

“Owa, manako... tia, manako”

O mal-entendido e a troca no universo madiha



Aline Alcande Balestra

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**“Owa, manako... tia, manako”
O mal-entendido e a troca no universo madiha**

**Tese de doutorado apresentada ao
Departamento de Antropologia da
Universidade de Brasília como
requisito parcial para a obtenção do
título de doutora.**

**Orientador: Dr. Luis Abraham Cayón
Durán**

Aline Alcarde Balestra

**Brasília
2018**

Aline Alcarde Balestra

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de doutora.

Banca examinadora:

Dr. Luis Abraham Cayón Durán – Orientador

Dra. Lori Altmann – Avaliadora externa

Dra. Karenina Vieira Andrade – Avaliadora externa

Dr. José Antonio Vieira Pimenta – Avaliador interno

Dr. Henyo Trindade Barretto Filho – Suplente

**Brasília,
Fevereiro de 2018**

Aos Madiha, em troca de fruto de buriti
(Madihadeniza, marô manakô)

Aos meus pais

À amplitude da vida.

Agradecimentos

Agradeço meus pais, Claudia e Carlos Balestra, pelo apoio fundamental que sempre ofertaram em minhas escolhas profissionais e de vida. Além de serem um exemplo para mim, sempre me ajudaram para que eu concretizasse meus objetivos. Agradeço ao meu irmão Filipe e à minha cunhada Marília por toda atenção e cuidado, mesmo achando que era muita loucura a pesquisa que eu decidi realizar. Agradeço à minha irmã Marina e à minha sobrinha Rafaella, pela presença. A Rafaella, especialmente, trouxe, com sua chegada a este mundo, muita alegria e aprendizagem para mim, que voltei a morar em Agudos depois de tantos anos fora.

Ao Evandro Amaral, agradeço pela parceria inigualável. Sou grata por toda a compreensão com o momento de escrita e concentração exigido na elaboração da tese. Mais do que compreender, presenteou-me com seu carinhoso apoio. Agradeço por admirar e me incentivar em meu trabalho. Pelas caminhadas nos fins de tarde e na vida.

Agradeço ao meu avô João (*in memoriam*) que foi uma inspiração para mim em sua relação com a vida no meio rural e com o conhecimento. Por também ter me ajudado na escolha de materiais para o campo e de objetos para trocar com os índios.

Agradeço ao meu orientador, Luis Cayón, por acompanhar minha trajetória acadêmica desde o mestrado. Por sempre ter sido um leitor atento de meus textos, ajudando-me a encontrar caminhos. Agradeço por todas as conexões que me ajudou a realizar, pela confiança, pela dedicação e pelos ensinamentos teóricos e práticos relacionados à etnologia e à etnografia.

Sou profundamente grata aos Madiha por terem buscado me ensinar o que julgaram fundamental para que eu estabelecesse uma boa convivência com eles e com seu universo. Espero aprender cada vez mais. Agradeço também por se esforçarem em me contar sobre seu mundo, por me contarem histórias e compartilharem momentos de alegria e de tristeza. Estar com eles foi certamente uma experiência transformadora em minha vida.

Agradeço à Lori Altmann pela disponibilidade e por ter me ajudado, ainda no mestrado, no acesso a textos e informações sobre os Madiha. Obrigada também pela inspiração na reflexão a respeito do *manakô* e por ter aceitado compor a banca avaliadora da presente tese. Agradeço também à profa. Karenina Andrade e

ao prof. José Pimenta por aceitarem compor a banca avaliadora deste trabalho. Ao José Pimenta, igualmente sou grata pela disponibilidade em me ajudar no acesso a textos e informações sobre a macrorregião de estudo. Por fim, agradeço a esses(as) três professores(as) que compuseram a banca da tese pelos valiosos comentários que realizaram a este trabalho.

Sou grata também às professoras Alcida Ramos e Patrícia Rodrigues pelas atentas leituras que realizaram de meu projeto de qualificação.

Agradeço ao prof. John Monteiro (*in memoriam*) pelo incentivo e por sua generosidade.

No Acre, agradeço à Malu Ochoa, à Valéria, ao Daniel Belik, à Maria Emília Coelho, à Manu, à Hilda e ao Heleno por todo apoio e amizade que me ofereceram. Agradeço também ao pessoal do CIMI (Rosa, Lindomar e Rodrigo); ao Wladimir Sena Araújo; ao Paulo Ferreira; à Ivanise Rodrigues e à Luana Almeida da Funai-Alto Purus pelos auxílios e informações que me concederam.

Sou grata à Miranda Zoppi, ao Felipe Cerqueira, à Ivanise Rodrigues, ao Pedro Soneghetti (MPU-AM) e ao Rodrigo Domingues (do CIMI) pela interlocução e diálogo a respeito dos Madiha ou da região do Alto Purus.

Em Rio Branco, agradeço ao pessoal do grupo de estudo e pesquisa do Aflora-UFAC, coordenado pela profa. Mariana Pantoja, que realizou importantes comentários às reflexões que realizei logo após minha saída de campo.

Meu colega de doutorado Eduardo di Deus ajudou-me com contatos iniciais e dicas sobre o Acre e, por isso, sou grata a ele. Agradeço também aos colegas Jose Arenas, Fabiano Bechelany, Lediane Felzke, Izabel Ibiapina, Ricardo Neves, Marco lusten, Rodrigo Chaves e Valdimiro Jamamadi pelo diálogo.

Minhas amigas e amigos foram de fundamental importância ao longo de todo o processo de pesquisa e escrita da tese, ajudando-me de inúmeras formas. Agradeço à Emanuele Longrova e ao Gilberto, Amanda Carvalho, Juliana Damante, Marina Delázari, Gabriela Mieli, Rafaela Chacon, Rafinha e Vanessa, Guaraciara Loterio, Dalton Fazanaro, Carol Parreiras, Désirée Fadel e Pedro, Daniela Lima e Raoni, Potyguara Alencar, Fernanda Pinto, Rafael Pereira e Cintia, Julia Sakamoto e Bruner Nunes, Chirley Mendes, Carolina Perini e Stella Paterniani.

Agradeço também às minhas tias Cristina, Flávia, Gláucia e Mônica pelo apoio que sempre me concederam. Também aos meus primos Márcia, Marcos, Camila e Gustavo e a toda minha família. Agradeço igualmente à família Amaral e ao Restaurante Varanda.

Sou grata à Patrícia Maronezi por todo apoio que me prestou neste percurso.

Agradeço, por fim, à oportunidade que tive de realizar a pesquisa que embasa esta tese e também de escrever seus resultados. Esse percurso foi apoiado estruturalmente pelo Departamento de Antropologia da UnB, pela bolsa que me foi concedida, financiada pelo CNPq e pela Capes. Agradeço também ao Ciência em Mapas pelo auxílio cartográfico e à Samara Lima pela ajuda com a formatação.

Tudo que você tem não é seu
Tudo que você guardar
Não lhe pertence nem nunca lhe
pertencerá

Tudo que você tem não é seu
Tudo que você guardar
Pertence ao tempo que tudo
transformará

Só é seu aquilo que você dá

Lampirônicos

Resumo

A presente tese discute o modo pelo qual o povo indígena Madiha (Kulina), habitante da Terra Indígena Alto Rio Purus no Sudoeste Amazônico (Acre/Brasil), compreende e vivencia as relações de troca – “*manakô*”. Com tal propósito, são analisadas situações de troca cotidianas e também rituais, a partir das quais se tornam perceptíveis características particulares de suas relações de reciprocidade, como por exemplo, a importância de se expor os termos do que está sendo intercambiado; a preferência pela troca direta; e a vinculação entre a noção de posse e de distribuição. Assim, a investigação empreendida com respeito às relações de troca permite refletirmos sobre um contexto maior de compreensão da vida madiha e dos mal-entendidos que existem nas relações interétnicas que são estabelecidas entre esse povo indígena, os não índios (*Karia*) e os Kaxinawá, seus vizinhos.

Palavras-chaves:

Kulina – Madiha - Troca – Mal-entendido – Relações interétnicas – Acre – Purus

Abstract

The present thesis discusses the way in which the indigenous people Madiha (Kulina), inhabitant of the Alto Rio Purus Indigenous Land in the Amazon Southwest (Acre/Brazil), understand and experience the exchange relationships – “*manakô*”. To this end, daily and ritual exchange situations are analyzed, from which particular characteristics of their reciprocal relations become apparent, such as the importance of exposing the terms of what is being exchanged; the preference for direct exchange; and the link between the notion of ownership and distribution. Thus, the research undertaken with respect to exchange relations allows us to reflect on a larger context of understanding of madiha life and the misunderstandings that exist in the interethnic relations that are established among these indigenous people, the non-Indians (*Karia*) and the Kaxinawá, their neighbors.

