profissionais de saúde assinalaram ainda as “migrações”, o “nomadismo” como fatores que prejudicam as ações de saúde:

O jeito deles de serem nômades. Eles estão em uma aldeia, depois por um tempo vão visitar outros parentes de outras aldeias.

Quando acaba a mandioca, em uma aldeia, eles vão para outro local.

Então é assim, isso dificulta, por quê? Porque precisamos atingir as metas. As metas da vacina, o acompanhamento as gestantes.

Lá no nosso polo existem muitas gestantes que a gente atende que não são da nossa aldeia, são de Itamarati, de Eirunepé... E às vezes elas vão para lá porque se encantou com um indígena de lá e se casou.

Isso dificulta, mas isso é uma cultura deles. Não tem como parar isso. Mas dificulta o nosso trabalho.

Aqui na nossa região eles gostam muito de passear. Só que o passear deles, de uma aldeia para outra, dura de dois meses a um ano. Assim tem uma família que chegou agora na aldeia Santa Rita que está passeando há um ano. Quando eles vão de uma aldeia para outra, e tem como a gente fazer intercâmbio de informações, a gente faz, mas quando eles vão para outro Estado? Acaba ficando mais confuso. Mas é cultura deles (Eirunepé-AM, outubro de 2016).

[Outro depoimento]

Quando morre alguém na aldeia, os indígenas têm medo. Todo mundo sai da aldeia. Passa um tempo: um mês ou dois meses fora, depois volta de novo. Há pessoas, por exemplo, que quando morre alguém na casa, todo mundo sai da casa, não fica ninguém. Vai para casa do vizinho. Vai para uma casa longe daquela aldeia. E isso atrapalha.

Por exemplo: há dois meses entramos no rio Eiru e encontramos as aldeias abandonadas. Na aldeia Extrema têm duas famílias. Na aldeia Estirão têm três famílias. Todas eram aldeias populosas. “Nossa produção” cai bastante. Por que a “produção” está baixa? E vem a parte da cultura deles.

A agricultura é outro motivo que faz “nossa produção” cair bastante. Quando acaba a macaxeira de uma aldeia, as pessoas vão para outra aldeia onde tem macaxeira. Quando acaba a macaxeira de todas as aldeias, eles vão para uma “comunidade de brancos” fazer farinha. Trabalham para ganhar farinha. A gente conversa e vai explicando: quando estiver acabando o roçado, vocês vão fazendo outro.

É dessa maneira que eles acabam se prejudicando e prejudicando o nosso trabalho (Eirunepé-AM, outubro de 2016).

Contudo, vale ressaltar que existem profissionais de saúde que se preocupam em aprender a língua indígena, em conhecer as noções de doença e as formas de tratamento próprias de cada povo indígena. Mas falta apoio, formação e ferramentas adequadas. Por outro lado à infraestrutura é precária, e a própria estrutura da saúde indígena, os conduz a ações burocráticas. Na região de Eirunepé observei que existem muitos profissionais de saúde sensíveis e comprometidos com os povos com os quais trabalham. Esses profissionais, em sua maioria, técnicos em enfermagem, assinalaram vontade em obter capacitações continuadas para melhorar sua relação com os Kulina, Deni e Kanamari. É desses profissionais o seguinte depoimento:

Se quando contratasse um profissional para trabalhar com a saúde indígena se pudesse contratar um antropólogo para passar esses conhecimentos para evitar esse choque de cultura.

Na realidade quando você vai para a área indígena você passa a conviver com uma cultura que é totalmente diferente. E tem um choque porque se depara com situações que quer entender, como fazer determinado procedimento, com uma criança ou com um adulto.

Você quer desenvolver um tratamento para aquela criança e a mãe não permite. Primeiro ela vai querer levar a criança para o pajé. Prefere levar para o pajé ver. Muitas situações você precisa intervir de forma mais rápida, mas eles não permitem. Então existe esse choque cultural.

Você tem que conciliar de modo que os indígenas faça a medicina deles com o pajé para que depois intervir. Esse intervir também é através de uma conversa, de um

teatro com eles. Não adianta querer fazer de uma forma direta porque você não vai conseguir. Até porque precisamos ganhar a confiança deles.

Existe muito esse choque entre a medicina tradicional e a medicina ocidental (Eirunepé-AM, outubro de 2016).

Observei que sobre as EMSI (ou equipes locais) há grande demanda de trabalho e às vezes as condições de trabalho são insalubres. Há um despreparo das EMSI o que acarreta uma constatação de rotatividade de profissionais, e isso dificulta ainda mais a construção ou a continuidade de qualquer projeto. Os profissionais de saúde que ficam por mais tempo no emprego e, conseqüentemente, nas aldeias, são os técnicos em enfermagem. Muitos desses profissionais desenvolvem ações equivocadas, mas percebe-se que é apenas por falta de acompanhamento e formação por parte dos DSEI's. Os poucos cursos de formação de profissionais de saúde – em noções de antropologia ou de introdução a cultura dos povos com os quais trabalham – são efetuados somente após recomendação do MPF.

A atenção diferenciada em saúde deveria se adequar a realidade dos povos indígenas e não ao contrário. É complicado fixar os Kulina a um determinado local, pois como já vimos, uma mesma família pode possuir mais de três casas em terras indígenas, municípios ou estados diferentes. O cadastro e a atenção em saúde, aos Kulina, não devia incidir em políticas de fixação em um único território, mas está aberto a flexibilidade do modo de ser-morar Kulina. Em outras palavras, os povos indígenas estão em constante encruzilhada, porque se por um lado mantém língua própria, os agentes reclamam da dificuldade de comunicação, se falam o português, deixaram de ser “índio” e os acusam de perda cultural. O jeito Kulina de morar – possuir vários territórios e se deslocar por eles – é uma forma de manter vínculos com humanos e não humanos (como vimos nos capítulos anteriores); e constitui um mecanismo dissipador de conflitos.

Há uma busca por manuais ou modelos prontos de intervenção. O risco é interferir de forma vertical em realidades diversas. Isto é, o profissional de saúde deixa de construir soluções e estratégias de intervenção “com” e “a partir” da realidade local para introduzir formas prontas. Parece mais fácil aplicar fórmulas do que escutar os indígenas, aprender a língua ou se interessar por sua cultura, seus valores e sua vida. Esse modelo de intervenção gera uma série de impactos negativos e traz frustração, tanto para a comunidade como para os profissionais. Além disso, muitos agentes passam a acreditar que “aquelas pessoas não querem nada” ou “realmente querem morrer!”.

O curso foi também um momento oportuno de diálogo entre os profissionais de saúde e as lideranças indígenas. Os profissionais de saúde acentuaram conquistas e dificuldades diárias:

Observamos que nos Kulina, Kanamari e Deni o resguardo pós-parto é feito pelo pai e pela mãe. Eles usam a língua indígena como primeira língua. E a oralidade é a forma prioritária para a transmissão de conhecimentos.

Os Kulina são propícios ao suicídio e ao alcoolismo, são muito agressivos e nômades. Os Kulina de Ipixuna mantém a cultura, mas há uma perda de costumes entre os Kulina que moram em Eirunepé.

Os Kanamari e os Deni cultivam grandes roçados, enquanto os Kulina possuem roçados pequenos.

Nas aldeias Kanamari e Deni a higiene pessoal, e comunitária, é precária. Nas aldeias Kanamari, no rio Xeruã, há perda cultural.

Os Deni realizam festas quando têm alimentos (frutas). Possuem relação harmônica com o meio ambiente. São tímidos e possuem baixa escolaridade. O caçador Deni não come a caça abatida por ele. Os Deni mantêm traços étnicos culturais, gostam de permanecer na aldeia, não bebem (consomem) álcool e mantêm respeito à liderança. Nos Kulina e nos Kanamari há perda de respeito às lideranças (Eirunepé-AM, outubro de 2016).



Figura 47 – Profissionais de saúde. Capacitação saúde. Eirunepé, 2016

Para Mário Kulina, professor e liderança Kulina, na região de Eirunepé, os profissionais de saúde deveriam chegar à aldeia e fazer reunião. Deveriam chamar as pessoas para conversar, pois cada um tem seu trabalho. Há pessoas que trabalham um dia roçado e outro dia vão pescar. E salienta: “a rotatividade dos profissionais de saúde é o que mais dificulta uma boa relação com os indígenas”.



Figura 48 – Mário Kulina. Capacitação saúde. Eirunepé, 2016

Neca Kulina, professora, liderança e membro do CONDISI-DSEI-MRSA falou veemente que:

Os profissionais de saúde são guerreiros: vocês são FUNAI, vocês são do cartório, vocês são psicólogos, vocês são profissionais de saúde, vocês são polícia! Vocês acabam fazendo todos esses papéis lá (nas aldeias). A FUNAI não dá conta de ir em todas as aldeias como vocês. A gente conta com vocês. A gente tem confiança em vocês e espera que vocês tenham confiança em nós. Se você quer trabalhar com indígena, você tem que vestir a camisa (Eirunepé-AM, outubro de 2016).



Figura 49 – Neca Kulina. Capacitação saúde. Eirunepé, 2016

Dentro desse diálogo os profissionais de saúde também colocaram suas reflexões:

O que a gente observa que os indígenas estão dispostos a participar das ações que a gente sugere. Muitas vezes eles estão prontos para ir ao roçado e a gente fala que vai fazer uma reunião, eles ficam para participar e depois vão para o roçado. Ou então eles nos falam que precisam ir para o roçado, mas marcam hora para fazermos a reunião ou qualquer outro tipo de atividade.

Acho que as lideranças, assim como Neca, devem se reunir sempre orientando sobre o consumo excessivo do álcool. Orientando na língua para que eles possam receber melhor essas informações. A gente faz todo um planejamento e quando chegamos à determinada aldeia está todo mundo embriagado. Como a gente vai desenvolver as atividades planejadas? (Eirunepé-AM, outubro de 2016).

Alguns profissionais também acentuaram a falta de infraestrutura de apoio às ações de saúde e o transtorno para as famílias em determinadas aldeias: as pessoas saem de sua casa para que a equipe de saúde possa ficar hospedada e desenvolver seus trabalhos.

Houve momento específico para reflexão dos **processos de alcoolização** nos quais estão inseridos Kulina, Deni e Kanamari: Capacitação Intercultural para Atuação dos Profissionais na Promoção da Saúde Física e Mental das Populações Indígenas (24 a 29 de outubro de 2016).

Logo no início, os profissionais de saúde do DSEI-MRSA declararam:

O álcool atrapalha bastante. O álcool é uma cultura que eles tão adquirindo dos “brancos”. Isso é novo para eles. Às vezes quando a gente chega às aldeias todos estão fazendo uso do álcool.

Para gente é muito prejudicial. A gente fica com medo e acaba tendo que sair da aldeia. Às vezes a gente deixa de atender aldeias porque estão todos alcoolizados. A gente deixa passar um ou dois dias para voltar.

Há uma aldeia que a gente passou três dias tentando atender e não conseguimos. A gente ia e eles estavam bebendo, voltávamos no outro dia e eles estavam bebendo de novo. Acabou o tempo de fazermos o atendimento e a equipe voltou para a cidade (Eirunepé-AM, outubro de 2016).

Os números apontam para quantidades expressivas de suicídio, de assassinatos e de mortes envolvendo consumo do álcool. Por isso, animei os profissionais de saúde a continuarem notificando os casos de violência, relacionados ou não ao uso do álcool. Ressaltei a importância de descrever o evento para evitarmos a criminalização dos indígenas e também para dividirmos responsabilidades. Os casos precisam ser descritos porque constituem crimes graves contra essas populações. O conhecimento desses fatos alarga a discussão, tornando-a mais complexa e ampla, e, além disso, retira do foco o indivíduo.

Os profissionais indicaram suas percepções das formas indígenas de uso do álcool e da caiçuma:

Os Deni consomem apenas a caiçuma doce e não ficam bêbados. Eles tomam caiçuma doce para trabalhar e para se alimentar.

Em algumas aldeias Kulina, quando eles vão fazer roçado, eles preparam várias panelas de caiçuma, dois ou três dias antes. No dia de brocar o roçado eles se reúnem. Eles vão brocar o roçado novo e levam a panela com a caiçuma. De vez em quando eles param o trabalho, bebem a caiçuma e voltam ao trabalho. Eles trabalham enquanto tem caiçuma. Caso o trabalho no roçado não tenha acabado, eles voltam no outro dia, e novamente levam a panela de caiçuma. Nessas atividades

eles tomam caíçuma azeda, mas quando voltam para a aldeia, não estão bêbados. Eles chegam animados e conversadores. Porém, no outro dia estão todos bons e vão trabalhar. É assim que eles derrubam um roçado grande. O roçado é dividido para todas as famílias da aldeia.

Kulina, Deni e Kanamari possuem o costume de consumir a caíçuma até acabar. Essa prática eles levaram também para o consumo da cachaça: consomem até acabarem todos os litros que comparam. Porém, muitas vezes quando acaba a cachaça, eles vão comprar aonde tiver (Eirunepé-AM, outubro de 2016).

Os profissionais de saúde também refletiram o uso do álcool como forma de estabelecer uma melhor comunicação com os agentes externos. O consumo do álcool como instrumento para adquirir habilidades em falar em português, por exemplo:

Observamos que as pessoas tímidas, quando fazem uso da bebida, se transformam. Eles assumem personagens ou passam a falar que têm muitas mulheres. Quando não estão sobre o efeito da cachaça, os indígenas geralmente são quietos e não falam com os profissionais de saúde. A gente chega fala com eles e eles não respondem. Quando você encontra a pessoa bêbada, ela vem e te abraça, e fala em português. Então a gente vê a relação entre a bebida e a capacidade de melhorar a fala do português (Eirunepé-AM, outubro de 2016).

E concluíram que o consumo abusivo do álcool, é também um problema da sociedade brasileira. Apontaram, como exemplo, o que ocorre na cidade de Eirunepé:

Na cidade de Eirunepé temos locais nos quais há consumo excessivo de álcool pela população local havendo uma série de brigas e conflitos violentos. A maioria das ocorrências envolvendo indígenas, ou não, em Eirunepé, tem cachaça e cerveja. Assim como tem os brancos que tem dificuldade com a bebida alcoólica, também existem indígenas.

Contudo, precisamos atuar mais. Precisamos buscar parceiras com outras entidades para transformar as aldeias num ambiente atrativo.

Muitos projetos sociais, voltados para a geração de renda nas aldeias, estão emperados pela questão burocrática ou por falta de recursos. Entendemos que somente desenvolvendo ações em conjunto (órgãos públicos, parceiros e indígenas) conseguiremos avançar.

Agora, depois desse curso, nós iremos observar mais a cultura de cada povo que a gente trabalha. Para que a gente possa intervir de maneira mais certa. Para respeitarmos mais a cultura deles, conhecer mais. Para diferenciar aquilo que é certo e errado dentro da cultura dele, na forma deles. Acho que depois desse curso nosso trabalho vai melhorar. Vamos sentar com as lideranças indígenas e repassar o que aprendemos aqui. E a importância de não levar bebida para as aldeias (Eirunepé-AM, outubro de 2016).

Considerarei que as equipes de saúde sozinhas não conseguirão resolver o problema da violência e do uso abusivo do álcool. As equipes de saúde não podem sentir-se responsabilizadas pelas mortes violentas que envolvem as populações com as quais trabalham, pois envolvem questões amplas de políticas públicas e ações de polícia.

Nesse sentido, os profissionais relataram fatos que estariam ligados ao aumento do consumo do álcool e da violência nas aldeias:

Estelionato envolvendo roubos e apreensões de cartões de benefícios sociais (Programa Bolsa família, aposentadoria social, auxílio maternidade...) dos Kulina e Kanamari: 483 cartões do Programa Bolsa Família estavam nas mãos de não índios na cidade de Eirunepé. Um não indígena foi preso, mas os casos continuam.

Um candidato a vereador (não indígena) estaria utilizando os benefícios dos indígenas para repor gastos de campanha.

Discriminação na cidade por causa da língua indígena.

Casos de aliciamento ao consumo de álcool: “Havia um branco andando com álcool nas aldeias, o caso foi comunicado a FUNAI que acionou a polícia”.

Faltam ações de monitoramento territorial por parte da FUNAI que não tem recursos humanos e financeiros para fazer o trabalho.

Faltam ações de formação de lideranças e projetos de apoio à geração de renda nas aldeias.

Em 2012 aconteceu uma grande ação em Eirunepé, na qual várias entidades se comprometeram a desenvolver ações que facilitassem o acesso aos indígenas às políticas públicas. Nada mudou. Apenas o INSS passou a atender os indígenas de modo diferenciado, evitando que os mesmos passem muito tempo na cidade para agendar atendimento²²⁵.

²²⁵ Aqui as pessoas se referem ao I Seminário de Proteção e Promoção dos Direitos Sociais Indígenas do Médio Juruá, que aconteceu em Eirunepé de 04 a 06 de agosto de 2014 (apresentado no capítulo quinto desta tese).

Há muitos não indígenas, que casam com indígenas, apenas como forma de ter acesso aos recursos das terras indígenas. Esses não indígenas também levam álcool para as aldeias.

Faltam cursos de formação voltada aos Agentes Indígenas de Saúde.

Falta um melhor acompanhamento às escolas indígenas (construção de escolas, merendas...). Falta material na língua indígena e formação continuada aos professores indígenas.

Aumento do uso do álcool, e de casos de violência, durante o período das eleições municipais. Vários candidatos a prefeitos e a vereadores levaram cachaça e álcool para as aldeias.

Há casos de violência envolvendo abuso sexual de indígenas por não indígenas (Eirunepé-AM, outubro de 2016).