Keywords:

Kulina – Madiha - Exchange – Misunderstanding – Interethnic relations - Acre - Purus

Nota sobre a grafia da língua indígena

No presente trabalho, ao redigir na língua kulina, optei por seguir a grafia proposta por Dienst (2014). As palavras kulina são, normalmente, acentuadas tonicamente na última sílaba, sendo oxítonas. Há alguns casos, como, por exemplo, o de alguns ditongos que ganham acento na primeira das vogais: *ahói* (arroz), *papéó* (papel). A tabela a seguir apresenta a lista de fonemas da língua kulina e a sua correspondente pronúncia em uma palavra de língua de origem europeia. Para mais detalhes, conferir Dienst (2014, p. 16) e também Tiss (2004, p. 34-35). Por fim, gostaria de destacar que tomei a liberdade de acentuar oxítonas que não tinham o acento final em som aberto com suas respectivas acentuações correspondentes na língua portuguesa. Estes são os casos, para citar dois exemplos, de “*marô*” (fruto de buriti), “*Sikimã*” (nome próprio).

Fonema	Exemplo
a	abano
e	maré
i	subi
o	moça
p	pássaro
ph	Panne (alemão)
b	barco
t	tatu
th	gut (alemão)
d	dono
k	couro
kh	come (inglês)
m	mato
n	neto
r	ouro
s	soda
sh	-
z	zebu
h	hand
w	wonder (inglês)

Lista de mapas, figuras e fotos

Mapa 1: Terra Indígena Alto Rio Purus.....	23
Mapa 2: Rios Purus, Juruá e seus principais afluentes.....	50
Mapa 3: Localização das Terras Indígenas kulina	54
Mapa 4: Aldeias kulina no Alto Purus (década de 1980)	77
Mapa 5: Mapa das aldeias de Santa Rosa do Purus-AC (2015).....	79
Figura 1: A família arawá.....	53
Figura 2: Terras Indígenas habitadas pelos Kulina.....	54
Figura 3: Croqui da aldeia Maronawa	82
Foto 1: Casa da família de Kaina e Déo, com escola de Maronawa ao fundo	86
Foto 2: Casas kulina de Maronawa dispostas paralelamente em frente ao Rio Purus	86
Foto 3: Mulheres e crianças prensando massa de mandioca no feitio de farinha	88
Foto 4: : <i>Tamine</i> Waki conversando com seus netos na varanda da casa de sua filha Sonoha.....	88
Foto 5: Reunião entre a comunidade kulina de Maronawa, a Funai de Santa Rosa, os dois professores kaxinawá e a antropóloga	129
Foto 6: Participantes da reunião, no terreiro do <i>tamine</i> Waki.....	129
Foto 7: Ida a Santa Rosa do Purus. Waki e um técnico de instalação do orelhão da aldeia sentam-se à frente da canoa	131
Foto 8: Família de Iriki, filha de Waki, quer ser fotografada no aeroporto de Santa Rosa.....	131
Foto 9: Waki, com seu chapéu, senta-se de frente para o Purus e observa seu movimento.....	170
Foto 10: Enio e Waki dançam no ritual Koiza	170
Foto 11: Ronida, filha de Zoáo, fia algodão	172
Foto 12: Na <i>itome</i> , mulher tenta pegar <i>tozepetahi</i>	172
Foto 13: Mulheres fazem <i>shapotô</i> na casa de Kaina	206

Foto 14: Tapiris dos Madiha na margem do Purus em frente ao porto de Santa Rosa do Purus	206
Foto 15: Homens do pessoal de Bodo saem para caçada coletiva.....	208
Foto 16: Mariha, seus filhos e sua sogra Weshe pegando cana em Vista Alegre	208
Foto 17: Mulheres e moças dançam e cantam com Azaba no terreiro de Bodo.....	210
Foto 18: : Azaba apalpa barriga de criança antes de sugar o <i>dori</i> , no terreiro de Domingos.....	210
Foto 19: Brincadeira com <i>mahonana</i> (cana-de-açúcar).....	246
Foto 20: Iriki com seu <i>nonô</i> (neném) está pintada para o ritual Koiza	246
Foto 21: Homens vomitam caiçuma no ritual Koiza	248
Foto 22: Amô e Nomaha dançam antes de bater em homens no ritual Kokoshi	248

Índice

Introdução.....	16
<i>Hawi: chegar aos Madiha</i>	16
<i>Pesquisa</i>	24
<i>Apresentação dos capítulos.....</i>	34
Capítulo 1.	
Os Madiha, seu contexto histórico e regional	39
<i>Madihadeni</i>	39
<i>Os Arawá na história dos rios Purus e Juruá.....</i>	49
<i>Colonização seringalista e caucheira.....</i>	57
<i>Correrias e amansamentos</i>	67
<i>Os Madiha no Alto Purus</i>	73
Capítulo 2.	
O mal-entendido	91
<i>“Os Kulina do CIMI” e “a Funai dos Kaxinawá”</i>	96
<i>Alter-ego.....</i>	113
<i>O cômodo discurso do isolamento</i>	123
Capítulo 3.	
Aprender a trocar.....	134
<i>Primeiras impressões.....</i>	140
<i>Trocando com os Madiha</i>	155
<i>“Aprender a viver, aprender a trocar”</i>	163
Capítulo 4.	
Manakô.....	175
<i>A troca e o “cuidado” na aldeia.....</i>	181
<i>Mahonana pashade: visitando Vista Alegre</i>	196

Capítulo 5.	
Consumir o abundante	213
<i>Doshe'e</i>	214
<i>Koiza e Kokoshi</i>	233
<i>A fartura como questão</i>	243
Considerações finais.	
A troca mal-entendida	251
Bibliografia.....	260
Glossário.....	276
Anexo.....	280

Introdução

Introdução

Caminante, son tus huellas
el camino y nada más
Caminante, no hay camino
se hace camino al andar

Antonio Machado

***Hawi*: chegar aos Madiha**

Hawi é a palavra que os Madiha utilizam para dizer “caminho”. Existir ou não um caminho até determinado lugar é algo muito importante a ser avaliado, de acordo com pessoas desse povo indígena. Os caminhos, para além de algo estritamente “físico”, indicam uma possibilidade de conexão entre coisas e lugares distintos, ligados por eles. Os *hawi*, portanto, devem ser percorridos e sempre cuidados e lembrados a fim de que sejam sempre caminhos; eles estão constantemente em construção.

A tese que se apresenta resulta de um caminho percorrido que conectou a pesquisadora a pessoas do povo indígena madiha. Esta conexão é certamente limitada, devido às barreiras linguísticas e socioculturais existentes. Entretanto, do desenvolvimento de um trabalho etnográfico participam tanto as diferenças socioculturais como as possibilidades de um contato que é, ao mesmo tempo, intersubjetivo e referente à produção de conhecimento. A etnografia aproxima, assim, o pesquisador de seus interlocutores de pesquisa e, nesse sentido, o presente trabalho se refere a uma aproximação que estabeleci com o universo madiha. A etnografia na qual se baseia a investigação desenvolvida teve como principais objetivos analisar o modo pelo qual os Madiha vivenciavam e compreendiam suas relações de reciprocidade, bem como noções de propriedade e consumo alimentar. Buscou-se, igualmente, compreender aspectos das relações interétnicas estabelecidas entre esse povo indígena, os Kaxinawá e os não índios que habitam a mesma região de estudo. Tanto os Madiha como os Kaxinawá a que se referem a presente pesquisa habitam a região do Alto Rio Purus, mais particularmente a Terra Indígena Alto Rio Purus que se localiza nos municípios de

Santa Rosa do Purus e Manoel Urbano, ambos no estado do Acre (ver mapa 1). Como será mostrado ao longo desta tese, existem mal-entendidos no desenvolvimento de relações sociais entre esses distintos grupos étnicos e a hipótese assumida neste estudo é a de que grande parte desses “equivocos” estão relacionados à adoção de distintos modos de compreensão das trocas por tais grupos. Assim, ao passo em que explora os mal-entendidos existentes, a tese apresenta também minha percepção sobre a forma madiha de vivência e compreensão das relações de troca.

A ideia inicial do desenvolvimento de uma pesquisa com os Madiha teve origem no mestrado em Antropologia Social, quando realizei um estudo sobre noções de tempo e história indígenas. Durante a procura que realizava naquele momento, fui me interessando gradativamente pelos Madiha, também conhecidos pelo etnônimo “Kulina”, grupo falante de língua pertencente à família arawá e que habita atualmente uma vasta região delimitada pelos rios principais Purus e Juruá no Sudoeste Amazônico – estados do Acre e Amazonas e também no Peru¹. Isso porque, naquela circunstância, objetivava desenvolver uma pesquisa etnográfica com um povo indígena, mas não sabia ainda com qual seria. Acabei optando por tentar realizá-la com os Kulina e não me lembro exatamente do conjunto de razões dessa escolha, mas alguns fatores principais foram considerados. Já havia lido a tese de Bonilla (2007) sobre os Paumari, falantes também de língua arawá, e considerado muito interessante o modo pelo qual este grupo concebia sua história, bem como a maneira pela qual entendiam questões referentes ao corpo. Considerei que os Kulina poderiam tratar de maneira semelhante algumas questões que haviam chamado minha atenção naquele momento, tanto pela ligação linguística presente entre este povo e os Paumari e também pela contiguidade territorial – visto que ambos habitam territórios próximos entre si (particularmente na parte média do interflúvio Juruá-Purus).

Além disso, notara que, na região dos rios Juruá e Purus, a mesma habitada pelos Kulina, existiam análises etnográficas produzidas por outros pesquisadores que apontavam para aspectos semelhantes nas formulações indígenas de historicidade. Nesses modos de concepção da história, diferentes povos indígenas dividiam sua narrativa histórica em “tempos” ou “eras” as quais relacionavam-se a diferentes momentos e constituições de suas socialidades (cf. Aquino; Iglesias,

¹ Na presente tese, utilizo tanto o etnônimo “Madiha” como o “Kulina” para fazer referência a pessoas desse grupo indígena ou ao povo em um sentido coletivo. No capítulo 1, voltarei a abordar esse assunto.

1994; Altmann, 2000; Maná Kaxinawá, 2002; Pimenta, 2002; Bonilla, 2007; Costa, 2007). Em seu trabalho, Altmann (2000) mostrara, por exemplo, que os Kulina dividiam sua história em duas eras — o *tempo dos antigos* e o *tempo atual* — e que esta partição do tempo era muito importante em diversas dimensões da vida social indígena.

Entretanto, dadas às limitações de tempo envolvidas em uma pesquisa de mestrado, acabei optando por realizar uma investigação de cunho bibliográfico, pois, caso me decidisse pela etnografia, teria apenas aproximadamente um mês para ir a campo – e, contando o percurso de chegada e de retorno às aldeias kulina, poderia permanecer por um tempo exíguo na aldeia. Considerei, então, que seria melhor postergar a pesquisa etnográfica para o doutorado e usar a oportunidade do mestrado para realizar um estudo bibliográfico que serviria como uma etapa de preparação para esta pesquisa atual. O estudo de concepções indígenas de tempo e história foi, portanto, o fio condutor da pesquisa que desenvolvi durante o mestrado. A análise empreendida, de cunho bibliográfico e regional, compreendeu as histórias de quatro grupos indígenas distintos: os Kulina (Arawá), os Kanamari (Katukina), os Paumari (Arawá) e os Kaxinawá (Pano). Todos eles habitam exclusiva ou majoritariamente a região dos rios Juruá e Purus no Sudoeste Amazônico. O objetivo central da pesquisa desenvolvida foi o de compreender e analisar comparativamente as concepções de tempo e história desses quatro grupos, bem como o de realizar uma leitura sobre a história da ocupação não indígena das bacias dos rios Purus e Juruá. Empreendi um trabalho de leitura e análise tanto dos registros históricos, de cronistas e viajantes, como dos estudos etnográficos, buscando perceber questões que perpassavam a região de uma maneira mais geral, aspectos semelhantes e divergentes que marcavam as histórias e socialidades dos grupos indígenas abordados, além de características importantes da história regional. Como resultado dessa investigação, mostrei que os diferentes “tempos” ou eras indígenas podem ser interpretados enquanto definidores de socialidades específicas. Cada um desses períodos históricos define um caráter ou modo particular de vida, que articula características referentes à territorialidade, morfologia social, laços de parentesco, relacionamento com os “outros”, conhecimentos adquiridos, padrão de habitação, corpo, pessoa e cultura material. Assim, o tipo específico de temporalidade indígena analisado apontou para histórias caracterizadas por um forte caráter de ruptura, incompatível com as ideias de cronologia e irreversibilidade que marcam outras noções de tempo.

Sequencialmente ao mestrado, iniciei o doutorado com um projeto que tinha como objetivo realizar uma pesquisa etnográfica com os Madiha, dedicando-se à compreensão de suas noções de tempo e história em continuidade à pesquisa anterior. Logo no começo das disciplinas do doutorado, entretanto, fui convidada pela Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação (CGID) da Fundação Nacional do Índio (Funai) para coordenar, na posição de colaboradora voluntária dessa instituição, um grupo de trabalho (GT) para estudos complementares destinado à identificação e delimitação da Terra Indígena Massekury-Kãmapa, localizada no município de Boca do Acre (AM) na região do Médio Purus. Nessa Terra Indígena (TI), residem duas comunidades indígenas, uma apurinã no local em que se situava o antigo seringal Cajueiro e outra jamamadi no ex-seringal Lourdes. Os Jamamadi constituem-se enquanto um grupo falante de língua pertencente à família linguística arawá sobre o qual existem escassos estudos antropológicos até o momento. Na verdade, como será exposto no capítulo 1, considera-se que o jamamadi e o kulina são variações dialetais de uma mesma língua, existindo, portanto, grande proximidade linguística e também cultural entre os povos falantes desses dialetos. Tendo em vista tal proximidade e igualmente as dificuldades de acesso que eu já havia percebido que precisaria enfrentar para chegar a uma aldeia kulina, resolvi aceitar o convite imaginando que poderia desenvolver a pesquisa de doutorado com o povo Jamamadi. Na minha perspectiva naquele momento, o fato de que eu fosse escrever um “Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação” para a Terra Indígena na qual habitavam pessoas jamamadi poderia ser uma moeda de troca para o desenvolvimento de uma pesquisa com as mesmas. De fato, eu sabia que não se tratava de algo garantido, mas resolvi arriscar tal possibilidade. Nos anos de 2013 e 2014, realizei três viagens a esse território indígena, sendo que duas delas aconteceram no âmbito dos estudos para sua identificação e delimitação e uma delas foi dedicada especificamente à pesquisa. Ainda que, na primeira viagem que realizei, tivesse consultado os Jamamadi da aldeia Massekury quanto à viabilidade de desenvolvimento de uma investigação de doutorado com eles e tivesse obtido aprovação para a mesma, posteriormente, a aceitação da pesquisa foi negada quando voltei sozinha a campo na segunda viagem. Isso porque existiu uma dissidência entre duas lideranças da aldeia quanto à crença de que realmente aquela terra seria demarcada. Um dos líderes (homem) desejava que eu realizasse a pesquisa e o outro, seu irmão, não. Havia uma enorme desconfiança em relação à Funai, à qual eu estava diretamente relacionada naquelas circunstâncias, e assim uma grande tensão em campo. Essa desconfiança

é plenamente justificada pela situação atual em que se encontram os Jamamadi e Apurinã naquele seu território, pois existe uma enorme pressão territorial por parte de fazendeiros na região que eram, muitas vezes, seus antigos patrões. Alia-se a isso o fato de que a Funai havia iniciado um processo de identificação e delimitação naquele local há aproximadamente 10 anos atrás o qual fora interrompido e apenas retomado com a instalação do GT que passei a coordenar em um contexto de limitações relacionado à falta de pessoal e recursos financeiros do órgão público. Tratava-se, portanto, de um contexto delicado.