7.3.3. A participação no CONDISI-DSEI-MRSA

A forma de resolver muitos dos impasses em atenção à saúde Kulina seria através da participação no CONDISI-DSEI-MRSA, instrumento de controle social. Contudo, esse instrumento legal ainda representa uma forma de exclusão, seja porque a língua predominante nas reuniões é o português (sem uso de intérpretes), seja porque a efetivação da participação se dá através de mecanismos burocráticos, e distanciados da realidade de vários povos. Para exemplificar um pouco essa dificuldade, de acesso dos Kulina ao CONDISI-MRSA, vou relatar o que aconteceu com Neti Kulina: liderança da aldeia Marupá e membro do CONDISI-MRSA representando o polo base Cumaru.

Neti Kulina como membro do CONDISI-DSEI-MRSA tem direito a diárias (hospedagem e passagens). Mas Neti participou de duas reuniões e não conseguiu receber o recurso. Para participar da reunião ela depende da ajuda das pessoas, para: passagens, alimentação e hospedagem.

O problema se encontra na forma como o recurso deve ser repassado a Neti. O repasse deve ser feito a uma conta corrente do conselheiro. A única conta bancária que Neti possui, é a conta do benéfico do Programa Bolsa Família. Ela tentou receber, através dessa conta, mas não conseguiu. Além disso, existe o fato de Neti dominar pouco a leitura e a escrita em português (fala o português básico). Neti mora na aldeia. Ela precisou viajar duas vezes a cidade de Juruá para abrir uma conta bancária.

Neti me procurou dia 30 de setembro de 2016 para que eu a acompanhasse até ao banco, ou aos correspondentes bancários, para abriremos sua conta corrente. Primeiro fomos

até um mercadinho, correspondente bancário do Bradesco, e a máquina, de acesso ao sistema, não estava funcionando. Depois fomos à única agência dos Correios na cidade de Juruá, correspondente do Banco do Brasil. A atendente informou que o sistema estava fora do ar. Perguntei sobre o processo de abertura de conta corrente. Ela informou que a pessoa dar entrada na abertura da conta, mas só tem acesso ao número da conta e da agência, com direito a movimentação financeira, no fim do processo. Isto é, apenas um mês depois de dar entrada na papelada. Saímos dali e fomos a outro mercadinho, correspondente bancário do Bradesco. O atendente informou que não era possível abrir conta porque ele estava sem formulário. Afinal Neti retornou a aldeia sem abrir a conta e sem receber o recurso. Contudo, ela não desistiu e me falou que retornaria depois.

No dia 05 de outubro de 2016 Neti retornou a cidade de Juruá e me procurou novamente. Ela tinha conseguido abrir a conta corrente, mas queria que eu fosse com ela para falar com o correspondente bancário. Ela queria saber por que tinha que “pagar o banco todo mês”. Eu expliquei que era uma taxa que os bancos cobravam para manutenção das contas correntes. Então fomos ao correspondente bancário saber o valor da taxa e se a conta estava liberada para depósito. O atendente nos informou que o valor da taxa, de manutenção da conta, era R\$ 11,50 (onze reais e cinquenta centavos) e que a conta estava disponível para depósito. Avisou também que o cartão magnético chegaria dentro de quinze dias. Neti passou imediatamente os dados bancários para o pessoal do CONDISI-DSEI-MRSA para que efetuassem os depósitos.

7.4. Ampliando o debate: como os Kulina e outros povos indígenas estão enfrentando o desafio do suicídio e os processos de alcoolização

7.4.1. “O suicídio chegou à minha aldeia”

Neca Kulina é professora, mora na aldeia Piau (município de IPIXUNA-AM), mas consegue expandir sua liderança nas aldeias da região de Eirunepé. Ela também é membro do CONDISI-DSEI-MRSA e estava participando do curso com os profissionais de saúde. Neca estava preocupada e tentando entender a “epidemia de suicídio” que também chegou a sua

aldeia. De acordo com Neca “pode ser” que “algum pajé” coloque o feitiço²²⁶ *comarini*²²⁷ nas pessoas e por isso elas cometem suicídio.

Para melhor compreendermos as interpretações e reflexões de Neca, transcrevo abaixo a nossa conversa.

[Neca]

Eu lembro a primeira vez que aconteceu um suicídio na minha aldeia Piau. Foi um susto para a comunidade. Um indígena foi para a outra aldeia. Ele se casou com uma moça de lá. Ele casou e trouxe a esposa para o Piau. A gente sabia que acontecia esse problema lá. De repente, passou um mês, e isso aconteceu com ele. A família disse que ele aprendeu lá, na outra aldeia, pois aqui não existia. Essa maldição que chegou aqui, até nós. Foi uma confusão entre os Kulina. Porque ele foi para lá. E aconteceu isso na nossa aldeia. Agora o pessoal viu isso e vai continuar fazendo. Na verdade passou um tempo e lá outro cometeu suicídio. Passou um dia e de novo. Numa semana foram cinco que se suicidaram. Todos adolescentes. E agora? A gente foi tentar descobrir por que estava acontecendo isso. Então eles falaram:

- A mulher fica brava. Acusa a gente daquilo que a gente não faz. A gente não fez isso. Mas ela fica insistindo que a gente fez isso, que a gente fez aquilo. Diz que você não presta, que você não vai caçar, que você não vai pescar.

Eles acabam se matando porque eles não querem mais viver nessa vida, nessa terra.

Eles dizem:

- Todo mundo olha para mim e parece que eu sou ruim aqui. Todo mundo é bom. A gente conversou e acalmou. Foi um período muito legal, tranquilo. Mas começou de novo. Fomos descobrir por que estava acontecendo. Eles falaram que morriam com as próprias mãos para não ter conflito com a comunidade. Para ninguém falar que foi alguém, então evita que tenha *manaco* (troca). Por isso é melhor morrer usando corda do que com faca, ou com espingarda.

Esses dias antes de eu vir para cá, aconteceu com uma menina de treze anos. A mãe tirou ela do namorado e ela correu. Eram oito da noite quando ela correu para a

²²⁶ A noção de suicídio, como um tipo de feitiço, é compartilhado por vários povos indígenas. Para os Karaja as pessoas que se enforcam estão sobre a ação de um tipo de feitiço que foi passando “de mão em mão” (NUNES 2017:265).

²²⁷ Pino Venero (2012) em sua recente pesquisa entre os Kulina no Alto rio Purus, no Peru, também encontrou referência ao feitiço *comarini*: “*Comarini* es el *dori*/resina que emplean eventualmente los chamanes para hacer el daño, pero esta tipificación es referenciada frecuentemente para explicar las causas de la muerte repentina de un miembro de la parentela” (PINO VENERO 2012: 84).

mata. Todo mundo corria, corria atrás dela e não pegava. Uns diziam que ela correu pra lá, outros não sei pra onde. Até o enfermeiro veio me perguntar o que estava acontecendo. Eu disse que a menina correu pro mato para morrer e agora o pessoal está correndo atrás dela. Ele disse para nós ir atrás também. Eu disse que nem sabia aonde ela estava. Estava escuro. Ele disse que ia buscar uma lanterna. E ele foi correr também, porque lá é igapó e é lindo. Eles corriam e voltavam e não achavam essa menina. Até que pararam e disseram:

- Se ela quer morrer, vai morrer. Se for para voltar, ela vai voltar.

Todos foram dormir. No outro dia teve notícias de que ela tinha ido dormir na casa da colega dela (Eirunepé, outubro de 2016).

Através do depoimento da liderança Neca Kulina observo como os Kulina refletem, interpretam e encontram estratégias para enfrentar o desafio.

Quando trabalhei na TI Kumaru, em 1998, registrei uma tentativa de suicídio de uma moça Kulina. Ela tentou suicídio, usando timbó, porque ficou com raiva quanto aos acordos em torno de seu casamento.

Nos últimos anos acompanhei seis casos de suicídio na região do Baixo Juruá: quatro moças se suicidaram ingerindo timbó; um rapaz e uma mulher casada cometeram suicídio por enforcamento. Os seis casos recentes possuem várias versões, mas apresentarei um breve resumo²²⁸:

1. Rossa, moça. Faleceu em 2008 em sua casa, na aldeia. A avó bateu nela, ela ficou com raiva e ingeriu timbó. Foi a primeira a cometer suicídio na TI Kumaru.
2. Dsahuana, moça. O pai brigou com ela, sovinou farinha, ela ficou com raiva, ingeriu timbó e morreu. Faleceu na aldeia em 2010.
3. Huajano, moça. Ficou com raiva: a mãe brigou e ingeriu timbó. Morreu em sua casa na aldeia. Faleceu em 2011.
4. Maria, jovem grávida. Contam que seu irmão estragou sua maquiagem enquanto ela lavava roupa. Maria chegou a casa, viu sua maquiagem danificada e bateu no irmão. A mãe brigou com Maria. Ela pegou um terçado e foi para o mato. No mato procurou timbó, “bateu” (extraiu) e bebeu. Ela morreu na floresta. Passaram uma semana procurando-a até que a encontraram morta. Aconteceu em 2015.

²²⁸ Não registrei nenhum caso de suicídio, na região do Baixo rio Juruá, entre os Kulina que moram na cidade. Todos os nomes, das vítimas de suicídio (ou de tentativa de suicídio), foram substituídos por nomes fictícios.

5. Mariano, rapaz. Morreu enforcado em sua casa na aldeia. Algumas pessoas contam que alguém bateu nele, ele ficou com raiva e se suicidou. Outras pessoas contam que o mesmo estaria bêbado e dançando. O pessoal parou o motor de luz (retirou o *pendrive* com as músicas ou retirou a botija de gás) e parou o som e a festa. Então ele ficou com raiva, pegou a corda (“ele mesmo”) e se matou. Faleceu em 2015.
6. Carla, casada. Faleceu em novembro de 2016, na aldeia. O suicídio aconteceu durante uma festa com músicas de *carihua*. A festa aconteceu à noite e as pessoas faziam uso de álcool. Uns contam que a mãe reclamou com Carla porque ela estava bebendo na festa. Isso teria deixado Carla com raiva, então ela foi para casa, sozinha, e se enforcou. Outros contam que Carla teria se suicidado porque seu marido iria deixá-la para casar com uma moça mais jovem.

Iracema Kulina mora na cidade, é uma pessoa que faz uso de psicotrópicos e já tentou suicídio. Ela é casada com não indígena e os filhos falam Kulina e português. Iracema contou-me que os filhos têm vergonha de falar em Kulina, porque as pessoas dizem que eles falam errado e são filhos de *carihua*. Por outro lado, os filhos são discriminados, na cidade, porque são filhos de “índia”.

Constata-se que não há uma relação direta entre suicídio e alcoolização. Dos seis casos registrados no Baixo Juruá, apenas dois fizeram uso do álcool (Mariano e Carla). Na maioria dos casos a morte foi provocada por envenenamento com timbó²²⁹. É possível observar que nos seis casos, cinco envolvem jovens solteiros. Além disso, o evento aconteceu após conflitos familiares ou amorosos, nos quais aparecem elementos, como: raiva, tristeza (*comahi*), embriaguez (*comane*) e avareza (o suicida foi vítima de um sovina).

Neca Kulina aponta as reflexões da comunidade sobre o suicídio, como: de onde veio; como começou; por que as pessoas se matam; e as estratégias de prevenção e intervenção. Na reflexão de Neca percebo que o suicídio não é um ato autoprovocado, pois a pessoa que caminha rumo a morte está sob o efeito do feitiço *comarini*. Quer dizer, o suicídio tomou a dimensão coletiva: a comunidade passou a discutir e a interpretá-lo.

A posição de Neca Kulina, e de sua comunidade, vem de encontro com as ideias de Vitenti (2016). Para a pesquisadora, o suicídio, uma vez conhecido pela coletividade se torna público e, nesse sentido, não é mais particular e pessoal: passa a constituir-se como categoria

²²⁹ Situação diferente foi constatada por Pedro Moutinho, no Alto Purus, no qual um elemento recorrente nos relatos de suicídio é a embriaguez dos indígenas (2017: 61).

social. As explicações e os discursos podem complementar-se ou contradizer-se, pois o suicídio é um fenômeno que não permite generalizações. E aquele que tira sua vida sugere que a comunidade se confronte com seus valores e suas representações (VITENTI 2016: 138).

7.4.2. Suicídio e epidemia

Para Moutinho, um ponto a ser destacado é o fato de os suicídios ocorrerem em cadeia, como uma epidemia. O fato é amplamente atribuído ao “aprendizado” do método, transmitido em última instância pelos “brancos” (2017:78).

De acordo com as diferentes narrativas apresentadas, tal categoria pode ser qualificada tanto como ‘doença de índio’ / ‘doença de Madiha’ / ‘doença de pajé’, relacionando-a ao *dori* (‘feitiço’), como também pode ser associada à ação do Demônio / Satanás / Capeta, podendo ser classificada como ‘doença do Demônio’, a partir de um discurso fortemente influenciado pelo cristianismo. Há também relatos que utilizam a categoria ‘doença de branco’, sugerindo que o enforcamento teria sido ‘ensinado’ aos Kulina, em última instância, pelos *karia* (‘brancos’) (MOUTINHO 2017: 50).

Contudo, Moutinho alerta que os eventos de suicídio não podem ser analisados de forma isolada, pois os mesmos “estão inseridos em um quadro mais amplo de violências, discriminação e inadequação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas” (2017: 24). O suicídio é, portanto um “fenômeno multifatorial” que exige uma análise qualificada das narrativas e dos discursos para revelar a relação entre os casos de suicídio, “as dinâmicas sociais mais amplas e as condições de vida dos Kulina no Alto Purus” (MOUTINHO 2017: 56).

Nunes também assinala a “dimensão epidêmica” que o suicídio adquiriu entre os Karajá. O suicídio seria uma nova “invenção de feitiço” ou ainda uma “onda” de feitiço. Contudo, os Karaja agora se perguntam quando essa “onda” vai passar e por quê está demorando tanto (NUNES 2017: 265, 274-275).

O pesquisador Spensy Pimentel analisou a relação entre a “epidemia do suicídio”, entre os Guarani e Kaiowa, e a compreensão do ato como forma de protesto. Pimentel discordou dos estudos e discursos que explicam o suicídio relacionando-o com o alcoolismo, a aculturação, a proximidade com a cidade, a ação evangélica, o feitiço, as brigas familiares ou mesmo vinculando-o aos “costumes tradicionais” (“se matam para ir ao paraíso”) (PIMENTEL 2017: 290). O pesquisador propõe uma leitura a partir da relação entre o xamanismo e o contexto histórico crítico. O impulso inicial das famílias Guarani e Kaiowa, em relação ao

suicídio, é negar a possibilidade de que a morte tenha sido obra do próprio morto: quem se mata está acometido por alguma forma de feitiço.

Nas reservas superlotadas é quase impossível viver de maneira sã e segura, do ponto de vista físico, mental e espiritual. Nesse sentido, a pesquisa levou o autor a um estudo sobre o envolvimento dos Guarani na luta pela terra: a demarcação de mais terras é uma condição incontestável para combater o mal estar que impera nas aldeias. Por fim, conclui o pesquisador: análises simplificadas responsabilizam os próprios indígenas pelas violências que os atingem, tornando-os culpadas pela sua desgraça (PIMENTEL 2017: 304).

7.4.3. Suicídio, raiva e tristeza

Alguns Kulina compreendem o suicídio como um mecanismo reparador de conflitos no seio das famílias. Esta explicação foi construída a partir da grande incidência de casos de em uma mesma família: “as pessoas preferem morrer que viver em conflito com seus pais e irmãos”. Em alternativa, mães e pais estão evitando brigar e discutir com os seus filhos. Os pais têm receio (“medo”) que ao brigar com o filho, ele fique com raiva, “pegue uma corda e se mate”.

A tristeza não é bem vista pelos Kulina. Quando uma pessoa está parada, pensando, os Kulina perguntam imediatamente se a mesma está apaixonada ou com saudades (*bodi hua-tinani* = falando para dentro: tradução literal); ou ainda se está triste (*comahi*). Há relatos de casos de suicídios nos quais: “A pessoa estava bem. De repente alguém fez algo que ela não gostou. A pessoa fica com raiva ou triste (*comahi*)”.

Moutinho, ao realizar a investigação entre os Kulina do Alto Purus, concluiu que os suicídios aconteceram depois de brigas e situações de conflitos que provocaram nas pessoas sentimentos de raiva e conseqüente, a morte (2017: 62).

De acordo com Nunes, a ideia de suicídio por enforcamento, entre os Karaja, foi se tornando tão difundida que a pessoa com raiva pensa logo em se matar. E o estado “enraivecido” provoca transformações corporais: as pessoas ficam agressivas e descontroladas (NUNES 2017: 275). O pesquisador percebeu ainda que em muitos casos, de tentativa ou de óbito por suicídio, a vítima mantinha relações familiares instáveis ou conflituosas.

Por sua vez Bueno (2017), ao desenvolver um estudo dos múltiplos sentidos das mortes por enforcamento entre os Ticuna, concluiu que os enforcamentos são resultado da ofensiva xamânica. Porém, estão relacionados com a dimensão dos sentimentos em conflito expressa nas relações intergeracionais (2017: 125). A autora verificou que o número de mor-

tes por enforcamento é maior entre a população jovem do sexo masculino. Contudo, tanto os rapazes como as moças estão vulneráveis a ação dos espíritos maléficos. Os jogos de forças transformacionais sempre existiram, mas hoje os jovens possuem “corpos enfraquecidos, mal alimentados, ‘malfeitos’ ritualmente, abertos aos infortúnios” (BUENO 2017: 144). A feitiçaria é a responsável pelas mortes por enforcamento, mas os sentimentos motores seriam a inveja, a raiva e /ou o amor.

Para Pimentel (2017) a interpretação xamânica reconhece a existência de perturbações pessoais que terminam por levar os jovens à força. Entre estas perturbações pessoais está o sentimento denominado *nhemyrô*: “A polissemia em torno da sua tradução já indica: seria algo entre o desespero, a raiva/ira, a contrariedade e a tristeza, podendo até mesmo ser traduzido como pirraça” (PIMENTEL 2017: 300). Os jovens que morrem não estão protestando, eles estariam “contrariados”. Entretanto, a forma como os Guarani e Kaiowa são hoje obrigados a viver, confinados em reservas, torna os jovens vulneráveis a tudo isso.

Os Matsés atuais sofrem as consequências de terem despertado a raiva dos *cuëdênquido* (espíritos) e agora vivem sobre ameaças dos mesmos. A quebra do tabu, durante a realização do ritual de iniciação masculino, originou a raiva dos espíritos e configurou outro tipo de relação. Se antes os espíritos eram benfazejos, protegem os Matsés, ensinavam cantos e transmitiam conhecimentos, agora os espíritos fazem mal as pessoas: “A raiva (*chiesh*) é o sentimento ou indisposição que faz as pessoas se afastarem de comportamentos e relações sociais apropriadas para com os parentes” (MATOS 2017: 157). Os corpos das pessoas não estão mais preparados para o encontro com os espíritos quando estes aparecem de forma violenta na vida cotidiana. Toda essa mudança – na relação entre os Matsés e os espíritos – é associada à convivência com os brancos, os missionários²³⁰.

O suicídio causado por ingestão de timbó é a causa principal da morte entre os Suruwaha (povo arawa). Como vimos (no segundo capítulo dessa tese) o cenário Suruwaha, marcado na década de 1920 pela experiência de massacre, resultou na unificação dos sobreviventes dos vários subgrupos (*dawa*) em uma única residência. O isolamento, diante do avanço

²³⁰ Alguns Kulina no Baixo Juruá acreditam na eficácia da conversão religiosa para o controle do consumo de bebidas alcoólicas. Contudo, não verifiquei esse efeito. Pelo menos na aldeia Pau-Pixuna a conversão e a construção de uma igreja evangélica não diminui o consumo do álcool, de gasolina ou de outras substâncias. Por outro lado, observo com a igreja conseguiu aumentar os conflitos entre as pessoas. Inclusive há denúncias encaminhadas ao MPF quanto à forma de atuação e a implantação da mesma na TI Kumaru.

das frentes de contato, e o suicídio, constituíram uma nova forma de organizar o tecido de relações (APARICIO 2015a: 67-68). Em estudos mais recentes Aparicio (2015b) aponta²³¹:

A ingestão do veneno *kunaha* explode a partir de um conflito, e segue um procedimento homogêneo, previsível, que caracteriza o expediente “suicida” como um ritual de envenenamento que transforma as pessoas em “presas do timbó”. Como ponto de partida, o motivo da procura do veneno é o sentimento de *zawa* (raiva), que provoca na pessoa um estado de ruptura, um comportamento não humano (*jadawasu*) [...] Ainda, a pessoa que busca a morte por envenenamento é capaz de provocar a morte de outras pessoas (*dudy*), causando uma reação em cadeia de pessoas à procura de timbó (APARICIO 2015b: 321).

7.4.4. A noção de grupo de risco e o genograma

Sevalho e Castiel (1998) analisaram a possível “in(ter)disciplinaridade” entre epidemiologia e antropologia médica. A epidemiologia busca a relação causal entre associações estatísticas – e possíveis fatores determinantes – e a ocorrência de doenças em populações humanas. Além disso, a epidemiologia objetiva leis universais: “às relações entre exposições e doença, baseadas em estudos de base amostral/probabilística, independentes do contexto em que estas relações se dão” (1998: 54). Dentro desse propósito a epidemiologia criou na década de 1950 a “ideia probabilística de risco” (SEVALHO e CASTIEL 1998: 53). Os autores acessaram estudos que indicam como a definição de “grupos de alto risco” (no caso de portadores do vírus da AIDS) resultou em um processo de isolamento das pessoas contidas nesta categoria. E alertam que, ao submetermos determinadas pessoas a um determinado “grupo de risco”, estabelecemos distanciamentos e provocamos, conseqüentemente, a marginalização das mesmas. Assim, criamos estereótipos, preconceitos e tendemos a considerá-las como doentes, e, portanto, um risco para os que não o são. As pessoas passam a se considerar “diferentes” e “exóticas”. Estabelece-se assim outro tipo de relação dessas pessoas com a sociedade em geral, uma relação pautada no propósito de submetê-las e subordiná-las aos padrões dominantes (SEVALHO e CASTIEL 1998: 58).

Percebe-se que a noção de grupo de risco é problemática quando aplicada em grupos de pessoas em nossa sociedade. Reitero que a mesma pode ser ainda mais inadequada quando

²³¹ “Os discursos nativos sobre a morte por envenenamento com timbó vão além do que poderia chamar-se sociologia do conflito e se dirigem ao marco das transformações na pessoa e nas suas ligações à escala cósmica. Não se trata apenas de um mecanismo de manejo das tensões sociais ou de uma adaptação das práticas de feitiçaria a uma nova conjuntura socioespacial: a metamorfose desenvolvida mobiliza o ‘coletivo plural’ e também o ‘coletivo singular’: a pessoa e sua rede relacional com sujeitos heterogêneos do universo” (APARICIO 2015b: 322).

utilizada como base de intervenção em saúde mental indígena (a noção de grupo de risco ou de pessoa em risco constitui a base do genograma, como vimos).

Neca Kulina já havia mostrado sua preocupação quanto ao uso do genograma e concepção de “pessoas em risco”. Vejamos sua reflexão:

Um dia uma mulher, na minha aldeia, tinha discutido com o marido, então ela pegou a corda e correu para a mata. Ela discutiu com o esposo na festa, teve a separação. A mulher estava alcoolizada. Isso tudo foi o motivo. Na família não tinha nenhum caso de suicídio e nem tentativa. Nem tios ou amigas dela se suicidou. A gente nunca imaginou que ela ia fazer isso. Ela não deu sinal.

Sobre o Bada eu lembrei que no mês de agosto a gente estava estudando pedagogia. Bada se juntou com uma turma e foi beber lá. Fazia muito tempo que ele não bebia, mas ele se juntou com o pessoal, com os políticos, e bebeu. A filha dele chegou e disse assim:

- Poxa, pai! Por que você está bebendo? Você fala para nós não beber, você fala para a comunidade que não é certo beber, e agora você está dando mau exemplo, tá tomando!

Ele ficou com vergonha, disse que ficou muito vergonhoso. Ele disse que ficou com aquilo, revoltado, saiu da mesa e foi para casa. Pegou a corda e disse:

- Agora eu sou culpado porque eu estou bebendo e vou morrer.

Amarrou a corda e tentou se matar. E lá cortaram a corda e ele caiu no chão. Ficou a marca no pescoço dele. Eu perguntei no outro dia para ele. Ele estava com uma camisa enrolada assim, no pescoço, para ninguém ver. Eu cheguei e conversei com ele. E ele disse que é porque ele ficou com muita vergonha, por isso que ele queria morrer (Eirunepé, outubro de 2016).

Apesar de todos os avanços que apresenta a Portaria Nº 2.759/2007, na prática a ação das equipes locais está voltada para o atendimento da pessoa que tentou o suicídio ou das pessoas que estão próximas à pessoa que se suicidou. A noção de grupo de risco parte da noção ocidental de cuidados a pessoa (indivíduo) e não parte da noção de pessoa Kulina. Além disso, há também a medicalização dos indígenas através do uso de psicotrópicos. Essa forma de intervenção estigmatiza pessoas e famílias, isto é, as pessoas passam a se sentirem diferentes e se tornam “dependentes”, de certa forma, de pessoas externas (da equipe de saúde). Quer di-

zer, a intervenção pautada na noção de “pessoa em risco” coloca nas equipes locais de saúde uma responsabilidade acima de sua capacidade e competência. O básico é a comunidade indígena pensar o que aconteceu. E isso acontece nas aldeias, falta apenas às equipes de saúde se aproximar, escutar e apoiar as iniciativas locais. A questão da prevenção e combate ao suicídio é bem mais ampla do que o monitorando de “pessoas em risco” ou da medicalização dos indígenas.

Para Vitenti todos esses equívocos acontecem porque as investigações sobre suicídio estão uniformizadas, por isso não nos permitem enxergar os mecanismos e as estratégias locais. As definições de “comportamento suicida” estão impregnadas pela noção ocidental de “qualidade de vida” que, a sua vez, está cada vez mais presente na concepção corrente de saúde e de corpo (VITENTI 2016: 131).

Os Kulina interpretam o suicídio como um feitiço *comarini* que provoca a morte repentina da pessoa. E por isso que a pessoa “não dá sinal”, por isso que não dá para prever traçando genogramas. A maioria das pessoas vive sua vida normal até que o inesperado acontece: um conflito gera raiva, tristeza ou vergonha imediata. A pessoa – acometida pelo feitiço – passa a não agir de modo normal e procura “a corda ou o timbó para tomar”. A pessoa Kulina “que se mata, não está se matando” (SOUZA e FERREIRA 2014), ela é vítima de um feitiço que foi lançado por um pajé ou por um *tocorime*. O tratamento é feito com um pajé.

Esses dias uma menina morreu. Antes estávamos todos animados por lá. Eu lembro que ela chegou e encostou assim na varanda, na casa da minha cunhada, com as outras moças. Ela queria porque queria jogar bola. As meninas disseram:

- Não! Espera aí. Vamos acalmar mais e a gente vai.

As outras ficaram dormindo lá. Eu chamei minha cunhada para ir lá em casa. A menina ficou por lá. Não demorou cinco minutos começaram a gritar que alguém tinha morrido. Perguntei quem morreu. Fiquei admirada porque ela estava conosco há pouco tempo. Minha filha disse:

- Poxa, se eu tivesse ficado, ela não tinha saído. Eu estou me sentindo culpada porque sai.

Eu disse que era porque tinha que acontecer.

- Como que a gente ia saber?

A gente nunca pensava que aquela menina ia fazer isso. Aquela menina não tinha briga com outros. Era uma menina trabalhadora. Ela trabalhava e era uma menina animada. Eu quase não acreditei que ela foi capaz disso.

Eu perguntei por que foi que ela morreu. Me disseram que quando ela chegou lá, na casa, a cunhada pegou a roupa dela, a rede, e jogou no meio do terreiro, porque não queria mais ela lá. Porque ela estava solta por aí e o irmão dela estava com raiva.

Meu sobrinho tem só nove anos e andava atrás de boi para matar. Ele disse que só via aquele galho mexer, mexer, mexer. Eles correram para lá. Ela estava já pendurada. Ele quando chegou lá, ela ainda estava batendo as pernas. Ninguém conseguiu subir. Alguns adolescentes disseram:

- Ela queria morrer assim.

E acabou ela morrendo. Ela se acabou lá.

As pessoas agora estão dizendo que se a pessoa morrer vai ficar lá, pendurada lá. Vai apodrecer lá porque ninguém vai cuidar e não vai fazer caixão. Se quer morrer, que morra só.

A explicação é que o pajé coloca feitiço. Coloca feitiço para a pessoa se matar, para alguém matar ele, ou ele morrer afogado²³². Ou ele é acidentado de cobra, de qualquer coisa (Juruá, outubro de 2016).

O Plano Distrital de Saúde indígena: (PDSI) 2016, 2017, 2018 tem como meta a redução dos casos de suicídio em 10% em todos os DSEI's que apresentam à problemática. Por sua vez, a Portaria Nº 2.759/2007 ao estabelecer as formas de intervenção em saúde mental, ressalta a atenção necessária aos processos de saúde e doença para os povos indígenas. Quer dizer, mesmo que a portaria assegure direitos aos povos indígenas, a política pública de saúde mental está pautada no controle do aumento de suicídios. O controle do suicídio (dos casos de violência, do uso do álcool e outras drogas) se tornou uma meta que os profissionais de saúde têm que alcançar. Essa posição extrema pode ter um lado positivo, mas essa meta será alcançada apenas através do acompanhamento individualizado que as equipes de saúde locais fazem as “pessoas em risco”? A concepção de morte e a forma como os Kulina estão interpretando os eventos não condiz com as ações desenvolvidas. Além disso, para muitos profissionais de saúde o suicídio é compreendido como autoagressão, e se combate com medidas individualizadas.

Souza e Ferreira (2014) alertam para a noção de pessoa que opera nas sociedades indígenas. Noção pautada nos grupos de parentesco, nos laços de sangue, na importância do leite materno e do sêmen, nos processos de construção da pessoa. Para as sociedades indíge-

²³² Maria Kulina me falou: “os adultos que morrem afogados têm seus corpos comidos pela cobra. As crianças que morrem afogadas (menores de dois anos) têm seus corpos levados pelo boto” (aldeia Marupá, 2016).

nas as relações de parentesco e as relações estabelecidas com outros seres do cosmos são constitutivas da pessoa. Quando um “branco” se casa com um indígena aos poucos ele começa a fazer parte daquele grupo de parentes, pelo fato de comer junto e de aprender um pouco da língua indígena. O que um membro da família faz (ou come) afeta a saúde de todos os outros, e de modo especial afeta a saúde dos bebês. Por isso, para os indígenas, nem sempre a causa de uma doença está na pessoa doente. A causa pode estar em algum ato (ou quebra de regras) que outro membro de sua família cometeu.

Não dá para transpor os conceitos biomédicos de suicídio para os contextos das sociedades indígenas. Diante de casos de suicídios entre os povos indígenas é bom sempre refletir: quem se mata quer morrer? Quem mata quem se mata? Para o saber biomédico é importante avaliar se foi o próprio sujeito que praticou a sua morte, se foi uma decisão consciente do indivíduo. Todo esse procedimento é necessário para distinguir o suicídio do acidente ou do homicídio. Enquanto que para os povos indígenas é muito difícil falar na intencionalidade individual do suicídio. Pois a compreensão dos processos de saúde-doença-morte passa pela relação que os mesmos estabelecem com outros seres, sejam eles humanos ou não humanos. Relações essas marcadas por alianças, intercâmbios, trocas de conhecimentos, mas também marcadas por rapto de almas e agressões por feitiço. Para os povos indígenas, o sujeito que se mata não é reconhecido como o autor de sua morte, porque a morte de qualquer pessoa, em qualquer situação, é provocada por um terceiro, um inimigo humano ou não humano.²³³

Erthal (2001), ao pesquisar o suicídio Ticuna no alto Solimões, percebeu como os Ticuna relacionam a morte e a doença à interferência de seres ou espíritos enviados pelos xamas-pajés e a quebra de tabus alimentares. O suicídio é compreendido, pelos Ticuna, como um ato de feitiço que pode atingir jovens, adultos e velhos. Qualquer pessoa que tenha acumulado alguns bens, ou conseguido uma vida melhor, atrai a inveja dos outros e conseqüentemente o feitiço. O suicídio aparece como forma de remediar os conflitos sociais (dentro da própria sociedade) e os conflitos interétnicos (causados pela interação com a sociedade nacional). O consumo de álcool indica não a existência de indivíduos portadores de patologias, ou com problemas de adaptação, mas a existência de conjunturas econômicas e sociais desfavoráveis, que favorecem o surgimento de momentos de tensão entre grupos sociais.

Para os Ticuna os suicídios seriam resultado do enfeitiçamento específico de um espírito mau que o pajé manda para atormentar seus inimigos (o feitiço *tchatchacuna*). Além

²³³ Algumas estratégias para investigar e compreender o suicídio indígena: analisar as concepções locais de morte e suicídio; investigar as narrativas míticas; fortalecer as lideranças e os mecanismos culturais reguladores de conflitos (SOUZA e FERREIRA 2014).

disso, as explicações do suicídio Ticuna não podem estar separadas dos conflitos provocados pelo faccionalismo político e religioso, pelas interações interétnicas, e pelas invasões de lagos de preservação. O estudo do suicídio indígena deve ser visto como um modelo culturalmente desenhado para responder a determinadas situações de conflitos.

De acordo com Vitenti não existe definição do comportamento suicida. Devemos ir além da noção de comportamento e inclinarmos sobre as práticas sociais. Quer dizer, observar as articulações e tensões da vida social (2016: 69). A autora questiona a explicação universal que relaciona o suicídio com sofrimento e tristeza (todos os suicidas sofrem de tristeza profunda). Para ela esta explicação é uma armadilha conceitual, visto que as noções e representações de sofrimento, e de dor, estão inscritas em contextos históricos e culturais (2016: 13) A pessoa que se suicida nunca está só, nunca se mata só. Os projetos de prevenção são necessários e urgentes, mas a responsabilidade sobre as mortes não deve cair somente sobre o indivíduo, ou sobre as comunidades, mas acima de tudo no Estado, com suas técnicas de poder e assimilação.

7.5. O território *comade* da embriaguez: conhecimento, prazer e morte

Como já foi apontado, não há uma relação entre as mortes por suicídio e o uso do álcool (ou de outras substâncias), mas é pertinente traçar análise dos processos de alcoolização, pois as políticas públicas estão tratando essa realidade como questão de saúde mental.

Na I Assembleia, na TI Kumaru, os Kulina foram convocados a refletir o processo de alcoolização: causas, consequências e soluções (“como, onde e quando se bebe”). A discussão foi concorrida e acirrada. Vale ressaltar que a assembleia se desenvolveu em português e em Kulina. De vez em quando eu e os Kulina – falantes de português – éramos solicitados a atuar como intérpretes, fazendo traduções para português ou para Kulina. Contudo, nessa tarde observei que a discussão se desenvolveu toda em Kulina, e em nenhum momento eles solicitaram que fosse feita a tradução. As discussões envolviam questões íntimas, como: conflitos entre famílias, acusações de mortes e de feitiço, invasões de lagos, etc. Percebi como os Kulina não queriam expor suas intimidades com todos aqueles agentes que representavam várias esferas públicas (FUNAI – coordenação local, regional e de Brasília; Representante da Prefeitura Municipal de Juruá e ex-delegado de polícia, SESAI-Brasília, Ministério da Saúde, DSEI-MRSA, CONDISI, entidades e membros do movimento indígena regional). Essa atitude não foi bem aceita por alguns *carihua* e outros indígenas que participavam do evento. Ale-

garam que não conseguiram acompanhar a discussão e que a equipe de secretaria não conseguiu exercer sua função.