Nessa segunda viagem que realizei à região de Boca do Acre e à aldeia Massekury, tendo obtido a negativa de realizar minha pesquisa nessa aldeia, fui à Terra Indígena Capana onde habitam outros indígenas jamamadi parentes daqueles da comunidade de Massekury. Essa TI fica a um dia completo de viagem subindo o rio Purus a partir da cidade de Boca do Acre em uma canoa de motor pequeno e quem me levou até lá foi o líder Valdimiro Jamamadi, o qual desejava que eu realizasse a pesquisa com seu povo. Permaneci na aldeia do igarapé Capana por aproximadamente 10 dias e, lá, a comunidade jamamadi concedeu autorização para que eu desenvolvesse minha pesquisa. Entretanto, ao voltar dessa viagem, considerei que seria muito arriscado e também conflituoso realizar a pesquisa de doutorado em um contexto de diferentes opiniões sobre a minha permanência, bem como ficar por bastante tempo em uma região repleta de conflitos entre índios e não índios e na qual os “proprietários de terra” sabiam que eu era a “coordenadora do GT”. Realizei ainda uma terceira viagem à Terra Indígena Massekury-Kãmapa com vistas a concluir os estudos de campo do Grupo de Trabalho para identificação e delimitação da mesma. Nela, o líder jamamadi que era anteriormente contra o desenvolvimento da pesquisa veio conversar comigo dizendo que ele havia mudado sua decisão e que eu poderia voltar à aldeia quando desejasse. De qualquer forma, considerei tal ambiente de aceitação e não aceitação muito instável apesar de certamente o compreender. Já havia realizado conversas sobre as escolhas de campo com meu orientador e decidido me encaminhar novamente aos Madiha. Tanto que, na sequência dessa última viagem a Boca do Acre (AM) em 2014, fui ministrar aulas no Curso de Formação de Professores Magistério Indígena do Acre com a intenção de encontrar uma ponte para chegar aos Madiha que não fosse por meio de uma “associação” com a Funai. Com tal colocação, não pretendo desvalorizar o trabalho e a importância que a Funai tem para a defesa e promoção dos direitos indígenas. Entretanto, é preciso observar a existência de discrepâncias entre os indígenas, fato para o qual, muitas vezes, o órgão indigenista federal não

consegue dedicar sua atenção em decorrência dos recursos humanos e financeiros precários com os quais precisa trabalhar. A partir de minha experiência com os Jamamadi e os Apurinã da região de Boca do Acre, fiquei mais alerta quanto às precauções que deveria tomar ao estabelecer um contato inicial com os Madiha. Isso em razão de que, na relação que os Jamamadi estabelecem com seus vizinhos Apurinã, os primeiros ocupam posição semelhante à ocupada pelos Madiha em relação aos seus vizinhos Kaxinawá. Em ambas as situações etnográficas, um dos povos indígenas da relação apresenta maior domínio da língua portuguesa e ocupa postos de trabalho na Funai, enquanto o outro tem menor domínio do português e não ocupa postos de trabalho no órgão indigenista. O primeiro tipo de posição é ocupado pelos Apurinã e pelos Kaxinawá, ao passo que o segundo é aquele dos Jamamadi e dos Madiha. Nesse sentido, tanto os Jamamadi como os Madiha nutrem profundas desconfianças com relação à Funai, a qual, aliás, está “associada” a seus “vizinhos incômodos”, os Apurinã e os Kaxinawá respectivamente. Esses tipos de contrastes em relacionamentos interétnicos de povos vizinhos não são de se estranhar, sendo, aliás, comumente observado em outros casos etnográficos (cf. p. ex. Ramos, 1980; Silverwood-Cope, 1990).

Embora antes de ter realizado pesquisa de campo com os Kulina, eu não soubesse qual era forma pela qual eles percebiam a Funai, estava “calejada” pela experiência com os Jamamadi e não desejei me aproximar dos Kulina inicialmente via Funai. Assim, enxerquei na proposta de lecionar no Curso de Formação de Professores em Magistério Indígena, realizado em Plácido de Castro (AC), outro tipo de possibilidade. Tal curso contou com a participação de grande variedade de etnias indígenas que habitam o estado do Acre, tendo sido organizado pela Secretaria de Educação e Esporte do governo estadual acreano. Ele foi realizado em duas partes com diferentes públicos: a primeira delas contava com professores indígenas originários de enorme variedade de povos (Manchineri, Shanenawa, Nawa, Jaminawa, Katukina Pano etc.), apesar de que a maioria dos professores fossem Kaxinawá; a segunda foi realizada exclusivamente com os povos Ashaninka e Kulina. Conforme me informaram, tal divisão se justificava por um aspecto linguístico, uma vez que esses dois últimos grupos não apresentavam grande domínio da língua portuguesa e, assim, a formação de seus professores seria realizada num segundo momento e com abordagem mais voltada para tal questão linguística. Assim, o curso foi realizado com o primeiro grupo de professores nos meses de julho a setembro e a segunda parte estava prevista para ter início em novembro. Dei aulas a uma turma de professores kaxinawá em um módulo que

durou duas semanas da primeira parte do curso. Certamente, teria sido interessante se eu tivesse a oportunidade de lecionar aos Madiha, mas, além de o curso destinado a eles ser em outros moldes, não demandando especificamente a consultoria de “antropólogos”, em novembro, eu já pretendia ter tido acesso a esse povo em sua própria Terra Indígena a fim de consultá-los sobre a possibilidade de realização de minha pesquisa. Felizmente, foi o que acabou por acontecer. Nesse curso, tive a oportunidade de conhecer muitos professores e professoras kaxinawá do Alto Purus bem como a Socorro, coordenadora pedagógica indígena da Secretaria Municipal de Educação de Santa Rosa do Purus; foram essas pessoas que me auxiliaram na ponte e contato inicial com os Madiha da TI Alto Rio Purus.

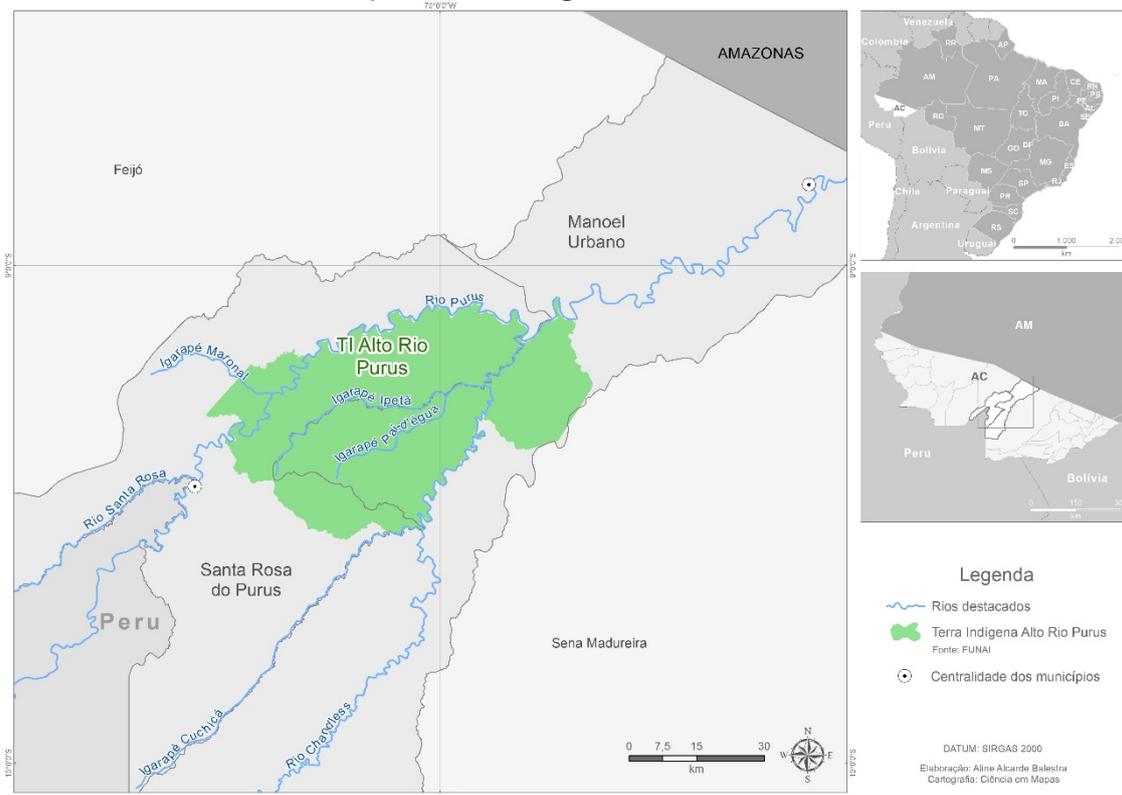
Em novembro de 2014, fui, portanto pela primeira vez à aldeia kulina Maronawa, que se situa na parte “mais alta” dessa Terra Indígena quando consideramos a orientação do próprio rio Purus que corta a referida TI e faz parte de seu limite noroeste. Antes disso, tinha tido a oportunidade de conhecer Raul Kulina, também dessa região, mas naquela época estava planejando a primeira viagem que realizaria ao local de habitação dos Jamamadi e, portanto não era possível combinar nada com ele. Conheci esse índio kulina em uma reunião entre o Governo do Acre, a Funai e os povos indígenas acreanos e do sul do Amazonas realizada em Rio Branco (AC) no ano de 2013. Nessa ocasião, como iria confirmar em outras posteriormente, pude observar a timidez dos Kulina e também dos Jamamadi em situações de encontros entre as lideranças indígenas e o Governo do Acre. Por sua vez, esse constitui-se em um dos temas que serão abordados na presente tese.