Para os Kulina o bêbado possui *nocco jirahui* (olho ruim) e as pessoas lúcidas possuem *nocco bicatahui* (olho bom). Os Kulina também classificam os bêbados: há bêbados conhecidos como bêbados bons (pessoas que quando bebem são brincalhões, engraçados, faladores ou assumem personagens); e há bêbados conhecidos como bêbados ruins²³⁴ (pessoas que quando bebem: brigam, pegam em armas, batem na mulher e nos filhos, ou quebram suas casas e as casas de outras pessoas).

Tem aquele indígena bem quieto, bem tímido, mas quando ele bebe uma dose, três quatro doses, ele se mostra. Ele fica bem falante. Ele quer falar mais português. Podemos dizer que quando o indígena bebe, ele se solta, ele se acha. Tem outros bêbados que só faz palhaçadas, só querem fazer aquela animação, só quer fazer sorrir. Há outros bêbados que ficam com raiva logo, qualquer coisa eles já ficam com raiva, pega a faca, pega terçado, pega espingarda. E outros bêbados às vezes são bem quietos (Neca Kulina, Eirunepé, outubro 2016).

Os embriagados não têm vergonha de falar em Kulina diante de um *carihua* e muitos acreditam que a embriaguez aumenta sua capacidade de falar em português.

Contaram-me que um Kulina foi ao mercadinho comprar esponja de lavar roupa. Chegou ao comércio e falou: “Quero borrachinha!” Mas ele não conseguiu comprar. O vendedor, *carihua*, não conseguiu entender o que ele falava: “Ele estava com olho bom” (não estava bêbado). Ele foi embora, bebeu cachaça e voltou ao mercadinho. Ao chegar falou: “Eu quero borrachinha de lavar vasilha”. E assim ele conseguiu comprar a esponja de lavar louça.

No dia 07 de outubro de 2016 encontrei um casal Kulina no porto da cidade de Juruá. Eles haviam chegado naquela madrugada e retornariam no outro dia, pela manhã, a TI Kumaru. Estavam hospedados no barco. Quando cheguei ao barco, Mariano estava deitado na rede com sua esposa, mas ao ver-me, levantou-se e começou a conversar. Ele falava em português e me convidou para ir à aldeia cantar *tocorime*. Em seguida começou a cantar *tocorime* dentro

²³⁴ Algo nesse sentido também foi constatado na pericia de Pedro Moutinho (2017): “Quando sóbrios, os Madiha se mostram retraídos e pouco comunicativos diante dos não indígenas, como pude perceber durante o trabalho de campo pericial. No entanto, quando bebem, perdem a inibição e interagem mais facilmente, embora, por outro lado, possam manifestar comportamentos agressivos.” (MOUTINHO 2017: 84).

do barco, bem alto. E falava em português: “Eu não tenho vergonha de cantar e falar minha língua na cidade!”.

Eu conheço Mariano desde os anos 90 e o encontrei em outras ocasiões pelas ruas da cidade. Quando ele não está bêbado, fala pouco português e não tem coragem de cantar *tocorime*. Quer dizer, pensei no quanto o estar embriagado traz conhecimento do português (língua) e orgulho da “cultura”.

A relação com a cachaça envolve processos de alcoolização que se expande para além do território da aldeia e abarca agentes externos, conflitos e violências. Nos anos '90 eu observei o consumo de cachaça, álcool e gasolina entre os Kulina na TI Kumaru do lago Ualá. Contudo, nos últimos anos observo o aumento do consumo de bebidas alcoólicas, bem como o aumento da violência e das mortes (afogamentos e assassinatos) relacionados ao uso de bebidas alcoólicas. O processo de alcoolização se tornou uma preocupação para as lideranças nas aldeias e na cidade. Dentro deste contexto o tema foi pauta principal da I Assembleia Kulina na TI Kumaru. Porém, como já vimos o processo de alcoolização não é algo que acomete apenas as pessoas que habitam a TI Kumaru do lago Ualá (cidade de Juruá ou a aldeia Boca do Jaci), mas representa um desafio que se estende, em menor ou maior intensidade, às aldeias do rio Jutaí e as aldeias do Médio rio Juruá (Eirunepé, Ipixuna e Envira)²³⁵.

Para compreender o processo de alcoolização Kulina recorri a outros estudos sobre o tema. Deparei-me com o estudo de Heurich (2015) entre os Mbyá-Guarani. Para este pesquisador as “festas de cachaça” proporcionam aos Mbya-Guarani “outras alegrias”. Alegrias misturadas com a interação perigosa com os mortos e com os donos da raiva. As festas são momentos alegres movidos por música e dança. A cachaça dá experiência: as pessoas começam a falar bem português, o discurso fica aguçado. Entretanto, quando os Mbya-Guarani bebem, ficam agressivos e com raiva dos seus parentes: xingam e querem matar o parente. A raiva opera através das conexões que a embriaguez proporciona, principalmente porque ao estreitar a relação com os mortos (e com outros seres “donos da raiva”), ela faz com que a pessoa veja seus parentes como não parentes. Em outras palavras, a cachaça é um vetor antiparentesco porque faz com que as pessoas esqueçam seus parentes. Os mortos usam a cachaça para seduzir os vivos e assim levar mais pessoas para o coletivo dos mortos. A cachaça abre caminhos:

²³⁵ Eduardo Nunes (2017) salienta a possibilidade de existir uma relação entre suicídio e álcool, mas há casos, entre os Karaja, de pessoas que se suicidaram e não estavam sobre efeito do álcool (mesmo que fizessem uso).

os mortos vêm beber junto com os vivos. Os Mbya-Guarani têm uma relação com os mortos marcada pelo medo e pelo distanciamento. Estar com raiva é estar próximo da morte.

Souza e Garnelo (2007) ao estudarem o processo de alcoolização entre a população indígena do alto Rio Negro propõem que a análise do consumo de álcool esteja contextualizada na cultura e na história, e não apenas focada no indivíduo e no uso que o mesmo faz. Os pesquisadores descobriram que os indígenas bebem tanto a cachaça quanto o caxiri (caičuma); e que o jeito de consumir o caxiri, até acabar o estoque, foi transportado para a cachaça. O caxiri e a cachaça são consumidos nos trabalhos coletivos e nas festas. O álcool (ou a cachaça) é consumido nas festas dos santos católicos e representam uma mudança de *status* (classifica os indígenas assalariados). O texto aponta ainda para as dificuldades de fiscalização que a FUNAI tem de coibir a entrada de bebidas alcoólicas nas aldeias. E relata as providências tomadas pelas lideranças para combater o aumento do consumo de álcool.

Por sua vez os Kulina querem falar do assunto, mas ao mesmo tempo temem a punição da sociedade externa²³⁶. As pessoas têm medo de serem presos ou terem seus filhos presos, entretanto muitos pensam que a cadeia poderia ser um local para acolher pessoas alteradas e evitar mortes. Muitos acreditam que se a cadeia fosse um lugar no qual a pessoa ficasse até se livrar da “lombra” e da raiva, seria um bom lugar. Além disso, os Kulina já perceberam que a “lombra” da cachaça é mais perigosa do que a “lombra” do *rami*.

Quando você está *rami comatani*, muito lombrado de *Rami*, se você provocar e aparecer uma cobra, vai parecer que você está provocando uma cobra dessa grossura (grande). Você vai começar a gritar. Vai ficar doido!

Eu tomei muito pra eu ver mesmo (a cobra)!

Você deve cantar para passar a lombra. Ela passa também com água com limão e raiz de mamão (batida na água). Logo passa o efeito.

Mas se você for dormir, ainda sobre o efeito do *rami*, você fica doido.

Eu bebi *rami* no Mapiranga que as minhas pernas estavam assim pra cima e a minha cabeça pra baixo. Quando acordei eu fiquei doidinho e sai. Pra mim eu estava andando no ar, mas eu estava andando era dentro de casa mesmo.

Eu fui lá com o *marinahua* (pajé), e ele disse:

- O que é?

²³⁶ Os Kulina se preocupam como as mortes por enforcamento de seus parentes, mas também se preocupam diante do efeito dessas mortes aos olhos dos “brancos”. O risco de serem presos, condenados, ou aumento do preconceito e estigmatização social (MOUTINHO 2017: 13).

Eu disse:

- Agora tu vai ter que tirar o feitiço do meu ouvido, porque eu estou doidinho.

Ele começou a chupar todo o feitiço e eu fiquei normal de novo.

É porque os caras daqui não descobriram ainda, se não eles vão abandonar a cachaça. Aquele dali que é bom mesmo (o *rami* que é bom).

Se você não quiser mais a lombrá dele é só comer alguma coisa de azedo. Passa rapidinho. A cachaça não! Você toma cachaça. E você bebe café (para acabar a embriaguez), você pula na água, corre... Mas ainda não passa (cidade de Juruá, outubro de 2016).

Ao reencontrar os Kulina observei que eles queriam falar de seus mortos. Todos relembram as pessoas que morreram e principalmente aquelas que morreram de morte violenta. Foi a partir de conversas pessoais, carregadas de sentimentos e desprovidas de qualquer intenção objetiva (de registro e análise), que elaborei posteriormente os registros. A primeira lista é composta por pessoas falecidas da aldeia Pau-Pixuna. A segunda, por pessoas falecidas na TI Kumaru. As listas não seguem uma ordem cronológica, são construídas de acordo com a memória²³⁷ ou importância dos mortos na rede de relações do emissor²³⁸.

Memória dos mortos na aldeia Pau-Pixuna:

1. Jodso, *tamine* da aldeia Pau-Pixuna. Morreu assassinado, bêbado na cidade de Juruá. O convidaram para beber cachaça no campo, depois o mataram.
2. Missiha, marido da Jahuato. Morreu com vômito e diarreia. Dizem que foi envenenado.
3. Miqueho. Dizem que morreu envenenado.
4. Chichica, *carihua*, era casado com Noje. Ele bebia cachaça somente quando saía da aldeia (não sabia falar Kulina, mas todos gostavam dele). Bêbado, caiu da canoa e morreu afogado.
5. Simão morreu bêbado, afogado, caiu da canoa (encontraram corpo e foi sepultado na aldeia Pau-Pixuna).
6. Jore (Seguinte) morreu afogado, bêbado, caiu da canoa e seu corpo nunca foi encontrado.

²³⁷ Os sentimentos e memória Kulina são muito semelhantes aos descritos por Schiel, em relação aos Apurinã: "A memória de mortes é presente, e traz consigo sentimentos que demandam ações, nem sempre realizadas. Os ciclos de vingança são incômodos, e muitos tentam achar formas para fugir deles, ou para quebrar, como na ação diplomática" (SCHIEL 2004: 83).

²³⁸ As listas apresentadas são assim, como diria Veena Das, o ponto de vista de um ator dentro da rede de parentesco. Por isso "A narrativa [...] não é algo que se revele num movimento linear e preciso. É, antes, um texto rabiscado, reescrito diversas vezes" (DAS 1999:36). E nessa narrativa há uma superposição de vozes, inclusive da pesquisadora, que omitiu alguns dados para que não se reinicie um novo ciclo de injúrias e vinganças.

7. Alzira, filha Capama, morreu afogada e bêbada, dizem que caiu da canoa²³⁹.
8. Mariano suicidou-se com corda no pescoço.
9. Idi faleceu em 2010. Morreu bêbado, afogado debaixo de um flutuante, na cidade de Juruá. Não acharam o corpo.
10. Joressi morreu em 2014, na segunda etapa do curso de formação de professores, na cidade de Juruá. Cortaram o corpo dele e jogaram no rio Juruá.
11. Quidsipa ficou doente e faleceu. Algumas pessoas acreditam que ele foi envenenado²⁴⁰.
12. Mana morreu em novembro de 2015, bêbado. O *carihua* o matou na cidade de Juruá durante curso de professores. Seu corpo nunca apareceu.
13. Jaisa faleceu idosa.
14. Miodo: assassinaram no Envira com arma de fogo.

Ao reconstruir a memória dos mortos na TI Kumaru, o emissor desenvolveu uma narrativa a partir da importância dos mortos na retomada do território Kumaru. Esta lista inicia com pessoas que faleceram nas décadas de 80 e 90.

1. Tomahi morreu afogado²⁴¹, bêbado.
2. Dorome (liderança que motivou a reocupação da TI Kumaru) morreu afogado, bêbado, em 1994.
3. Tavera, marido da Rari, morreu com tuberculose.
4. Miho, esposo de Baobina. Assassinado em uma festa, realizada em um flutuante. Foi morto por *carihua*.

²³⁹ As pessoas contam que quando o corpo de Alzira foi resgatado, numa rede de pesca, estava corroído e em decomposição. Contam ainda que a única parte do corpo, que estava inteiro, era um de seus pés. Há versões que narram que Alzira teria caído bêbada da canoa, e como era noite, ninguém a viu. Outros contam que ela teria sido molestada sexualmente. Quando eu estava na aldeia Pau-Pixuna, em março de 2016, aconteceu um fato inusitado. Era a tarde de sexta-feira santa e estava na casa da Capama (mãe de Alzira). De repente apareceu por lá Irani (mãe de Sappo), que convidou Capama para ir até a sepultura de Sappo e Alzira. Irani estava com uma lenha acesa na mão. Capama olhou pra mim e riu: “Amohua, essa é a vela dela”. O local onde Sappo e Alzira estão sepultados fica próximo a aldeia, praticamente no quintal de uma das casas. Continuei meu passeio pela aldeia e depois as vi voltar. Então elas me contaram que ouviram Alzira e Sappo chorando dentro da terra (*nami bodi*).

²⁴⁰ Quidsipa faleceu no Pronto Socorro 28 de Agosto, em Manaus, no dia 28 de janeiro de 2013. De acordo com a certidão de óbito a causa da morte foi falência múltipla de órgãos, insuficiência hepática e neoplasia gástrica avançada.

²⁴¹ “Será possível que, a exemplo do que acontece com a imagem tão firmemente impressa na memória de um indivíduo atingido pela violência, por um acidente, por um afogamento, os fantasmas ou os maus ventos de toda uma sociedade, abatida pela conquista espanhola, pudessem existir enquanto almas inquietas, rancorosas, que vagueiam para sempre na terra?” (TAUSSIG [1987] 1993: 350). “A feitiçaria é pessoal, moral e inerente à desigualdade constantemente gerada e a inveja dos laços sociais, o mau vento, em contraste, é amoral e associal. É uma força da natureza” (TAUSSIG [1987] 1993: 347).

5. Sahuahue era pajé. Foi assassinado depois de acusação de feitiço.
6. Dsojode, rapaz, morreu afogado. Caiu da canoa. Seu corpo foi encontrado e sepultado na antiga aldeia Cumaru.
7. Maino, jovem, faleceu de “doença de gasolina”²⁴², primeiro ficou cego.
8. Jodso (Manezin) morreu afogado, bêbado, não acharam o corpo. Caiu da canoa.
9. Dsidsi era pajé. Foi assassinado depois de acusação de feitiço.
10. Macohuana, jovem, morreu bêbado, afogado, em 2010.
11. Abarahi morreu em 2015. Foi assassinado com faca, morreu na praia. Ele tinha bebido gasolina. Não encontraram corpo.
12. Nohue morreu bêbado. O assassinaram durante uma festa com cachaça e música de *carihua* na praia no rio Juruá.
13. Queri morreu em 1996 era pajé. Foi assassinado depois de acusação de feitiço (“tiro de espingarda”).
14. Ameraho faleceu afogado, bêbado, em Tefé.
15. Camaidso, idoso. Ele foi à cidade de Juruá, com a família, receber dinheiro da aposentadoria. Faleceu no acampamento na praia localizada em frente à cidade.
16. Ajibora (esposa do Camaidso) ficou doente e faleceu (muita diarreia).
17. Samoja morreu em 1998, afogado. Caiu bêbado de um flutuante na cidade de Carauari.
18. Aquido: o assassinaram quando ele estava bêbado.
19. Cahui Cahui: o assassinaram quando ele estava bêbado.
20. Dimodo morreu doente na cidade de Tefé.
21. Huadsobi: o assassinaram quando ele estava bêbado.
22. Majora, pai do Rohuidsi do Mapiranga: “faz tempo que ele morreu, morreu no Gaviãozinho”.
23. Mojoro, pai do Coroda: “foi o primeiro que morou no Kumaru. Morreu de vômito e diarreia”.
24. Macohuana, rapaz, caiu da canoa, no Porto Mário, e morreu afogado. Ele estava bêbado. Não apareceu corpo. Morreu recentemente.
25. Sico Deni morreu afogado, bêbado, na praia do Bota Fogo. Não acharam o corpo dele. Ele era Deni da aldeia Terra Nova.
26. Filho de Joressi, que tinha mais ou menos oito anos, morreu afogado no porto de Juruá. Ele não sabia nadar. Faleceu quando o Joressi ainda estava vivo.

²⁴² “Doença de gasolina” é a forma como os Kulina classificam os danos provocados pela ingestão de gasolina em uma pessoa. “O Maino, filho do Jodso, morreu de doença de gasolina. Primeiro ele não enxergava mais. Operaram ele: a cabeça dele, por todo canto do corpo dele. Operaram para ver se ele ficava bom. O médico falou para ele que foi a gasolina que acabou com a cabeça dele. Isso prejudicou a cabeça dele”.

Os Kulina me ligaram para contar da morte de Paulo, filho do Cobi e da Jesseco. Ele faleceu no dia 07 de novembro de 2016. Foi assassinado na cidade de Carauari, nas margens do lago (o assassino usou uma arma branca: faca). Quando eu estava na cidade de Juruá, em outubro 2016, encontrei Jesseco, Cobi, Paulo e Ppete (sua irmã). Jesseco me disse que logo viajaríamos ao Xeruã (TI Deni) com Apija (sua filha casada com Mairo Deni). Iriam “desmanchar” todo o roçado de Mairo para que Apija voltasse a morar na TI Kumaru.