Os Kulina também não apresentam uma “associação” fortalecida por meio da qual se possa estabelecer um contato com pessoas desse povo, bem como são poucos os Kulina que conheci que possuem um celular com o qual se possa entrar em contato, e o mesmo só se faz possível quando não se encontram em suas aldeias e de modo bastante intermitente². Para além desses fatores, o domínio que exercem da língua portuguesa na região do rio Purus é limitado, o que dificulta qualquer contato a não ser aquele contextualizado que aconteça em suas próprias terras. O acesso mais fácil para se chegar às aldeias kulina da parte “mais alta” da Terra Indígena Alto Rio Purus se faz por meio da cidade de Santa Rosa do Purus, localizada na região de fronteira entre o Brasil e o Peru. A forma de chegada a essa

² Tenho notícias da existência de uma associação kulina que teria uma suposta sede no município de Manoel Urbano. Entretanto, os Madiha com os quais convivi não comentavam comigo sobre a mesma e soube, por um funcionário do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) da Igreja Católica, que ela tem um funcionamento limitado.

cidade pode ser realizada por meio fluvial ou aéreo: no primeiro caso, o percurso deve ser realizado a partir do município de Manoel Urbano subindo o rio Purus e demora-se aproximadamente 5 dias no trajeto realizado em barco/canoa e motor pequenos; no segundo caso, existem voos em aviões pequenos que saem por volta de três vezes por semana da cidade de Rio Branco (capital do Acre), a depender das condições climáticas. Santa Rosa do Purus constitui-se portanto em um município em situação de relativo isolamento em relação a outras cidades e regiões brasileiras. Conta com uma população total de 4.691 habitantes, sendo que 40,3% de seu contingente populacional habitam em ambiente urbano e os demais 59,7% na área rural (IBGE, 2010b).

Mapa 1: Terra Indígena Alto Rio Purus



Chegando à “terra kulina” – “*madiha kha zama*” na língua indígena – na companhia da equipe da Secretaria de Educação de Santa Rosa com a qual os Madiha já estavam acostumados, fui associada à posição de professora, fato que me trouxe algum conforto inicial e imagino que uma ligação mais positiva ao olhar madiha do que aquela representa pela Funai. Isso, entretanto, não quer dizer que tenha sido fácil meu processo de adaptação a um modo de vida completamente diferente daquele ao qual eu estava acostumada. Acredito que toda (o) etnóloga (o) em pesquisa de campo passe por processos relativamente semelhantes no que se refere ao choque cultural provocado pela necessária adaptação a modos de vida muito diversos aos seus anteriores. De qualquer forma, eu apenas sentiria os efeitos mais complexos de minha presença em campo na segunda viagem que realizei à aldeia Maronawa, situada nessa Terra Indígena. Na minha primeira viagem, permaneci em campo ao longo de 20 dias, realizei uma aproximação inicial ao universo madiha e obtive a aprovação dessa comunidade indígena para o desenvolvimento da pesquisa de doutorado. Ao retornar da aldeia à cidade de Santa Rosa, fui claramente informada por alguns índios kaxinawá e pela Funai local – composta por um funcionário não índio e outro kaxinawá – de que apenas poderia voltar à Terra Indígena após ter obtido a autorização formal para ingresso com fins de pesquisa, a ser concedida pela sede da Funai em Brasília.

Pesquisa

Obtive a autorização formal para ingresso na Terra Indígena Alto Purus após um longo e burocrático processo, em razão do qual, apenas retornei a campo no ano seguinte, em novembro de 2015. Nesse momento de meu doutorado, cheguei inclusive a considerar que eu novamente deveria abdicar de minha intenção de realizar minha pesquisa em uma aldeia indígena, dado os enormes entraves que tive que enfrentar para conseguir obter tal autorização. No decorrer da análise de meu minha solicitação para ingresso na TI, fui informada pela Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas da Presidência da Funai de que o processo para concessão de autorização para ingresso em TI havia sofrido alterações e que, então, eu deveria ter primeiramente a aprovação de meu projeto por um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) – exigência esta que ainda não foi atualizada na Instrução Normativa da Funai (IN n. 01/1995/PRES) que prevê os documentos necessários para autorização de ingresso na TI.

Para se ter aprovação ética de uma pesquisa envolvendo povos indígenas é necessário percorrer um longo, burocrático e cansativo processo. Isso em decorrência de dois fatores: o primeiro deles é o de que não basta ter aprovação por um CEP, é preciso posteriormente submeter o projeto também à análise da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) do Conselho Nacional de Saúde; o segundo fator é que o padrão de informações solicitadas por esses órgãos são inadequados para pesquisas na área das ciências humanas, sendo voltados para investigações na área de saúde. Felizmente, os Comitês de Ética vêm recentemente buscando inteirar-se das especificidades das pesquisas nas áreas de humanas. Mas o fato é o de que, independente de minhas opiniões, submeti minha proposta de pesquisa para análise desse sistema de avaliação ética e passei a elaborar e enviar todos os documentos que me foram solicitados. Eu não sabia que, ainda, o momento mais crucial desse processo estava por vir, pois, em seu decorrer, o CEP solicitou-me a “Autorização para Ingresso em Terra Indígena” que deveria ser concedida pela Funai. Instaurou-se assim um dilema já que, de um lado o CEP solicitava a autorização da Funai e, de outro, a Funai pedia a aprovação do CEP. Tratava-se de algo novo para o qual nenhum dos dois órgãos “davam o braço a torcer”: expus o problema para os dois lados e ambos continuaram afirmando que precisavam da autorização do outro para dar continuidade à análise de minha solicitação.

Mas, se o sistema CEP-CONEP para aprovação ética de pesquisa tinha sua solicitação amparada por regulamentação específica (Resolução n. 466/2012/CNS), o mesmo não se dava no caso da Funai que, como mencionei anteriormente, não previa a requisição de aprovação ética em pesquisa na sua IN n. 01/1995. Depois de muitos e-mails trocados e conversas realizadas, a Funai resolveu voltar atrás em sua solicitação e conceder sua “Autorização”. Faltava ainda que a Coordenação Regional do Alto Purus desse um atestado de ciência de meu projeto. Mesmo que o projeto já tivesse sido remetido a ela há muitos meses, foi preciso ainda esperar quase mais um mês para que essa coordenação emitisse ofício de ciência do projeto de pesquisa.

Após esse longo e cansativo processo obtive, finalmente, a “Autorização para Ingresso na TI” com a finalidade de dar prosseguimento à minha pesquisa nas aldeias kulina. A pesquisa de campo na qual se embasa a presente tese contou com três viagens realizadas à TI Alto Purus, a primeira em 2014, a segunda em 2015/2016 e a terceira em 2016 totalizando 6 meses de permanência nas aldeias. Nessa Terra Indígena, passei a residir na aldeia Maronawa e, a partir dela, realizei

viagens a outras aldeias madiha na companhia de meus anfitriões e a convite dos mesmos. O acesso a essa aldeia é feito pelo rio Purus a partir de um do porto de Santa Rosa do Purus o qual, se for realizado em uma canoa com motor pequeno, leva entre 6 a 7 horas descendo o rio. A escolha de Maronawa como “centro” do campo empreendido esteve relacionada a meus objetivos iniciais de pesquisa. Tal aldeia é uma das mais antigas do Purus brasileiro e os principais dados etnográficos disponíveis produzidos no passado (década de 1980) são referentes a ela. Meu projeto de doutorado tinha como principal pretensão analisar os modos kulina de concepção da história e do tempo e, além de considerar as noções indígenas, objetivava realizar comparações entre o passado e o presente da aldeia Maronawa a partir de uma perspectiva cronológica. Nesse sentido, fixar-me nessa comunidade constituía-se enquanto um aspecto importante de meu projeto inicial.

Para além do período nas comunidades kulina, o campo que fundamenta este trabalho desenvolveu-se em Santa Rosa do Purus, em Rio Branco, e em outras cidades desse estado para as quais realizei viagens mais curtas a partir das quais pude formular minha compreensão da situação regional na qual se insere o povo indígena Madiha. Além das passagens que realizei por Rio Branco nos meus percursos de ida e volta à TI Alto Purus, também residi nessa cidade durante um período de seis meses, entre dezembro/2014 e junho/2015. Na capital do estado acreano, pude participar de reuniões ocorridas no âmbito do circuito indigenista local bem como realizar conversas e entrevistas com pessoas que há bastante tempo vêm trabalhando com os povos indígenas desse estado. Essa percepção do cenário indigenista local foi importante para a reflexão desenvolvida no presente trabalho acerca do posicionamento dos Kulina nesse contexto. Em Rio Branco, também tive a oportunidade de realizar consultas ao arquivo do Conselho Indigenista Missionário (CIML), o qual conta com importante acervo referente ao trabalho desenvolvido por missionários desse órgão (ou parceiros do mesmo) durante os anos 1980 e 1990. A partir de Rio Branco, realizei uma curta viagem à cidade de Manoel Urbano e a Sena Madureira, ambas frequentadas pelos Kulina da TI Alto Rio Purus, onde conversei com um dos filhos de um antigo patrão desses índios e com algumas outras pessoas não indígenas, com o objetivo de levantar dados sobre os relacionamentos interétnicos entre os Kulina e os não índios nesses municípios. Em Sena Madureira, realizei também consultas aos diários do falecido Padre Paolino, nos quais ele tece comentários sobre as viagens de desobriga que realizava frequentemente ao Purus e às aldeias kulina. Tal padre participou ativamente da constituição dos aldeamentos kulina na região do Alto Purus.

Por fim, tanto as viagens que realizei a Boca do Acre (AM) como a Plácido de Castro (AC) supramencionadas também compõem o campo desenvolvido, isso porque, no contexto de ambas, reuni elementos para minha compreensão da situação regional na qual se inserem os Kulina. No primeiro caso, cumpre mencionar que o município de Boca do Acre (AM), o qual dá acesso às áreas em que residem os Jamamadi naquela região, situa-se na fronteira entre o estado acreano e o amazonense, há uma distância terrestre de 4 horas de Rio Branco. Nesse sentido, os Jamamadi e Apurinã daquela região compõe o circuito indígena acreano e são atendidos pela Coordenação Regional do Alto Purus/Funai. Por sua vez, na viagem que realizei à Plácido de Castro, lecionei a uma turma de professores kaxinawá e também tive contato outros índios e não índios da região, reunindo informações sobre a percepção que esses diferentes grupos tinham a respeito dos Kulina.

Assim, o campo desenvolvido não se limitou ao período nas aldeias sendo estendido para esses outros lugares e contextos a partir dos quais reuni dados para a compreensão do contexto interétnico do qual fazem parte os Kulina. Tal campo, multifacetado, reflete-se na composição da tese a qual se debruça tanto sobre percepções elaboradas no contexto regional acerca do povo Madiha como sobre práticas de reciprocidade desenvolvidas pelos últimos. O estudo propõe analisar um mal-entendido que percebe nas relações existentes entre os Madiha e índios e não índios ao seu redor e, ao explorar esse mal-entendido, debruça-se sobre noções de troca, acumulação e propriedade praticadas entre o povo Kulina. Como será mostrado adiante, em um contexto regional, esse grupo indígena é muitas vezes visto sob os estereótipos negativos de “ladrões”, “feiticeiros”, “selvagens” e “desorganizados”. A hipótese assumida na presente investigação é a de que grande parte dos equívocos existentes nos relacionamentos interétnicos em questão está relacionada a formas dissonantes de compreensão das relações de troca praticadas entre os diferentes grupos envolvidos.

A mudança de meu tema de pesquisa anterior para este que agora apresento ocorreu porque, uma vez que me estabeleci na aldeia Maronawa, vi-me forçada (na falta de uma palavra melhor) a rever meus objetivos iniciais de estudo. Assim, ao invés de dedicar maiores esforços investigativos na compreensão de modos indígenas de compreensão do tempo e da história, passei a direcioná-los ao entendimento das relações de reciprocidade entre os Madiha. Tal necessidade ficou mais clara para mim apenas no decorrer de minha segunda viagem à TI, apesar de que alguns dos comportamentos madiha relacionados aos modos de troca

chamaram minha atenção já no meu primeiro contato que estabeleci com esse povo. Ao longo deste trabalho, terei a oportunidade de expor aspectos dos modos pelos quais os Madiha compreendem e vivenciam as relações de troca, assunto que acabou por se constituir enquanto tema central desta tese. De certa forma, vi-me também reproduzindo alguns dos preconceitos que anteriormente havia observado de “outros” com relação aos Madiha e foi a partir de então que iniciei minhas reflexões acerca dos “mal-entendidos” já que, conforme passei a entender, eu também fazia parte deles.

Lembro-me claramente do primeiro dia em que cheguei à Maronawa e, nessa circunstância, eu segurava um saco cheio de amendoins *in natura* o qual havia ganhado de um professor kaxinawá que, assim como eu, tinha pegado carona com o barco da Secretaria de Educação de Santa Rosa do Purus. Durante a viagem, eu comi alguns desses amendoins e, quando subi o barranco que dava acesso a um dos terreiros da aldeia Maronawa, cheguei em seu topo com o saco de amendoins na mão. Havia muitos madiha no alto do porto que vieram ver quê barco grande era aquele o qual havia parado em sua aldeia. Eu perguntei quem era o Waki (Tónico)³, chefe em Maronawa, pois sabia antecipadamente seu nome. Fui apresentada a ele e aproveitei para abrir meu saco de amendoins e oferecer-lhe para que ele tomasse alguns para si. Waki logo pegou o saco inteiro e o guardou, apossando-se dele e, posteriormente, levando-o para sua casa. Estranhei o comportamento de Waki que, naquele momento, pareceu-me “sovina”. Foi apenas posteriormente que pude vir a compreender que o modo específico pelo qual os Madiha realizam suas trocas relaciona-se a uma forma mais ampla de compreensão de aspectos referentes à reciprocidade, à noção de propriedade e a determinadas etiquetas de consumo alimentar. Na segunda viagem que realizei à TI Alto Purus, percebi que, se eu desejasse me aproximar dos Madiha, deveria me inteirar mais de seus modos de troca. Foi preciso que eu dispendesse grande parte de minhas energias nessa direção e, assim, acabei por considerar que deveria rever meus objetivos temáticos de pesquisa.

Acredito que a principal conquista de uma(um) antropóloga(o) em campo é sentir que está, de algum modo, conectando-se e aproximando-se de seus interlocutores, aqueles mesmos que, muitas vezes, gentilmente resolveram aceitar a presença de uma pessoa desconhecida em seu meio. Quando nos deslocamos

³ Todos os Madiha adultos que conheci apresentavam, ao menos, dois nomes: um indígena e outro não indígena. Ao longo da tese, quando menciono determinada pessoa, faço menção a seus dois nomes ou, então, àquele por meio do qual eu mais me comunicava com ela.

para lugares afastados e estranhos ao nosso, sabemos que o que pode nos trazer segurança não é algo externo, mas as relações de confiança que vamos aos poucos construindo em campo. O fato de ser mulher traz implicações diferenciadas para este colocar-se “sozinha” em outros lugares. Os Madiha sempre me perguntavam quando meu companheiro (homem) viria, se eu voltaria sozinha novamente em minha próxima viagem. E, quando voltava sozinha mais uma vez, muitos questionamentos me cercavam. Afinal, por que “sozinha”? Homens até andam por aí sozinhos; agora, com as mulheres, algo deve ser diferente. A constância desses questionamentos, no início de minha segunda viagem à Maronawa, sempre ampliavam a minha sensação de deslocamento. O fato de que eu não tinha domínio sua língua contribuía para isso, já que eu pouco conseguia me comunicar com as mulheres nesse momento inicial. Assim, eu era uma mulher “sozinha” que mal falava com outras de meu sexo/gênero, pois as mulheres madiha não costumam se comunicar na língua portuguesa.