Faleceu também na cidade de Juruá, em novembro de 2016, um bebê Kulina. A mãe estava embriagada. Contam que ela estava hospedada em um flutuante no porto da cidade. Ao levantar-se, com o filho no colo, pisou fora da tábua e os dois caíram na água. Ela colocou um dos braços para fora da água e um *carihua* (não indígena), que estava no local a socorreu. O bebê desapareceu.

Estive presente em alguns desses eventos dramáticos, outros me foram contados e recontados através de várias vozes. Poderia desenvolver uma descrição bem mais extensa, ou “densa”, mas preferi desenvolver esta narrativa de uma “violência difusa”. Por fim, espero que desta forma, no “silêncio nos limites da fala” e “de pobreza de palavras” (DAS 1999: 31, 36-37), eu tenha falado da violência, aprendido a contar histórias e a acreditar na força do tempo:

O tempo não é algo meramente representado, mas um agente que “trabalha” nas relações, permitindo que sejam reinterpretadas, reescritas, modificadas, no embate entre vários autores pela autoria das histórias nas quais coletividades são criadas ou recriadas (DAS 1999: 37).



Figura 50 – Crianças brincando. Aldeia Pau-Pixuna, 2016

7.6. Como os Kulina estão recriando o projeto histórico

Ações como a I Assembleia Kulina mobilizam as lideranças e fomentam a sensação de presença do Estado, e das políticas públicas, em regiões longínquas e desassistidas²⁴³. A assembleia, uma ferramenta externa, criada e idealizada por órgãos e entidades externas, foi apropriada pelos Kulina e tornou-se um momento de reflexão do projeto histórico, e, além disso, se tornou um momento de interação entre as aldeias de várias terras indígenas (os Kulina também convidaram os Kanamari para que os mesmos também tivessem espaço para reivindicarem suas demandas). Por isso, assinalo o significado da assembleia para os Kulina: representou uma trégua nos casos de suicídio e de violência; aumentou a autoestima; deu visibilidade positiva aos Kulina na região (e no contexto urbano das cidades de Fonte Boa e Juruá, pois estas cidades receberam visitas de representantes da SESAI e da FUNAI).

Ao final da I Assembleia foi elaborado o documento “Carta aberta do povo Madija Kulina” aos vários órgãos públicos e entidades. A respeito dos processos de alcoolização os Kulina solicitaram: realização de momentos esportivos e culturais nas aldeias; retorno de uma base da CTL-FUNAI-Carauari para a entrada da Terra Indígena Kumaru (para fiscalização); impedir a entrada de barcos de pesca pertencentes a não indígenas na Terra Indígena; proibir a entrada de não indígenas com bebidas alcoólicas; responsabilizar os profissionais indígenas quando houver prejuízos às atividades provocados pelo consumo de bebidas alcoólicas nas aldeias; apoiar uma reunião para pactuação de Protocolo Interno da Terra Indígena; fiscalizar e notificar os comerciantes que fazem a venda de bebidas alcoólicas nas aldeias; e fortalecimento do Grupo de Mulheres Indígenas na TI Kumaru.

É importante salientar que outros povos da região, como: os Kanamari²⁴⁴ e os Katukina (como vimos no primeiro capítulo) também estão se suicidando. Aponto a necessidade

²⁴³ “A dificuldade de mediação (ou a mediação mal sucedida) no contexto urbano é evidente e se reflete em uma série de fatores, entre os quais podemos citar: as agressões físicas, os estupros e assassinatos; o sofrimento e desgaste causados pela dificuldade em acessar os benefícios sociais e a demora em obter a documentação necessária; e o consumo excessivo de álcool. Vários desses pontos, como o ‘preconceito por serem Madiha’, a ‘documentação’ e a ‘bebida’, foram listados pelos próprios indígenas enquanto possíveis motivações para as ‘mortes com corda’ (MOUTINHO 2017: 86).

²⁴⁴ “De 2002 até o início de 2005, teria sido impossível considerar o suicídio um tópico de pesquisa, uma vez que eu não tinha razão para suspeitar que essa prática era comum entre os Kanamari, como ninguém mencionava isso. [...] Entretanto, quando cheguei no campo na segunda metade de 2005, disseram-me que dois suicídios haviam ocorrido em minha ausência e ouvi histórias de muitos outros. Houve também um número significativo de tentativas de suicídio e um número ainda maior de ameaças, então até o fim do meu trabalho de campo, em maio de 2006, o suicídio tornou-se um tema comum de conversação. No total, contei, dentro do Itaqui, seis suicídios e dez tentativas. Durante um período de mais ou menos um mês, houve tantas ameaças, a maioria sem fundamento, que fui incapaz de contá-las” (COSTA 2007: 387 nota de rodapé 366).

de uma análise ampla (para além do povo Kulina) dessa questão. Investigação pautada nas trocas e misturas que existem entre Kulina-Kanamari-Katukina. Dentro dessa linha de análise, trago também o exemplo Deni (da TI Deni que habitam as aldeias que ficam na região do rio Xeruã), povo arawa, próximo aos Kulina, onde não existem casos de suicídio. Talvez seja necessário considerar que o povo Deni, no Xeruã, conta com o apoio sistemático e histórico de três entidades: CIMI (Conselho Indigenista Missionário, órgão ligado à igreja católica), OPAN (Operação Amazônia Nativa-ONG) e COMIM (Conselho de Missão entre Índios, órgão ligado à igreja Luterana). Elas prestam apoio à proteção do território, a educação escolar indígena e geração de renda (manejo de lagos).

Na maioria das terras indígenas Kanamari, Katukina e Kulina falta formação dos professores indígenas e as escolas não funcionam. Ocorre também uma série de invasões de seus territórios e exploração ilegal de recursos naturais. Os funcionários da FUNAI não conseguem desenvolver uma fiscalização eficaz, por falta de recursos humanos e financeiros. Constatei o aumento visível de violência sofrida pelos indígenas nas cidades de Juruá, Fonte Boa, Eirunepé, Envira e Ipixuna. É também preocupante a falta de capacitação dos profissionais de saúde que trabalham nos DSEI's, a falta de conhecimento básico sobre os povos com os quais trabalham. Isso gera uma série de conflitos e a aplicação de modelos ocidentais, individualizados, e ineficazes de intervenção.

A falta de implementação das ações propostas na I Assembleia da TI Kumaru está provocando desânimo nos Kulina²⁴⁵. Ressalte-se a necessidade urgente de implantação de todas as políticas públicas solicitadas pelos Kulina durante a assembleia de 2016. Aponto e reitero que todas as ações sugeridas no laudo de Moutinho (2017) se aplicam e se fazem necessárias também aos Kulina no Baixo Juruá. O laudo aponta a aplicação de políticas públicas adequadas e efetivas, que melhorem as condições de vida Kulina, como estratégia para evitar ou prevenir novos casos de suicídio:

Destaca-se a urgência na adaptação das políticas públicas de benefícios sociais à realidade indígena do Alto Purus, no sentido de buscar a adequada mediação com o 'mundo dos brancos'. Além da inadequação das políticas públicas no contexto urbano, também há deficiências nas políticas públicas de educação e saúde nas aldeias (MOUTINHO 2017: 87).

²⁴⁵ Parece que o tempo de trégua passou. Em 2018 casos de extrema violência foram registrados na cidade de Juruá (relatados no capítulo quinto dessa tese) e acompanhei dois casos de suicídio. Em abril de 2018 uma moça se suicidou na aldeia Beiradão (enforcamento); e em agosto de 2018 outra moça cometeu suicídio na aldeia Morada Nova (envenenamento).



Figura 51 – Aldeia Pau-Pixuna, 2016

Desenvolvi a análise, nesse capítulo, não a partir da vitimização ou da compreensão que a organização sociocultural do povo Kulina atravessa um estado de anomia social²⁴⁶ ou processo de perda cultural, mas compreendi os episódios de suicídio, alcoolização e violência como nova forma de genocídio.

Nesse sentido Vitenti (2016) adverte que toda análise que tenta explicar e justificar o ato suicida como fruto da perda cultural, coloca os povos indígenas numa situação de impotência, vitimização e subordinação permanente. Isto é, as sociedades indígenas são apontadas como incapazes de alcançar seus objetivos. A autora questiona os diversos estudos que abordam o suicídio em função das “causas”, como: o alcoolismo e a dependência de drogas; a violência doméstica; a ausência de trabalho remunerado; o ócio; a transmissão “cultural” intergeracional fragmentada; e o confinamento e a perda de terra. E aponta o suicídio como consequência do contato com o colonizador e do processo de assimilação e aculturação (VITENTI 2016: 70). Não podemos fechar os olhos diante da naturalização e da utilização do princípio da anomia como explicação ao suicídio. A explicação causal do suicídio indígena como morte voluntária é cômoda para o Estado e seus poderes, pois o isenta de qualquer responsabilidade.

Además, se debiera evitar el concepto de anomia social, puesto que, en este contexto, sugiere que las sociedades indígenas están “inadaptadas” a objetivos que no les son propios y que los criterios que miden y juzgan el carácter de esta inadaptación son los mismos que van a definir las proposiciones de cambios para paliativos – del “suicidio” – más “evolucionados” o “civilizados” (VITENTI 2016: 70).

²⁴⁶ Estado no qual uma sociedade não possui normas ou as mesmas não asseguram a ordem social (VITENTI 2016: 26).

Para a autora o maior perigo de apontar as mudanças socioculturais como causas imediatas e disparadoras dos atos suicidas é abrir precedentes para atos ainda mais violentos: a integração forçada à sociedade nacional.

O sea, si se están matando porque no son más o no logran identificarse más como indígenas, la solución sería incorporarlos a sociedad mayoritaria a fin de disminuir las tasas de suicidio. Eso sería una trampa metodológica muy peligrosa (VITENTI 2016: 98-99).

Diante do exposto, a proposta da autora vai de encontro com os caminhos apontados pelos próprios Kulina. Em outras palavras, os projetos de intervenção e de prevenção ao suicídio devem ir além dos problemas imediatos – de saúde mental ou de consumo de álcool e outras drogas – e apresentar planos para a intervenção em saúde e educação escolar, bem como políticas de reapropriação dos territórios e defesa de direitos (VITENTI 2016: 123).

A pesquisadora questiona ainda os estudos baseados na relação entre aumento de suicídio entre os jovens indígenas e a incapacidade dos mesmos de conservar um sentimento de continuidade pessoal e cultural (VITENTI 2016: 87-88). Quer dizer, essa é mais uma forma de reduzir o problema, pois ao relacionar o suicídio dos jovens indígenas, aos efeitos da “descontinuidade cultural” se aponta para a existência de uma continuidade cultural da “identidade”. Uma atitude extremamente equivocada, visto que a “identidade” ou a “etnicidade” não é algo sólido e contínuo.

Cuando hablamos en suicidio indígena, debemos sospechar de un suicidio inducido, de un genocidio disfrazado, de un acorralamiento tan brutal que solo deja como salida posible a muerte y la partida a otro mundo posible. Los poderes, sean los gobiernos, las religiones, la educación forzada o los procesos de asimilación e integración a la sociedad nacional, siempre elaboran discursos que transfieren la responsabilidad para quienes en realidad sufren las consecuencias de sus proyectos de exterminio (VITENTI 2016:13)

O suicídio – como forma de genocídio – é uma epidemia que se expande através do contato dos Kulina com a sociedade nacional – agente de colonização e de subordinação. Por sua vez, para o Estado brasileiro é muito cômodo responsabilizar os indígenas por suas mortes. Desta forma é desconsiderado o desrespeito aos direitos desses povos.

Quando Taussig afirma que a história da conquista pode adquirir o caráter feiticeiro, na verdade nos alerta para não perdermos de vista o fato de que o espaço da morte “é necessariamente uma zona de colonização e também uma zona colonizadora” (TAUSSIG [1987] 1993: 352). O espaço da morte é notoriamente sobrecarregado de conflitos, é contraditório,

destinado à incerteza e ao terror. Na tradição indígena o espaço da morte é uma zona privilegiada de transformação e metamorfose.

Para Rosaldo a principal limitação de algumas análises antropológicas está no fato de dar grande importância aos modelos compartilhados, sistemáticos e coerentes, que impedem uma compreensão das contradições, dos processos de mudança e dos conflitos. A análise da cultura deve partir de uma atenção às “zonas de diferença” e às “zonas de fronteira”, ou seja, aos espaços de interseção não formais nos quais se entrecruzam as diversidades de gênero, idade, prestígio, geração e experiências individuais. As interpretações culturais estão determinadas por forças ideológicas de conflito e devem ser analisadas de maneira crítica (ROSALDO 2000: 47- 71). Além disso, para reconhecer o diferente, o Outro – dentro de um processo de mudança – é preciso dar a todos a possibilidade de existir e de ser reconhecido. A antropologia tem muito a contribuir com novos grupos socioculturais que surgiram a partir do processo de colonização-nacionalização-globalização. Nesta perspectiva, as “fronteiras” deixam de permanecer como uma zona de indeterminação, e passam a ser estudadas como “lugares da cultura” (2000: 235-236).

A escrita desse capítulo também foi muito difícil, pois conheço as pessoas que morreram ou que estão envolvidas nos conflitos. Escrevi este capítulo mais uma vez guiada pelas palavras de João Pacheco de Oliveira: “Devemos ficar atentos para a lógica que está por trás do aparente caos, e da ‘necessidade’ da tutela ou do agente colonial para organizar”²⁴⁷.

²⁴⁷ Referências a partir de anotações feitas durante aulas ministradas pelo professor João Pacheco de Oliveira, disciplina “Relações interétnicas – Colonialismo, Cultura e Identidade”, 09 a 14 de novembro de 2015, PPGAS-UFAM.

CONCLUSÃO

Esta tese é um experimento de etnografia que tem como foco a etnicidade Kulina construída na relação com o território: como os Kulina se constituem como grupo distinto entre viagens e moradias. Nesse contexto os rios Juruá, Jutá e Solimões (região do Baixo rio Juruá) são os alicerces desse movimento de idas e vindas à qual os Kulina se dividem “entre morar” na TI Kumaru (território reconhecido pelo Estado) e a responsabilidade de cuidar de outros territórios tradicionais. Verificou-se que viajar (ser) e morar (estar) são partes de um mesmo processo que permite aos Kulina acessar a memória, reconstruir narrativas e ressignificar as lutas atuais. Assim, são as viagens e moradias que sustentam o modo de ser-estar Madija no mundo contemporâneo. Os desafios estão postos, mas os Kulina se recusam a permanecer em “caixas” ou territórios fechados.

O fato das pessoas continuarem viajando pelo rio Juruá, mesmo com a TI Kumaru regularizada, constituiu umas das principais linhas de investigação. Percebe-se os Kulina estabelecendo moradia na cidade de Juruá; no antigo território Juruapuca (aldeia Boca do Jaci); ou realizando constantes deslocamentos a aldeia Batedor (no rio Jutá), a TI Deni (no rio Xeruã), a aldeia Matatibem (igarapé do Eré-Carauari-AM) e ao território Gaviãozinho (município de Itamarati-AM). Nesse embaralhado a constante é a concepção de território como algo construído e imaginado. Quer dizer, a concepção de território como uma base que fornece aos Kulina elementos para que os mesmos elaborem estratégias dentro do contexto histórico atual. A partir desse conceito analisei os processos de territorialização, que afetam os Kulina, e as novas formas de dominação que ameaçam constantemente as dinâmicas do ser-estar Madija. Parti do pressuposto que as políticas públicas estão territorializadas, isto é, vinculam pessoas a territórios específicos, classificam e excluem. Mas analisei também como os Kulina agenciam as “instituições” dentro de seus territórios, a partir de conceitos e estratégias próprias. Isso não significa que seus direitos sejam reconhecidos: observa-se como os Kulina vivem à margem de políticas públicas ou quando estas chegam às aldeias (ou até eles) não respeitam sua diversidade sociocultural.

Na primeira parte da tese a morte de um pajé Kulina é o ponto de partida para análise e compreensão do território “Da Cabeça”. Acessar as narrativas e imagens que configuram o território “Da Cabeça” permitiu uma aproximação da forma como os Kulina constroem sua etnicidade na relação com outros povos indígenas, com o Estado Nacional e através da

identificação como subgrupos *madija*. O território “Da Cabeça” apresentou-se como um ponto comum entre povos diferentes e se tornou a porta de acesso para análise da relação interétnica. Verifiquei a maneira como as etnias são construídas a partir de uma intervenção arbitrária do Estado que nomeia, fixa e separa grupos em territórios determinados, mas também aponte a forma como grupos se constituem como povo distinto: que elementos manejam no processo de identificação étnica. Nesse sentido, a relação Katukina-Kanamari-Kulina (povos que falam línguas diferentes) forneceu elementos para concluir que a aproximação geográfica favorece uma movimentação dos fluxos culturais para além das fronteiras étnicas. A base de análise foram as trocas e misturas que incidem atualmente na mitologia, na organização social, nos rituais e no xamanismo desses povos. Dentro dessa dinâmica de semelhança-mistura-diferença, também analisei as relações Deni e Kulina (povos falantes de língua da família arawa). Para construir os argumentos retornei ao tema dos subgrupos *madija* e a bibliografia que existe sobre os mesmos. Considerei relevante a análise que aponta os subgrupos arawa como um fundamento comum dos grupos que habitavam o interflúvio Purus-Juruá e que se constituíram como “etnias” com influências relacionadas ao pós-contato. A hipótese foi desenvolvida com atenção a movimentação e identificação das pessoas como subgrupo *jahua madija* (patauá *madija*). Apresentei situações nas quais é importante para os Kulina, ou para os Deni, se reconhecer como um grupo étnico distinto ou como *jahua madija* (patauá *madija*). Quando a situação requer marcar a diferença são utilizados critérios difusos e situacionais, como: língua, ritual, alimentação, xamanismo e território. Quer dizer, a identificação como membro de etnias oficializadas (Kulina ou Deni) é uma condição meramente situacional. O que, por sua vez, revela o manejo da cultura pelos sujeitos sociais. Nessa primeira parte da tese resalto ainda o papel do xamanismo como uma estratégia política, presente e determinante nas relações Kulina: relações internas, entre os subgrupos; e nas relações externas, com os Deni, com outros povos indígenas; e com a sociedade nacional. E como a dinâmica dos subgrupos *madija* aponta que a noção de processo social ultrapassa as distinções culturais; e reitera o perigo das análises empreendidas a partir de noções de equilíbrio e estabilidade das sociedades.

Na segunda parte da tese discorro sobre o tema central: a concepção de território como elemento fundamental na constituição dos Kulina como um grupo étnico. O foco são as narrativas sobre a vida entre viagens e moradias. Apreende-se que a relação com o território é entranhada de carga afetiva e simbólica. Isto é, o território é onde morou o pai, o avô; local onde uma pessoa nasceu; local dos mortos ou dos antigos roçados e pomares. É possível afirmar que o território permite a mistura do tempo mítico com o tempo atual: o “avô comprou

das ariranhas” ou é o território habitado e guardado pelo *Rami* (ser extra-humano). Desta feita, a relação que os Kulina estabelecem com o território não está pautada na noção de propriedade, mas no vínculo com “quem ficou no local”. Assim, abrir mão destes locais é abrir mão de vínculos com humanos e não humanos. O descuido com esses territórios implica punições de outra ordem, que não estão previstas nos registros e controles estatais.

Foi a partir desse princípio que analisei as lutas atuais pelo território tradicional no Juruapuca e as viagens ao antigo território no Gaviãozinho. Observei que a conquista da TI Kumaru, o reconhecimento oficial do estado brasileiro, foi um marco importante nos processos de afirmação da identidade étnica. Contudo, os Kulina buscam formas de viabilizar o acesso às políticas públicas, principalmente as políticas de proteção territorial e geração de renda.

Compreender o rio Juruá como um grande território Kulina foi a chave para analisar também a reocupação da cidade de Juruá. Narrativas variadas apontam para o movimento histórico de expulsão e retorno dos Kulina ao local onde foi construída a cidade. Estar na cidade é estar em uma aldeia Kulina. Por outro lado, há o desafio cotidiano de se afirmar como grupo étnico e conviver com os *carihua*. Nesse sentido, salientei que “viajar e morar” extrapolam as classificações genéricas, pois os Kulina não se encaixam na categoria de índios na cidade. A maioria das pessoas possui casas nas aldeias e vivem em constantes deslocamentos (há famílias que têm uma casa na cidade e outras casas em distintas aldeias). Quer dizer, o “jeito de morar” dos Kulina não separa em locais, territórios ou patamares fixos: humanos e não humanos.

Na terceira parte, da tese, a reflexão se expandiu para contextos e temas contemporâneos: a relação entre tradição de conhecimento e as respostas aos desafios modernos. A análise partiu dos direitos e das práticas em atenção diferenciada em saúde e em educação escolar. Analisei como as políticas públicas acabam acentuando várias formas de violência. Compreendi os processos de alcoolização e o aumento dos casos de suicídio, entre os Kulina, como nova forma de genocídio. Procurei empreender a análise com cuidado para não reforçar preconceitos e estereótipos, e resaltei as formas como as comunidades estão interpretando e encarando esses desafios. Aponto a medicalização dos Kulina como um processo de “domesticação da violência”, nos termos utilizados por Veena Das (1999). Um “apaziguamento” que tira do foco violências históricas e atuais “indizíveis” (1999: 32, 39).

Não nego que os Kulina sintam dor ou sofram²⁴⁸, mas o sofrimento “indizível” que permeia a memória e os corpos Kulina, não pode ser tratado com medicamentos ou terapias ocidentais. Ao agir assim estamos com o coração cheio de boas intenções humanitárias, mas estamos apenas medicalizando o sofrimento e a dor. Ou seja, estamos negando os processos históricos e atuais nos quais a violência é base da relação entre povos indígenas e sociedade nacional. O efeito mais nefasto da “medicalização da dor” – da individualização do sofrimento, ou negação do genocídio – é o adormecimento e naturalização da dor através de novas narrativas terapêuticas. Isto é, os indígenas são transformados em doentes mentais e, portanto, incapazes de qualquer reação.

Este trabalho também procurou construir conhecimento de modo participativo. Dessa forma procurei relacionar minhas demandas com as demandas Kulina. Nesse processo dediquei atenção às narrativas e imagens que são acessadas (ou rechaçadas) como formas de elaborar estratégias na defesa dos direitos. Contudo, reitero o desafio de fazer antropologia dialógica, pois carregamos vícios coloniais ou etnocêntricos. Há uma contradição entre a relação que acreditamos construir, e as estratégias que as pessoas estabelecem em relação a nós. Mesmos com adjetivos diferentes (antropólogos ou indigenistas) somos seres externos e estranhos: “aqueles que têm o privilégio de partir”, como diria Crapanzano ([1980] 2007). Assim, com estas inquietações, apresento o texto a seguir:

“A pata e os patinhos”

O retorno ao contato direto com os Kulina no Baixo Juruá, no ano 2012 – a ida as aldeias ou o reencontro com os mesmos na cidade de Juruá – desencadeou uma série de reflexões. O nosso reencontro foi repleto de recordações. Falamos bastante de como era nossa vida (1996-2001): lembramos momentos bons e ruins; e conversamos muito do tempo em que estivemos separados fisicamente (2002-2011).

De modo geral os Kulina me relacionam com o trabalho que desenvolvi como indigenista no CIMI e têm saudades daquela época: das grandes lideranças, dos grandes roçados, das grandes aldeias e dos grandes *ajie*. Época também na qual existia um posto da FUNAI dentro da TI, que fazia grande diferença na proteção e fiscalização do território. O movimento indígena estava nascendo na região de Tefé. Conosco as lideranças indígenas de Tefé realizaram suas primeiras viagens ao Juruá e conheceram os Kulina.

²⁴⁸ “[...] negar a afirmação de alguém de que sente dor não é um fracasso intelectual, é um fracasso espiritual – nosso futuro está em jogo” (DAS 1999: 39).

Organizávamo-nos de modo que cada membro da equipe trabalhava e morava em uma aldeia diferente (éramos três pessoas). Morei por alguns anos nas aldeias Pau-Pixuna e Mapiranga. Nelas desenvolvia diariamente o trabalho nas escolas, com foco na formação de professores e lideranças. De maneira mais esporádica realizávamos cursos de formação de agentes indígenas de saúde (com assessoria externa do CIMI) e desenvolvíamos ações de capacitação em direitos indígenas (o que significava apoio na luta pela proteção e demarcação do território). Nessa convivência diária, os Kulina priorizavam muito o nosso aprendizado da língua. Ensinavam-nos a falar Kulina na escola, nas casas, nas conversas informais, e principalmente à noite, quando eles insistiam para que tomássemos nota do vocabulário e de frases. Dessa relação resultou o meu aprendizado da língua escrita e falada. Sempre que eu falava algo em português, as pessoas chamavam minha atenção e diziam que tinha virado *carihua*.

Foi durante o reencontro com: Tone, Huaido, Assarina, Jodsino e Ahuano, que Tone me surpreendeu com uma metáfora: “Amohua, a gente meio que perdeu o rumo quando você foi embora. Quando você foi embora, não! Quando você nos abandonou. A gente te seguia, a gente era igual aos patinhos seguindo a mãe pata!” Eu fiquei decepcionada e ao mesmo tempo comovida com aquela fala, pois nos meus anos de juventude, e no meu trabalho na busca da tão sonhada “autonomia dos povos indígenas”, não me via nessa atitude tão maternal e até, digamos, tutelar. Depois pensei no quanto também sou responsável pela descontinuidade das ações na TI ou pelo que os Kulina são hoje. Mas lembrei de vários outros fatores que influenciaram e influenciam a serem quem são. Por fim, ao trazer para mim várias responsabilidades, também estou subestimando a capacidade incrível que os Kulina têm de recriar, resignificar e agenciar sua etnicidade.

Ao relembrar o passado um dos eventos que retorna a minha memória, com mais intensidade, é o episódio que culminou no assassinato do pajé Miho; em maio de 1998. De acordo com relatos dos Kulina, em uma festa regada a baldes de álcool (misturado à água e açúcar), em um flutuante de um *carihua*, alguém teria ligado o motosserra e atacado os Kulina. No tumulto várias crianças e adultos caíram na água (as crianças foram encontradas somente no dia seguinte), e Miho foi assassinado a pauladas²⁴⁹. Esse foi mais um dos tantos episódios violentos que marca a história da relação entre os Kulina e não indígenas.

²⁴⁹ O assassinato de Miho aconteceu na época que eu trabalhava na TI Kumaru. Acompanhamos todo o desenrolar do caso, as investigações policiais e a condenação dos envolvidos. Lendo a tese de Schiel (2004) encontrei uma narrativa muito similar envolvendo os Apurina. O drama violento se repete: *carihua* convidam indígenas para festa em suas casas com o intuito de embriaga-los e “acabar com eles” (SCHIEL 2004: 330ss).

Tudo isso tentei refletir ao longo desses anos de pesquisa. Além disso, foi um exercício prazeroso observar como os Kulina se pensam como grupo distinto e como desenvolvem táticas de enfrentamento de toda forma de violência e preconceito. Os Kulina me ajudaram a desenvolver esta pesquisa, ao aceitarem o meu convite para discutir esses temas²⁵⁰. Eles compreenderam o meu exercício e muitas vezes pautaram o itinerário de investigação. Assim, por exemplo: eu não previa escrever e discutir o suicídio e os processos de alcoolização, mas um dia os Kulina me disseram: “Amohua, por que os *carihua* estão dizendo que nós estamos em estado de vulnerabilidade social? O que é isso?” Daí começamos a pensar nas dificuldades que os *carihua* têm em aceitar o jeito de ser e de estar dos Kulina, e como isso se reflete em uma série de violência e marginalização. E principalmente, o que fazer para que o direito, de ser diferente, seja considerado.

Não sei se contribuí ou não com os Kulina, mas agora vivo do desafio de tornar minha relação com os Kulina mais dialógica, respeitosa e qualificada²⁵¹.

Recentemente, em maio 2018, estive na aldeia Pau-Pixuna participando da Oficina de Direitos Indígenas a convite do CIMI-Tefé. Na despedida, já no porto, os Kulina me surpreenderam novamente. Ocassera (liderança da aldeia Pau-Pixuna) olhou para mim e falou: “Amohua, toda vez que você souber que estão acabando com os Madija, volta de novo, vem socorrer a gente!” A frase da Ocassera ecoou nos meus ouvidos como um pedido de socorro. Um socorro que agora se estende a todos os cantos desse nosso país: povos indígenas recorrendo ao apoio de seus aliados para se manter vivos.

Nessas idas e vindas ainda não reencontrei Socoja (neta da Baobina). Quando passei em Tefé, em maio 2018, Fabiana (membro do CIMI) me entregou essa cartinha:

Nija bicatinaqui Amohua?

Ticcaniji. Titohui ohuati huanatani, Amohua.

Huaonipe Socoja Madija Kulina.

²⁵⁰ Agradeço a todos os Kulina que contribuíram diretamente nesse trabalho. Mas estendo o meu agradecimento a todos que me acolheram, há mais de vinte anos, em suas casas e em suas vidas.

²⁵¹ Para Bensa ([2010]2015) o debate que o etnólogo faz – com as pessoas com as quais desenvolve a pesquisa – é sempre um debate político: “El etnólogo debería trabajar en la restauración de una verdadera comunicación con las autoridades. No existe ningún dialogo en el desprecio o la sujeción. Esta etnología de la proximidad, lo creo sinceramente, es auténticamente democrática” (BENSA [2010]2015: 131).

Tiadsa papeo daonani Fabianadsa.

Amohua, titohui ojionani.

[Tradução²⁵²]

Olá! Você está bem, Amohua?

Vem aqui. Eu estou te buscando com saudade, Amohua.

Meu nome: Socoja Madija Kulina

Para ti esse papel (essa carta) eu entreguei a Fabiana.

Amohua, em busca de ti, eu choro.

Com estes escritos espero expressar o papel que desempenho, o porquê do acesso a determinadas questões (ou até mesmo a ausência delas) ²⁵³. Talvez alguém possa se surpreender com os relatos e narrativas dos Kulina, aqui apresentadas, por não corresponder às imagens e narrativas que possui dos mesmos. Quero dizer, não sei falar de Outros, falei dos Kulina, dos Madija, falei de pessoas pelas quais eu tenho apreço²⁵⁴.

²⁵² Tradução feita por mim.

²⁵³ Em novembro de 2015 quando estava na casa da Huaido. Tone falava ao telefone com um Kulina que estava em Carauari. Tone disse: “A Amohua está aqui. A Amohua, do CIMI, a Amohua professora do Pirayawara... A Amohua, a outra, a velha! (Amohua *onini bote*)”. Dias depois os Kulina me contaram, que para os não indígenas, do bairro Tancredo Neves, eu era a irmã da Huaido que morava em Manaus. Para eles eu era uma parente que tinha retornado para visitar minha família, só isso explicava o fato de falar a língua Kulina.

²⁵⁴ Através da relação que Crapanzano ([1980] 2007) estabeleceu com Tuhami podemos perceber como o pesquisador pode desenvolver interesse pela vida do “informante” e se envolver com o mesmo. Essa posição de Crapanzano vai contra os pressupostos metodológicos da etnografia clássica que exige distância. A relação de amizade e de afetividade que Crapanzano estabelece com Tuhami é um elemento fundamental para o seu trabalho. Além disso, Crapanzano nos alerta para a ilusão que ciência Ocidental tem de conhecer “o outro” totalmente: o que acaba reduzindo “o outro” a uma única ideia: a um fragmento (CRAPANZANO [1980] 2007: 456-457).

REFERÊNCIAS

ALTMANN, Lori. **Maittaccadsama. Categorias de espaço e tempo como referenciais para a construção da identidade Kulina (madija)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

AMORIM, Genoveva. **Os Coletivos *madija* e o ritual do *Ajie*: Relações de alteridade entre os Kulina no baixo Juruá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

AMORIM, Genoveva; AMARAL, Francisco; PEREIRA, Fábio. **No Amazonas, povo Madija Kulina realiza sua primeira Assembleia Indígena**. CIMI Conselho Indigenista Missionário, Brasília, 25 de maio de 2016. Disponível em: <https://cimi.org.br/2016/05/38480/> Acesso 11 de setembro de 2018.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, (1991) 2008.

APARICIO, Miguel. **Elementos Etnográficos sobre os Katukina do Biá: Experiências preliminares no trabalho de campo**. 2006.

_____. **Presas del veneno**. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha. Quito-Ecuador: Editorial Universitaria Abya-Yala, 2015a.

_____. As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. Os Suruwaha e a morte por Envenenamento. **Revista de Antropologia** 58(2). 2015b

ARÁUZ, Lorena C; APARICIO, Miguel (coord.). **Etnografías del suicidio en América del Sur**. Quito-Ecuador: Editorial Universitaria Abya-Yala, 2017.

BALESTRA, Aline Alcarde. **Tempos mansos: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2013.

_____. **“Owa, manako... tia, manako” O mal-entendido e a troca no universo Madiha**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2018.

BARABAS, Alicia M. La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico. In: **Alteridades**, 14 (27): 105-119, 2004.

BARTH, Frederik. Apresentação, Os grupos étnicos e suas fronteiras; A análise da cultura nas sociedades complexas; Entrevista. In: **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas** (Tomke, Lask – org.). Rio de Janeiro: Contra capa. ([1989]. 2000)

BARTOLOMÉ, Miguel A. “Los pobladores del ‘Desierto’ genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. In: **Cuadernos de Antropología Social**, N° 17: 162-189, FFyL – UBA. 2003.

_____. As Etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. In: **Mana: Estudos de Antropologia Social**, 12(1): 39-68. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ. 2006.

BEHENCK, Agueda, SOARES, Rosiclei; MOCHIZAWA, Hidenori. **Relatório de atividades e financeiro**. Período: segundo semestre de 1991. Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Fonte Boa (AM), janeiro de 1991.

_____. **Relatório de atividades e financeiro**. Período: segundo semestre de 1992. Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Fonte Boa (AM) 30 dezembro de 1992.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e Técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura**, p. 197-221. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 3ª. Edição. (1936) 1987.

BENITES, Tunico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2012.

BENSA, Alban. **Después de Lévi-Strauss**. Por uma antropologia de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard/Alban Bensa, Trad. Liliana Padilha Villagómez. México: Fondo de Cultura Económica, Colec. Umbrales, (2010) 2015.

BENTES, Antônio José; SANTOS, Iza Maria. **Índios Kulina**. Coleção de dados. Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Tefé (AM), 1985a.

BENTES, Antônio José; SANTOS, Iza Maria. **Projeto povo Kulina**. Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Tefé (AM), 1985b.

_____. **Relatório de atividades janeiro a julho de 1989**. Aldeia Juruapuca. Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Tefé (AM), 1989.

_____. **Relatório de educação junto aos Kulina na região do Baixo Juruá**, município de Caetaú, aldeia Vila Nova- Juruapuca (igarapé Grande). Período: 1986 a 1989. Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Tefé (AM), 1990a.

_____. **Relatório de atividades**. Período: dezembro de 1989. Aldeia Juruapuca (Vila Nova). Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Tefé (AM), 1990b.

BONILLA, Oiara. Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas). In: **Revista de Estudos e Pesquisas**, v.2 (1): 7-60. Brasília: FUNAI, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **A miséria do mundo**. Rio de Janeiro: Vozes. 1997.

_____. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 1998

_____. **O senso prático**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Mundos de roças e florestas. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 1, p. 115-131, jan./abr. 2016.