Em minha experiência com os Madiha, comecei a ter sensações boas de aceitação quando passei a me sentir trocando “adequadamente” com eles. Inicialmente, tive muitas dificuldades em compreender como funcionava a circulação de itens alimentares dentre outros. Os Madiha sempre me pediam muitas coisas e, rapidamente, vi meus alimentos industrializados e outros (que eu havia levado para a troca) acabarem. Assim, sem meus recursos alimentares ou de outra ordem material e sem estar inserida no contexto de uma “casa madiha” na qual me fosse oferecido alimento, cheguei inclusive a passar por dias de fome. Eu via alimento circular pela aldeia, mas a oferta que os Madiha me faziam do mesmo era muito irregular. Entretanto, não sentia que havia qualquer tipo de rejeição por parte desse povo com relação à minha presença na aldeia, pois sentia a receptividade das pessoas não no que toca ao alimento, mas sobretudo no grande interesse que demonstravam em querer que eu aprendesse sua língua materna. Assim, logo percebi que havia algo que eu não estava conseguindo entender rapidamente e de que seria preciso eu me inteirar para conseguir viver entre os Madiha nas circunstâncias do desenvolvimento desta pesquisa. Dados os constantes pedidos que pessoas desse povo me faziam e o pequeno retorno “alimentar” que eu tive naquele momento, sentia que meus interlocutores de pesquisa queriam me ver sem “nada”. Coincidentemente, foi quando meus recursos começaram a se exaurir que eu justamente comecei a receber mais dos Madiha, bem como a aprender a pedir mais aquilo de que precisava. Foi quando eu comecei a “aprender a trocar” com eles.

O que é esta troca adequada no meio *madiha* é algo que se constitui enquanto objeto de análise deste trabalho. Nesse sentido, os resultados da presente tese estão diretamente vinculados a um processo pessoal de aprendizagem das noções de reciprocidade tal qual elas devem funcionar no meio *madiha*. Assim, compreendo que não há separação entre este encontro intersubjetivo proporcionado pelo método etnográfico e a produção de conhecimento que dele resulta. Nesse sentido, optei por expor nessa introdução a síntese do caminho que percorri para “chegar aos *Madiha*”, pois o mesmo conecta-se diretamente com a composição desta tese, que se divide em 5 capítulos os quais serão apresentados a seguir. Entendo que esta transformação ocasionada pelo campo, resultado do estabelecimento de uma relação entre a pesquisadora e seus interlocutores seja um dos principais valores da etnografia. Como bem colocou Favret-Saada (2005 [1990]), o método etnográfico permite que façamos da participação um instrumento de conhecimento. Participar, nesse sentido, não se refere a algo distante ou passivo, tampouco a algo idealizado (tornar-se o outro), mas à produção de conhecimento que resultada da experiência em que a(o) pesquisadora(o) é afetada, estabelecendo uma comunicação possível com o universo ao qual se conecta em seu empreendimento de pesquisa.

Felipe Cerqueira, antropólogo que recentemente desenvolveu seu estudo de doutorado também com os *Madiha* que habitam o Alto Purus, em aldeias da parte da Terra Indígena mais próxima ao município de Manoel Urbano, igualmente notou a importância que as relações de troca assumiam para a compreensão do universo *Madiha* (cf. Cerqueira, 2015). Em sua tese, dedicou-se a analisar, dentre outros aspectos, as relações e formas de interação entre os *Kulina* e outros seres do cosmos, intermediadas pelos xamãs. Nesse sentido, analisou trocas efetuadas entre os *Kulina* e os espíritos por meio dos rituais e também no processo de formação do xamã. Apesar de esse antropólogo ter chamado atenção para as transações realizadas - como, por exemplo, de canto/dança que as mulheres ofereciam aos espíritos no ritual em troca da cura que tais espíritos realizavam, essa troca constituía-se como uma das “perspectivas” presentes no referido contexto. Pois, do ponto de vista dos espíritos, eram outros os elementos que trocavam com os humanos (cf. Cerqueira, 2015, p. 208-209). Assim, a análise desenvolvida pelo autor deve ser interpretada no contexto da reflexão acerca do “perspectivismo ameríndio” proposta por Viveiros de Castro (1996). De acordo com o proposto por este antropólogo, no mundo ameríndio, o que se trocam são “perspectivas”, pois o encontro entre o “eu” e o “outro” é aquele marcado pela diferença radical. Nesse

contexto, não é possível falar de um único mundo, mas de diferentes mundos que só assumem sua existência sob a roupagem de pontos de vista específicos. Ao assumir um determinado “ponto de vista”, um ser se impõe como sujeito em uma relação, assim, ele ocupa a posição de gente. Nesse sentido, auto-referências tais quais “gente” ou “pessoa” não indicam “membro da espécie humana”, mas são antes “pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios”. Quando se afirma, por exemplo, que os animais e os espíritos são gente o que se quer dizer é que estes seres não-humanos são dotados das “capacidades de intencionalidade consciente e de ‘agência’ que definem a posição de sujeito” (Viveiros de Castro, 1996, p. 126). No perspectivismo ameríndio, o sujeito é aquele que se encontra agenciado ou ativado pelo ponto de vista.

Portanto, no contexto dessa perspectiva teórica, a troca no mundo ameríndio seria aquela na qual se trocam perspectivas a partir do paradigma da “predação”. Essa noção de predação está conectada à ideia de “predação ontológica” a qual é proposta como um “regime geral de subjetivação ou personificação na maioria, senão na totalidade das culturas da Amazônia indígena” (Viveiros de Castro, 2002, p. 14). O tipo de relação estabelecido por meio da predação é aquele em que há uma constante disputa entre diferentes seres pela ocupação de um “ponto de vista”, aquele de onde se cria e assume a posição de sujeito em determinado relacionamento - e não a de objeto (presa).

Muitos estudos etnológicos vêm mostrando aplicações variadas da proposta “perspectivista”, entretanto, acredito que a grande disseminação desse viés analítico tem limitado uma discussão sobre a troca no universo ameríndio a qual esteja atenta para aos valores e significados que as relações de reciprocidade assumem no contexto indígena. Aplico ao termo “reciprocidade” um sentido geral de uma relação que se estabelece pela existência de uma prestação e uma contraprestação, seja ela positiva ou negativa. Hugh-Jones (2013), nesse sentido, criticou a oposição existente nos estudos etnológicos em que a Melanésia aparece como o local clássico para as discussões referentes à troca de dádivas ao passo em que as sociedades amazônicas, “com seu repertório relativamente simples de bens materiais e a ausência do preço da noiva [bridewealth], animais domésticos e outras características relacionadas, impede o desenvolvimento da troca de dádivas” (Hugh-Jones, 2013, p. 357; tradução minha). Assim a dádiva e outros aspectos dos relacionamentos sociais a ela relacionados acabam por não serem considerados enquanto locais analíticos importantes, negando-se em certo sentido sua relevância nesses contextos. Os etnólogos amazonistas têm optado por deixar de lado

questões relacionadas à reciprocidade ou mesmo negando sua existência na Amazônia (cf. p. ex. Gow, 2000, p. 48; McCallum, 1989, p. 27 apud Hugh-Jones, 2013, p. 357). Considera-se que esse tipo de relação seja característica da Melanésia, sendo sua aplicação no contexto amazônico um tipo de projeção.

Entendemos tal qual Hugh-Jones (2013) que a exclusão da discussão a respeito da reciprocidade em contextos indígenas amazônicos está antes relacionada com agendas teóricas – que reafirmam a predação como esquema geral das relações – do que com realidades propriamente etnográficas. Os resultados da presente pesquisa apontam em direção contrária, pois mostram a importância que a troca de presentes, serviços etc. assumem para a constituição das relações sociais entre um povo indígena amazônico. Na leitura de outros materiais etnográficos, percebemos também a presença de relações de reciprocidade, mas que não são destacadas. Acreditamos, assim, que o caso madiha, embora apresente suas especificidades não se constituiem em algo excepcional. Entretanto, o que observamos é que determinadas proposições teóricas mais “definitivas” ou “autorizadas” acabam por orientar as interpretações de determinados fenômenos. Nesse sentido, entendemos que seria importante uma revisão de alguns paradigmas a fim de que possa haver maiores investimentos nos estudos referentes à troca no contexto amazônico, com a realização de novas etnografias que nos permitam compreender as variadas formas pela qual tais relações se manifestam.

O presente trabalho visa, nesse sentido, apresentar uma contribuição para a reflexão a respeito das relações de reciprocidade, ou, em outras palavras, de troca de dádivas no contexto ameríndio. Como mencionei acima e também será exposto no decorrer dos capítulos, o tema dos valores e significados atribuídos à troca no caso madiha vieram à tona a partir da realização de minha etnografia e, somente assim, os aspectos relacionados à reciprocidade assumiram importância analítica crucial para meu trabalho. O título da tese refere-se justamente a um dos princípios gerais da troca, chamada pelos Madiha de *manakô*. De acordo com tal princípio, tudo que é ofertado deve ter seu retorno, independentemente do que seja: bens, serviços, agressões, etc. Uma tradução literal para “*owa manakô... tia manakô*” seria “em troca, eu... em troca, você” representando essa norma geral da reciprocidade que deve estar presente nas relações sociais de acordo com meus interlocutores de pesquisa. No decorrer da tese, teremos a oportunidade de dar desenvolvimento aos aspectos envolvidos nesse preceito.