CERQUEIRA, Felipe Agostini. **Os Mundos, os Corpos e os Objetos**: o xamanismo como troca entre madilhas e outros seres. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. **Nota pública sobre a situação do povo Madiha (Kulina) no alto Purus**. Blog Combate Racismo Ambiental, 03 de agosto de 2016. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2016/08/03/cimi-amazonia-ocidental-nota-publica-sobre-situacao-do-povo-madiha-kulina-no-alto-purus/> Acesso: 24 de janeiro de 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. **Tamacocca huima. Quiracca huima. O mito Kulina de Tamaco e Quira**, Rio Branco-Acre, 1986.

_____. **Direitos Indígenas**. Regional Norte I – AM/RR, Manaus-AM, s/d.

CLIFFORD, James. Sobre a Autoridade Etnográfica. In: **A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, (1988) 1998.

COMERFORD, John. Reuniões camponesas, sociabilidade e lutas simbólicas. In: PEIRANO, Mariza (org.). **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**, p. 149-168. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ. 2002.

COSTA, Luiz Antônio. **As Faces do Jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

CRAPANZANO, Vincent. Tuhami: Portrait of a Moroccan. **Ethnographic Fieldwork: an anthropological reader**, p. 455- 464. Blackwell Publishing, (1980) 2007.

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 14. Nº 40, 1999.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. **Cuadernos de Antropología Social** Nº 27, p. 19-52. (2004) 2008.

DERRIDA, Jacques. **Da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DETURCHE, Jérémy. **Katukina do Biá** (mimeo), 2007.

_____. **Les Katukina du Rio Biá** (Etat d' Amazonas – Brésil) Histoire, organisation sociale et cosmologie. Thèse présentée en vue du doctorat. Université de Paris Ouest, Nanterre, Paris, 2009.

_____. Narrativas e história do contato katukina: “etno-história” de um povo da Amazônia Brasileira. In: **Antropologia em primeira mão**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC. v.131, 2012.

ERTHAL, Regina. O suicídio Tikuna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 17 (2): 299-311, 2001.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, (1940) 2007.

FAULHABER, Priscila. **Relatório de Identificação e Delimitação da A. I. Cumaru** (Kulina/Madija). Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Brasília, 1994.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. In: **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 13, p. 155-161, (1990) 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376>. Acesso: 04 junho 2018.

_____. The way things are said. In: **Ethnographic Fieldwork: an anthropological reader**, p. 465- 475. Blackwell Publishing. (1977) 2007.

FARIAS, Elaíze. **Juiz proíbe venda de bebida e dá prazo para os índios permanecerem em cidade no Amazonas**. Site: Amazônia Real. Matéria publicada em 03 de março de 2014. <http://amazoniareal.com.br/juiz-proibe-venda-de-bebida-e-da-prazo-para-indios-permanecerem-em-cidade-do-am/> Acesso 08 de fevereiro de 2019

FOUCAULT, Michel, et al. Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo epistemológico. **Estruturalismo e teoria da linguagem**, p. 19-25. Petrópolis: Vozes,. 1971.

FUNAI, Alto Solimões. Kumaru do lago Ualá. Caracterização geral. Verbetes “Kulina”. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id_arp=4021 Acesso: 06 de outubro 2011.

_____, Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável, Coordenação-Geral de Promoção dos Direitos Sociais, Coordenação de Proteção Social, **Relatório do I Seminário de Promoção e Proteção dos Direitos Sociais Indígenas do Médio Juruá**. Eirunepé-AM. 2014.

GHIGGI JUNIOR, Ari; LANGDON Esther Jean. Reflexões sobre estratégias de intervenção a partir do processo de alcoolização e das práticas de autoatenção entre os índios Kaingang, Santa Catarina, Brasil. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 30(6): 1-10. 2014.

- GOFFMAN, Erving. **Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Tradução Mathias Lambert. Editora LTC. 1988
- GORDON, Flávio. **Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ. 2006.
- HANNERZ, Ulf. “Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras chaves da Antropologia Transnacional”. **Mana: Estudos de Antropologia Social** v. 3 (1): 7-39. 1997.
- HEURICH, Guilherme Orlandini. “Outras alegrias: cachaça e cauim na embriaguez Mbyá-Guarani”. **Mana: Estudos de Antropologia Social** 21(3): 527-552. 2015.
- KROEMER, Günter. 1994. **Kunahã Made**, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá. Belém: Edições Mensageiro. 1994.
- KOOP, Gordon; LINGENFELTER, Sherwood. **Os Deni do Brasil Ocidental**. Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário. Dallas, Texas: Museu Internacional de Culturas. 1983.
- LEACH, Edmund R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp. (1964) 1996.
- LIMA, Deborah; PY-DANIEL, Victor. **Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Kanamari Biá: Kanamari do Rio Juruá e Katukina do Rio Biá**. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ. 2008.
- LORRAIN, Claire. **Making Ancestors**. The symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Cambridge: University of Cambridge. 1994.
- MACIEL, Niviane e GURGEL, Otávio. **A ação da Petrobrás na Terra Indígena Cumaru do lago Ualá**. Diagnóstico Socioambiental. Fundação Nacional do Índio (FUNAI). 1996.
- MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso**. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp. 2012.
- MALUF, Sônia W. Antropologia, narrativas e a busca de sentido. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 5, n. 12, p. 69-82. 1999.

MARCUS, George. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. **Alteridades**, v. 11 (22): Págs. 111-127. 2001.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: **Sociologia e antropologia**, p. 425- 505. São Paulo: Cosac & Naif. (1950) 2003.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. 5ª edição, 1ª. Reimpressão. Editora Perspectiva. São Paulo. (1935) 2017.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Portaria Nº 2.759**, 25 de outubro de 2007. Estabelece diretrizes gerais para a política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas e cria o Comitê Gestor. 2007.

_____. **Instrutivo da Ficha Complementar de Investigação/Notificação de violências em Povos Indígenas**. Secretaria Especial de Saúde Indígena, Departamento de Atenção à Saúde Indígena. Coordenação Geral de Atenção Primária à Saúde Indígena. Brasília-DF. 2014.

_____. **Atenção Psicossocial aos Povos Indígenas. Tecendo redes para promoção do bem viver**. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Departamento de Atenção à Saúde Indígena. Coordenação Geral de Atenção Primária à Saúde Indígena. Brasília-DF. 2015a.

_____. **Material Orientador para Prevenção do Suicídio em Povos Indígenas**. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Departamento de Atenção à Saúde Indígena. Coordenação Geral de Atenção Primária à Saúde Indígena. Área técnica de Saúde Mental e Medicinas Tradicionais CGAPSI/DASI/SESAI. Brasília-DF. 2015b.

_____. **Instrutivo da Ficha de Notificação do uso prejudicial de Álcool**. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Departamento de Atenção à Saúde Indígena. Coordenação Geral de Atenção Primária à Saúde Indígena. Brasília-DF. 2016.

MOUTINHO, Pedro. **Laudo técnico Nº 09/2017**. São Paulo/Manaus: Ministério Público Federal, Secretaria de Perícia, Pesquisa e Análise. 2017

MURA, Cláudia. **Todo mistério tem dono!** Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2013.

NUNES, Eduardo Soares. Do feitiço de enforcamento e outras questões. In: APARICIO, Miguel; ARAÚZ, Lorena Campo (Orgs.). **Etnografías del suicidio en América del Sur**, p. 259-284. Quito: Abya-Yala. 2017.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1978. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. **Encontros com a Civilização Brasileira**. v. 11, p. 101-147. 1978.

_____. **“O nosso governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; (Brasília, DF). 1988.

_____. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. **Mana: Estudos de Antropologia Social** 4 (1): 47-77. 1998.

_____. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. (Orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-amazônico**, p. 277-309. São Paulo: Editora UNESP. 2002.

_____. O Nascimento do Brasil: Revisão de um paradigma historiográfico. **Anuário Antropológico** / 2009 v.1: 11-40. 2010.

_____. Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões, de 1650 a 1910. **Caderno CRH**, Salvador, v.25, n. 64, p.17-31, Jan/abril. 2012.

_____. **Ementa da disciplina Antropologia do Território**. PPGAS-UFAM. 2012.

_____. **Regime tutelar e faccionalismo. Política e religião em uma reserva Ticuna**. Manaus: UEA edições. 2015.

_____. **Nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2016.

PALADINO, Mariana. **Estudar e experimentar na cidade**: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas ticuna, Amazonas. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2006.

PEZZUTI, Juarez; CHAVES, Rodrigo P. Etnografia e manejo de recursos naturais pelos índios Deni, Amazonas, Brasil. **Acta Amazonica**, vol. 39(1): 121 – 138. 2009.

PIMENTEL, Spensy K. Contra o que protesta o kaiowa que vai à força? Uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas. In: APARICIO, Miguel; ARAÚZ, Lorena Campo (Orgs.). **Etnografías del suicidio en América del Sur**, p. 285-311. Quito: Abya-Yala. 2017.

PINO VENERO, Neptalí N. **Los dos cuerpos de una persona**, construcción social del cuerpo culina madijá del Purús, en el sudeste amazónico peruano. Tesis para optar al título de Licenciado en Antropología. Cusco: Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. 2012.

PY-DANIEL, Victor. **Um contraste de sentimento: A Uni-Diversidade nos nativos amazônicos**. Rio de Janeiro: Publit Soluções Editoriais. 2008.

POLLOCK, Donald. **Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil**. PhD Thesis. New York: The University of Rochester. 1985.

RABINOW, Paul. Fieldwork and Friendship in Marocco. In: **Ethnographic Fieldwork: an anthropological reader**, p. 447-454. Blackwell Publishing. (1997) 2007.

RANGEL, Lúcia. **Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica. 1994.

RICARDO, B; RICARDO, F. **Povos indígenas no Brasil: 2011/2016**. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2017.

ROSALDO, Renato. **Cultura y verdad**. La reconstrucción del análisis social. Ed. Abya Yala, Quito. 2000.

SEDUC – Secretaria e Estado a Educação e Qualidade do Ensino. 1991. **Projeto Pirayawara**. Programa de Formação de Professores Indígenas. Governo do Estado do Amazonas. 1991.

SEVALHO, Gil; CASTIEL, Luís D. Epidemiologia e Antropologia Médica: a possível In(ter)disciplinaridade. In: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (Orgs.) **Antropologia da Saúde: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras**, p. 47-69. Rio de Janeiro: Fiocruz, Relume-Dumará. 1998.

SCHIEL, Juliana. **Tronco velho: histórias Apurinã**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. 2004.

SILVA BUENO, Maria Isabel C. Suicídio ou Homicídio? Os múltiplos sentidos das mortes por enforcamento entre os Ticuna (Alto Solimões – Brasil). In: APARICIO, Miguel; ARAÚZ, Lorena Campo (Orgs.). **Etnografías del suicidio en América del Sur**, p.123-147. Quito: Abya-Yala. 2017.

SILVA, Abel; MONSERRAT, Ruth. **Dicionário Kulina-Português e Português-Kulina** (Dialeto do Igarapé do Anjo). Rio Branco: CIMI-Acre. 1984.

SILVA, Domingos. **Música e Pessoaalidade**: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. 1997.

_____. Música e Cotidiano. Verbetes “Kulina”. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Kulina/461> Acesso: 06 de outubro 2011.

SOARES, Rosiclei; MOCHIIZAWA, Hidenori. **O Povo Kulina** Conselho Indigenista Missionário - CIMI, Manaus, 1997.

SOUZA, Maximiliano; FERREIRA, Luciane. *Jurupari* se suicidou?: Notas para investigação do suicídio no contexto indígena. **Saúde Soc.** São Paulo, v.23, n.3, pp.1064-1076. 2014.

SOUZA, Maximiliano; GARNELO, Luíza. Quando, como e o que se bebe: o processo de alcoolização entre populações indígenas do alto Rio Negro, Brasil. In: **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 23 (7): 1640-1648. 2007.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, Editora UFMG. 2010.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**. Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Editora Paz e Terra. (1987) 1993.

TISS, Frank. **Gramática da língua madiha** (Kulina). Eirunepé: COMIN. 2004.

TISS, Christiane. Tuberculose e/ou Thothoho. Conceitos madiha-kulina sobre tuberculose. Tuberculosis and/or Thothoho. Madiha-Culina concepts about tuberculosis. **Tellus**, Ano 9, n. 16, p. 149-180. Campo Grande. 2009.

TORQUATO, C. Políticas linguísticas, linguagem e interação social. **Revista Escrita**, Ano 2010, Número 11. Rio de Janeiro, 2010.

VICTER, Rogério. **Carisma e rotina na sucessão de uma liderança religiosa: a participação dos Cocama na renovação da Irmandade de Santa Cruz**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro. 1992.

VITENTI, Livia. **Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio**. Una reseña crítica. Buenos Aires: Prometeo Libros, 1ª. Edição. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Os Kulina do Alto Purus, Acre**. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978. Brasília: Fundação Nacional do Índio (FUNAI). 1978.

WOLF, Eric. Inventing society. **American Ethnologist**, v. 15 (4). 1988.

Matérias publicadas em sites

Corregedoria apura vídeo de delegado agredindo presos com palmatória. Matéria publicada dia 20 de outubro de 2015.

<http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2015/10/corregedoria-apura-video-de-delegado-agredindo-presos-com-palmatoria.html> Acesso em 05 de fevereiro de 2019.

Grupo de adolescentes matam professor a facadas no interior do Amazonas.

Matéria publicada 26 de agosto de 2014.

<https://www.acritica.com/channels/governo/news/grupo-de-adolescentes-mata-professor-a-facadas-no-interior-do-amazonas> Acesso em 05 de fevereiro de 2019

Índigenas prometem vingar morte de professor assassinado por adolescentes no Amazonas. Matéria publicada dia 28 de agosto de 2014.

<https://www.acritica.com/channels/governo/news/indigenas-prometem-vingar-morte-de-professor-assassinado-por-adolescentes-no-am> Acesso em 05 de fevereiro de 2019

Dragas de garimpo e bens avaliados em R\$ 8 milhões são apreendidos durante operação. Matéria publicada em 09 de abril de 2018

<https://www.acritica.com/channels/governo/news/dragas-de-garimpo-e-bens-avaliados-em-r-8-milhoes-sao-apreendidos-durante-operacao> Acesso em 13 de fevereiro de 2018

GLOSSÁRIO

A

Abaridsa – urubu

Ahuabono – pedra de feitiço que possui efeito contraceptivo

Ainade – não humanos queixadas que habitam o patamar subterrâneo e comem *tabari* (uma das almas) dos Kulina mortos

Ajie – ritual; festa; dança; canto

Amohua – nome da antropóloga em Kulina

Anopi – garça; denominação de subgrupo Kulina

B

Bacco – peito

Bare – banana-comprida ou pacovan

Bebe – feitiço das folhas que possuem cheiro ruim

Bicatahui – bom; bonito; saudável (masculino)

Biro – tucano pequeno; nome de subgrupo Kulina

Bodi – dentro

Bono – fruto

Botenani – quase maduro

C

Canorara – variedade de banana cultivada pelos Kulina antes do contato (não identificada pela pesquisadora)

Capaidso – mamão

Carihua – não indígenas: ribeirinhos, moradores das cidades, agentes do Estado e indigenistas

Carihuacca – coisas de não indígenas; algo que pertence aos não indígenas

Comade – doer; adoecer; embriagar; alucinar; extasiar; conhecer

Comani – dor de feitiço

Coma – doente

Comahe – doença

Comane / comanhua – estado alterado de consciência causado pelo *rami*, rapé, cachaça, orgasmo e sono

Comahi – triste

Comarini – feitiço que atinge o suicida (ou todo tipo de feitiço que provoca morte repentina)

Corobo – peixe jeju; denominação de subgrupo Kulina

D

Dori – pedra de feitiço; feitiço (atinge as crianças maiores e os adultos)

Dsaho – pessoa com deficiência física ou intelectual

Dsahuida – pupunha (palmeira, fruto)

Dsahuida ppajani – caiçuma de pupunha

Dsama – mata; floresta; território

Dsamacoma – doença externa

Dsarahua – claro; esbranquiçado

Dsohuiji – macaco-prego; denominação de subgrupo Kulina

Dsomaji – onça; denominação de subgrupo Kulina

Dsoppineje – pajé; xamã (relacionado ao ritual do *tocorime* e ao feitiço das pedras)

E

Eppetocahi – feitiço que atinge os bebês

Ero – barata

Ette – cachorro; nome de subgrupo Kulina

H

Huaditahui – aquele que não gosta dos Kulina

Huaja – arara

Huima dori – fofoca (ou tradução literal: *huima*=história; *dori*=feitiço)

Huasiro – peixe piau

I

Issini – variedade de banana cultivadas pelos Kulina antes do contato (não identificada pela pesquisadora)

J

Jadsire – briga

Jahua – patauí (palmeira, fruto); nome de subgrupo Kulina

Jarissi – batata-doce; nome de subgrupo Kulina

Jidsama – queixada

Jirahui – ruim (masculino)

Jomo – macaco-preto; nome de subgrupo Kulina

M

Maccape – sucuri; cobras que vivem na água

Madija – autodenominação dos Kulina; termo que acompanha nome dos subgrupos

Madijadeni – pessoas; pessoal

Maji – sol; ser não humano que habita o patamar superior e devora *tabari* (uma das almas) dos Kulina

Manaco – troca positiva ou negativa

Maro mequene – larva de buriti

Marinahua – pajé; xamã; relacionado ao ritual do *rami* e ao feitiço das folhas

Mittade – pedir ou comprar (relação que pode incluir o *manaco*); ouvir; escutar

N

Nacota – lagarta; larva de buriti

Nami bodi – patamar subterrâneo

Nara – palmeira-jaci; nome de subgrupo Kulina

Neppe – ovo

Noma – pedra de feitiço (ou feitiço) usada por pajés iniciantes

Nocco – olho

O

Ossara – variedade de banana cultivada pelos Kulina adquirida pós-contato

P

Ppanade – plantar; sepultar

Poho ppejene – caiçuma de macaxeira

Q

Quira – herói criador

Quiriro – variedade de cana-de açúcar cultivada pelos Kulina antes do contato

R

Rami – ritual; ser extra-humano; arbusto *psychotria viridis*

Ramino – companheiro do pajé (*marinahua*) no ritual do *rami*

Rihua rihua – feitiço que atinge os bebês

S

Ssabira – ariranha; nome de subgrupo Kulina

Seneniji – dançando

Sibore – tracajá

T

Tabari – almas; espíritos de uma pessoa; imagem refletida na água; sombra

Tamaco – herói criador

Tamine – liderança tradicional; pode ser traduzida também como tuxaua ou cacique.

Tedseme – cocar

Tocodso – jacaré-açu; nome de subgrupo Kulina

Tocorime – ritual; ser extra-humano; imagem; sombra

Tohuairo – pássaro inhambu; nome do *tocorime* que mora no *nami bodi* (patamar subterrâneo)

ANEXOS

ANEXOS

Anexo 01 – Levantamento populacional Aldeia Kulina – Juruapuca (Igarapé Grande).
13 de outubro de 1985 (BENTES e SANTOS 1985)

	Nome	Sexo	Idade
01	MARORA (Petrônio)	M	30
02	AMOESSE (Luiza)	F	30
03	Luziá (Luzia)	F	18
04	Equene (Rosineide)	F	16
05	Luzini (Alcina)	F	08
06	Dimondo (tabira)	M	04
07	Idirani (Zilma)	F	Julho/85
08	Equene (pai) (Juraci)	M	60
09	OMADA (Amadeu)	M	43
10	NOJE (Ercilia)	F	33
11	Jore (Batalha)	M	06
12	Makui (Francisco Setuba)	M	05
13	SAHUI (Salvador)	M	40
14	MAZIA (Iraci)	F	33
15	Comino (sebastiao)	M	22
16	Quina (Neide)	F	15
17	Ede (Nilza)	F	14
18	Odsona (Cleide)	F	09
19	Huamo (Maria Julia)	F	20
20	JINASSO (Zezinho)	M	24
21	CODSI (Nazare)	F	20
22	PEDRO (Jamamady) ²⁵⁵	M	24
23	SAHUI (Izete)	F	24

²⁵⁵ Registro de presença Jamamady (Deni) junto aos Kulina.

24	Maria Nilda	F	02
25	NAMIA (Salin)	M	30
26	SAMA (Joana)	F	28
27	Jabono (Cristina)	F	09
28	Jabore (Ana)	F	08
29	DSOHO (Joao)	M	30
30	MARIA (Maria)	F	29
31	Coni (Leandro)	M	13
32	Jaidsa (Marli)	F	12
33	Essema (Zeze)	M	10
34	Denise	F	06
35	Jaidsa (Joaquina) nome igual ao da mãe	F	50
36	Sajini (Zé)	M	22
37	BOANA (João)	M	24
38	SOCOJA (Socorro)	F	20
39	Daho (Francisco)	M	04
40	MOHERI TAVERA (José Tavera)	M	28
41	RARI (Alzira)	F	28
42	Teneja (Alfredo)	M	12
43	Mihoto (Milton)	M	18
44	RAIMON (Raimundo Alexandre)	M	50
45	NOMIJA (Rita)	F	48
46	Jaona (Humberto)	M	23
47	Nori (Marinete)	F	24
48	Huainan (Leticia)	F	25
49	Poraino (neto dele)	M	08
50	Arobe (Chiquinho)	M	26
51	Marohui (Arlete)	F	25
52	Andiru	M	09
53	Dsina (Dina)	F	12

54	Orojodi	F	06
55	JETENO (Valdeci)	M	24
56	CARORI (Joaquina)	F	20
57	Seton (Lino)	M	05
58	QUIDSI (Rufino)	M	22
59	SAHUI (Maria)	F	15
60	OCAIDO (Zé)	M	28
61	SITERI (Madalena)	F	26
62	Dimundo (Puinana)	M	10
63	Sapo (Graça)	F	05
64	Issahui (Edna)	F	16
65	Menino	M	Julho/85
66	DAMI (Manoel)	M	
67	SOJOMA (Alzira)	F	30
68	Sararai (Nazinha)	F	10
69	Luizinho	M	03
70	Quino (Francisca)	F	19
71	Siriho	F	Fevereiro/85
72	COERO (Edmilson)	M	23
73	VERA (Maria)	F	22
74	Pijica (Alzira)	F	10
75	Pido (Ze)	M	08
76	Ocassera (Luzinete)	F	04
77	AMERAHO	M	25
78	JACAJANI (Margarida)	F	24
79	Abarai	M	03
80	EDMUNDO (chefe)	M	53
81	SIMAHE (Júlia)	F	40

82	Jodsino (Joazinho)	M	16
83	Assico (Joana)	F	10
84	Suanan (Cirene)	F	06
85	Huaido (Patrícia)	F	06
86	Susuí (Nonato)	M	10
87	ADOLFO Samuel	M	55
88	DSIHUINI (Zeneide)	F	49
89	Mazunina	F	16
90	Ilson	M	07
91	Maria Aurita	F	05
92	SIDI (Neuza)	F	55
93	Huenija (Nerima)	F	15
94	Rainon (Aimore)	M	08
95	Aroqui (Alcool)	M	07
96	DAORA (Joao)	M	28
97	NOMIJA (Tereza)	F	30
98	Anari (Rosilda)	F	12
99	Siara	M	64
100	Codsa (Rita)	F	65
101	Mape (Carioca)	M	18
102	DEQUE (viúva) Antonia	F	50
103	Lariano	M	13
104	Suzana	F	07
105	Jose Alfredo	M	07
106	Alzira	F	06
107	CAMAIDSO (Antonio)	M	55
108	ARIBORA (Nazinha)	F	55
109	Poamana (Ozório)	M	20
110	Huacossa (Alice)	F	09
111	Huenijan (Cidronia)	F	13

112	CONARINI (Zeca)	M	33
113	ANAIN (Maria Santa)	F	26
114	Joni	F	18
115	Soe (Francisca)	F	04
116	Boconi (Marivalda)	F	03
117	Menino	M	Setembro/85
118	COBI (Otávio)	M	35
119	JESSENO (Mariana)	F	34
120	Apija (Rosa)	F	12
121	Jeten (Simone)	F	08
122	PIMA (Luizinho)	M	34
123	DSEPPA (Zefa)	F	25
124	Sidae (Chiquinha)	F	04
125	NAJORA (Chico Velho)	M	45
126	JOJAMA (Nazaré)	F	45
127	Amahuadse (Mariazinha)	F	11
128	Corari (Paulo)	M	09
129	COSSARO (Pedro)	M	20
130	JORIA (Neuza)	F	23
131	Omada (Almir)	M	06
132	Dimondo (Aquiridso)	M	07
133	Toria (Luiz)	M	70
134	QUIAMA (Raimunda) viúva	F	40
135	Ique (Aizio)	M	12
136	Mossa (Zuiside)	F	04
137	MISSO (Adamor)	M	23
138	HUANAI (Conceição)	F	23
139	Jesso	M	03
140	Rufino	M	05
141	Abozao (Nadir)	F	20.10.85

142	JODSO (Antonio)	M	30
143	HUASSIDA (Maria Rosa)	F	30
144	Simao	M	13
145	Quero (deusa)	F	08
146	Joria (Maria Julia)	F	06
147	Massadim (Valdeci)	M	05
148	Teca (Jodsidsi)	F	Mai/1985
149	JONI (Alcides) viúvo	M	45

Observações da equipe indigenista sobre deslocamentos das famílias:

- família que viajou para Eirunepé para buscar parentes, mas pretende voltar à aldeia Juruapuca. Em março de 1986: Namia (25) e Sama (26).
- famílias que foram para a aldeia Vai-quem-quer, mas voltarão a aldeia Juruapuca: Boana (37) e Socoja (38); Dami (66) e Sojama (67); e Quino (70).
- famílias que foram para a aldeia Juanico (localizada no rio Juruá), mas voltarão a aldeia Juruapuca: Ramon (44) e Nomija (45); Jeteno (55) e Carori (56); Ocaido (60) e Siteri (61); Coero (72) e Vera (73); Pima (122) e Dseppa (123); Najora (125) e Jojama (126); Cossaro (129) e Joria (130); Jodsino (82)²⁵⁶; e Sidi (92).
- famílias que foram para o igarapé da Macaca (aldeia Cumaru), mas voltam: Quidsi (58) e Sahui (59).
- família viajou para Caruari para rever parentes, mas volta no mês de maio de 1986: Adolfo (87) e Dsihuini (88); e Quiama (134).
- a família de Deque (102) subiu o rio Juruá, possivelmente para Caruari, mas pretende voltar para morar na aldeia Juruapuca.
- a família de Jodso (142) e Huassida (143) foi para a aldeia Vai-quem-quer²⁵⁷.

²⁵⁶ Na época Jodsino não era casado.

²⁵⁷ O relatório não informa se essa família voltará para a aldeia Juruapuca.

Anexo 02 – Pessoas que moravam a Aldeia Juruapuca – Julho 1989 (BENTES e SANTOS 1989)

	NOME	IDADE	SEXO
01	NAMIA	37	M
02	SAMA	32	F
03	Jabono	15	F
04	Jabora	12	F
05	Otacílio	01	M
06	PIMA	31	M
07	DSEPPA	25	F
08	Sidai	08	F
09	Biquiro	04	F
10	Ahuano	01	M
11	NAJORA (Chico Velho)	62	M
12	ROJAMA	63	F
13	Mahuani	17	F
14	Corari	16	M
15	Acrizio (Aquiridso)	14	M
16	DSOHO	43	M
17	MARIA	42	F
18	Coni	18	M
19	Jaisa	16	F
20	Essema	12	F
21	Denidsa	09	F
22	Idsa	05	F
23	NAJORA (PETRONIO)	41	M
24	AMOHUESSE	41	F
25	Rodsia	21	F
26	Equene	15	M
27	Rodsini	13	F
28	Moro	07	F
29	Sino	06	F

30	Menino	01	M
31	EQUENE (pai)	72	M
32	DAHORA	33	M
33	NOMIJA	36	F34
34	Anari	17	F
35	CODIDSA (mae dele)	78	F
36	SSEARA (pai dela)	77	M
37	QUIAMA (viúva)	41	F
38	Qquidsari	19	M
39	Baradi	15	M
40	Ique	12	M
41	Massa	10	F

Pessoas que saíram do Juruapuca para o Macaco – Aldeia Cumaru 1989 (BENTES e SANTOS 1989)

	NOME	IDADE	SEXO
1	COBI	37	M
2	JESSECO	36	F
3	Apija	19	F
4	Ppete	12	F
5	CAMAIDSO	69	M
6	AJIBORA	68	F
7	Pohuamahua	22	M
8	Sodoia	18	F
9	Arissa	13	F
10	AHUI	28	M
11	JACARANI	27	F
12	Abarahi	09	M
13	Mamaisso	05	F

14	Massapisse	01	M
15	MOHUERI	40	M
16	RARI	39	F
17	Tinija	19	M
18	NOJE	47	F
19	ANTONIO (cariu)	39	M
20	Jore	12	M
21	Maccohui	10	M
22	SSAHUI	24	F
23	Maria	05	F
24	Menino	01	M
25	COMARINI	42	M
26	ANAI	31	F
27	JONI	28	F
28	Ssahue	12	F
29	Jadahui	06	M
30	Boconi	09	F
31	Ara	02	F
32	JOSÉ FELIPE (<i>carihua</i>)	57	M
33	JANANI	37	F
34	Ocohi	11	F
35	Edgar	07	M
36	MISSE	28	M
37	HUANAHI	30	F
38	Joppino	15	M
39	Jesso	12	M
40	Boconi	04	F
41	Dsahuarica	01	M
42	QUINA (viúva)	60	F

43	Iponi	17	F
44	Maria	28	F
45	Birico	12	F
46	Menina	04	F
47	JOSE RIBAMAR (<i>carihua</i>)	27	M
48	Sina	26	F
49	Solivan	07	M
50	Quite	05	F

Anexo 03 – Pessoas que saíram do Juruapuca para o Eré – Aldeia Matatibem (BENTES e SANTOS 1989)

	NOME	IDADE	SEXO
1	EDMUNDO (chefe)	53	M
2	SIMAI	41	F
3	Assico	17	F
4	Huaido	13	F
5	Dsihuini	12	F
6	Huadsorini	05	F
7	JODSINO	25	M
8	ASSARINA	22	F
9	Ibora	01	F
10	COSSARO	25	M
11	JORIA	28	F
12	Omada	12	M
13	Samoja	04	M
14	JORE	29	M
15	HUAMA	26	F
16	Dsina	03	F
17	Menino	01	M
18	Huatenoma (irmão)	24	M
19	Birico (Maria <i>bedeni</i>)	12	F

Anexo 04 – Levantamento das famílias que sairão do Juruapuca para o rio Eré²⁵⁸
(BENTES e SANTOS 1990)

Nome	Sexo	Nome	Sexo
1. NAMIA	M	28 JODSINO	M
2. SAMA	F	29 ASSARINA (gestante)	F
3. Jabono	F	30 Ibora	F
4. Jabora	F		
5. Aquima	M	31 DIMODO	M
		32 SIMAI	F
6 PIMA	M	33 Assico	F
7 DSEPPA	F	34 Dsihuini	F
8 Sidae	F	35 Huaido	F
9 Biquiro	F	36 Huadsorini	F
10 Ahuano	M		
		37 DAHORA	M
11 CHICO VELHO	M	38 NOMIJA	F
12 ROJAMA	F	39 Anari	F
13 Mahuani	F	40 SSIARA	M
14 Corari	M	41 CODIDSA	F
15 Acrizio	M		
16 Omada	M	42 QUIAMA(gestante)	F
		43 Qquidsari	M
17 COSSARO	M	44 Ique	M
18 JORIA	F	45 Baradi	M
19 Sonoja	F	46 Mossa	F
20 Dobibi	F		
		47 JORE	M
21 DSOHO	M	48 HUAMA	F

²⁵⁸ Atualmente moram na TI Kumaru:

Aldeia Mapiiranga: Pima (Rohuidsi), Sidae, Biquiro, Ahuano, Corari, Joni e Denidsa;

Aldeia Morada Nova: Comarini, Joni, Ssahue, jadahui, Bocori, Ara, Janani, Ocohi, Edgar, Cobi, Jesseco, Ppete e Sodoia; aldeia Beiradão: Misso e Huanahia;

Aldeia Pau-Pixuna: Jesso, e Huassida;

Aldeia Campina: Rari, Tinija, e Mihoto;

Aldeia Lago Preto: Noje, Ssahui, e Maccohui;

Aldeia Marupá: Dsoho, Maria, Coni, Essema e Idsa.

Aldeia Matatibem (rio Ere): Cossaro. Aldeia Gaviãozinho: Daora, Nomija e Anari. Aldeia Terra Nova (TI Deni): Apija. Cidade de Juruá: Ribamar, Sina, Solivan e Leda. Cidade de Tefé: Dsahuarica.

22	MARIA (gestante)	F	49	Huacoro	F
23	Coni	M	50	Nodia	M
24	Jajdsa	F			
25	Essema	F	51	HUATENOMA	M
26	Denidsa	F	52	DSINA (gestante)	F
			53	QUINA	F
			54	Iponi	F
			55	Maria	F
			56	Birido	F
			57	Biquia	F



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO-FUNAI
COORDENAÇÃO REGIONAL DO ALTO SOLIMÕES-CRAS
COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL DE CARAUARI-AM

Memo: Nº009/2016/CTL/CARAUARI

Carauari-AM, 28 de Março de 2016.

À: Coordenadora Regional do Alto Solimões
Senhora Mislene Metchacuna Martins Mendes

Assunto: Reiterando Memo nº 028/CTL-Carauari/2015



Senhora Coordenadora,

Vimos reiterar a V.S.^a, o Memo nº 028 da CTL/Carauari-AM, de Juruá-AM de 25 de Junho de 2015, onde os indígenas Madija Kulina fazem denuncia do não índio **CHICO PAJÉ**, conhecido na cidade de Juruá-AM, por pessoas idôneas como "Chiquito", **FRANCISCO ALVES DE OLIVEIRA FILHO**. Esse individuo tem um RANI, com o nome de **ZUPIRRÊ FRANCISCO MADUJA KULINA**, onde o mesmo tirou 2º VIA dos seus documentos.

Senhora Coordenadora, solicitamos a V.S.^a que seja encaminhado a Ouvidoria da FUNAI/Brasília, para que sejam tomadas as medidas cabíveis.

Atenciosamente,

FUNAI
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
COORDENAÇÃO REGIONAL DO ALTO SOLIMÕES
Carlos Henrique Nantes
Coordenador da CTL Carauari
Port Nº 1749/PRES de 23/12/2014



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO-FUNAI
COORDENAÇÃO REGIONAL DO ALTO SOLIMÕES-CRAS
COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL DE CARAUARI-AM



Memo: Nº043/2016/CTL/CARAUARI

Carauari-AM, 23 de setembro de 2016.

A: Chefe da Divisão Técnica - DIT

Senhora Maria Dorotéia Cabral Fernandes

Assunto: Informação

Senhora Chefe,

Em resposta ao MEMO Nº 157/2016/DIT/CR-AS/FUNAI, Tabatinga-AM, 20 de Setembro de 2016. Informamos a V.S.^a que a Igreja Presbiteriana Água da Vida, construída na aldeia Pau Pixuna está totalmente ilegal, pois até a presente data a CTL de Carauari-AM não recebeu nenhum documento do pastor Jhonatas Kim. Segundo as informações dos indígenas Madija Kulina, a autorização partiu de Tefé-AM. Segue em anexo copia do Memo: Nº029/CTL-Carauari/15, Juruá-AM, 25 de junho de 2015.

Senhora Chefe, solicitamos a V.S.^a, que seja encaminhado a Polícia Federal de Tefé-AM, para que seja tomadas as medidas cabíveis.

Atenciosamente,

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
Coordenação Regional do Alto Solimões
.....
Carlos Henrique Nantes
Coordenador da CTL Carauari
Port Nº 1749/PPES de 23/12/2011