Neste trabalho, a consideração das relações de troca faz-se também fundamental para lançar luz sobre o contexto dos relacionamentos interétnicos estabelecidos entre os Madiha e seus vizinhos não índios e indígenas kaxinawá. Assim, a tese que ora se apresenta objetiva igualmente contribuir para os estudos dedicados às análises de relações interétnicas, especificamente aquelas desenvolvidos no contexto do sudoeste amazônico. Essas relações foram consideradas, neste estudo, a partir das noções de mal-entendido e equívoco tratadas aqui enquanto sinônimos. Tais concepções foram elaboradas a partir de pontos de partida teóricos distintos (cf. Ohnuki-Tierney, 2002; Ramos, 2014; Viveiros de Castro, 2004), entretanto, o significado delas que se preservou e que está relacionado com a perspectiva teórica assumida nesta tese é a de que há uma pluralidade de percepções implicadas no processo de comunicação interétnico ou, em outras palavras, existe um mal-entendido sempre presente nesses relacionamentos. Os equívocos existentes na comunicação não implicam em afirmar que haja incomunicabilidade. Assim, por exemplo, se o que um não índio vê como “furto” (*i. e.* crime) é o que um índio madiha vê como “adequação das relações de troca” – pois o “furto” evita a acumulação⁴ – isso não quer dizer que a única relação entre esses dois pólos seja o conflito por um assumir um “ponto de vista” (uma posição de sujeito nessa relação). Se um dos lados do relacionamento vê algo como crime e o outro o vê como adequação há certamente um mal-entendido entre eles, mas a nosso ver, isso não quer dizer que o único modo de relação a ser estabelecido seja o da predação.

Nesse sentido, considero a proposição de Michael Taussig (1993 [1987]; 1993a) como mais adequada para se pensar os relacionamentos interétnicos. Este autor propôs um modo específico de se pensar o contato entre grupos sociais distintos a partir das ideias de cópia e de ressignificação – a atividade mimética. Para ele, as pessoas/grupos estão constantemente engajados em atividades que envolvem a imitação (*mimesis*). Mas, o resultado dessa atividade mimética, a cópia, nunca equivale exatamente ao original; ela o transforma, podendo também incorporar sua força e seu caráter (Taussig, 1993a). Desse modo, o contato entre grupos sociais distintos pressupõe sempre o encontro e a troca, não necessariamente pacíficos e isentos de diferenças de poder. Esse encontro refere-se certamente ao estabelecimento de relações sociais entre distintos sujeitos e aos seus efeitos, em constante transformação. Nesse sentido, ainda que um não índio

⁴ Este ponto será analisado mais calmamente ao longo deste trabalho.

não se transforme em “madiha”, ele pode compreender o modo deste de “adequar as relações de troca” e, assim, transformar algo de sua forma anterior de enxergar o “furto” – e vice-versa.

Apresentação dos capítulos

O primeiro capítulo da tese, intitulado “Os Madiha, seu contexto histórico e regional”, é dedicado a uma apresentação geral do contexto histórico, linguístico e regional do povo indígena madiha (kulina). Os Madiha são um grupo sobre o qual ainda há poucos estudos etnográficos produzidos até o presente momento, embora esse cenário esteja mudando na medida em que se ampliam também as pesquisas dedicadas a outros povos falantes de sua mesma família linguística, a Arawá. Inicialmente, realizo uma discussão sobre o etnônimo “Kulina” e também sobre a autonegação “Madiha”. O termo “Kulina” refere-se não apenas ao povo indígena abordado na presente tese, mas também a outro povo falante de língua pertencente à família pano. Por sua vez, “Madiha” trata-se de uma nomeação dada pelo próprio grupo: o termo, ao mesmo tempo em que pode ser traduzido por “gente” no português, também faz referência aos subgrupos nomeados desse povo indígena. Os subgrupos nomeados são tratados neste capítulo no contexto da discussão maior sobre o tema referente aos demais povos arawá. É, dessa forma, apresentado o panorama geral dos grupos falantes de línguas pertencentes à família arawá.

No primeiro capítulo, é abordada a presença tanto dos Madiha como dos demais povos arawá nas bacias dos rios Purus e Juruá em períodos anteriores ao século XIX. Essa macrorregião segue atualmente sendo a de habitação dos Madiha, mas, em seu interior, houve enorme circulação desse povo ao longo dos tempos. A instalação da empresa seringalista e caucheira em seu território constituiu-se enquanto um evento marcante para a história madiha, tendo impacto sobre a forma pela qual se desenvolvem as relações interétnicas com os não índios. Assim, apresento algumas características gerais de tais empreendimentos colonialistas. Por fim, relato brevemente a trajetória recente dos Kulina na região do Alto Rio Purus e apresento o conjunto geral das aldeias kulina na Terra Indígena Alto Rio Purus, além de sua disposição espacial: essas aldeias estão divididas em dois grandes grupos pelas comunidades dos Kaxinawá, que se situam ao “meio”. Ao final do capítulo, descrevo os aspectos gerais da aldeia Maronawa, em que passei a residir no período de campo.

No segundo capítulo, “O mal-entendido”, é realizada a discussão sobre equívocos presentes nas relações interétnicas estabelecidas entre os Madiha e as populações que habitam em suas proximidades na região do Alto Rio Purus: os não índios, que os Madiha chamam “*Karia*”, e os Kaxinawá (Huni Kuin). Também serão consideradas as relações estabelecidas entre os Madiha e os órgãos governamentais que atuam diretamente com a questão indígena na capital do estado do Acre. Os Madiha constituem-se atualmente enquanto a terceira maior população indígena acreana (IBGE, 2010), mas sobre a qual há pouco conhecimento antropológico produzido até o momento. Na ausência de um conhecimento tanto científico como indigenista mais aprofundado a respeito dessa população indígena, proliferam muitas visões distorcidas sobre seus costumes e modo de vida, as quais produzem as seguintes afirmações: “Os Madiha roubam”, “passam fome”, “não têm paradeiro”, “matam impulsivamente”, dentre outras. Essas visões tiveram impacto sobre minhas expectativas iniciais, bem como exercem enorme influência no contexto interétnico no qual vivem os Madiha. O segundo capítulo dedica-se, portanto, a expor tais imagens equivocadas e os contextos nas quais são produzidas. Nele, apresentam-se também algumas das percepções gerais dos próprios Madiha sobre os contextos analisados.

Conforme será discutido no capítulo 2, grande parte dos mal-entendidos presentes nas relações interétnicas estabelecidas entre os Madiha e seus vizinhos estão relacionados a modos dissonantes de se conceber e vivenciar as relações de troca. Assim, no capítulo 3, intitulado “Aprender e trocar”, analiso, por meio de minha própria experiência de adaptação ao universo madiha, alguns dos mal-entendidos relacionados às relações de reciprocidade e às noções de propriedade. Assim, apresento um contraste entre meus modos anteriores de compreensão de tais noções com etiquetas e comportamentos de troca que tive que aprender para melhor viver entre os Madiha. Analiso, portanto, as atividades de troca envolvidas na produção da etnografia, desenvolvendo os aspectos da afirmativa de que “aprender a viver com os Madiha é aprender a trocar com eles”. Dessa forma, serão exploradas também algumas características gerais das relações de troca (*manakô*) praticadas por esse povo indígena, como a preferência pela troca direta, a importância de *saber pedir* e de não reter o fluxo da troca, evitando a acumulação. Essas características serão expostas na medida em que apareceram como fundamentais para o desenvolvimento da interação que desenvolvi com os Madiha.

No capítulo 4, por sua vez, são analisadas circunstâncias de troca estabelecidas no cotidiano de Maronawa e também no contexto de visitas entre parentes de aldeias distintas. Esse capítulo é chamado “Manakô”, pois, nele, são tecidas considerações acerca dos significados e usos desse termo entre os Madiha e também são analisadas características importantes do modo pelo qual os Madiha compreendem a atividade da troca, as quais são importantes para a reflexão antropológica a respeito da socialidade desse povo indígena. “O” *manakô* kulina trata-se de uma ação mais comum/cotidiana de troca ou de uma referência a esse tipo de relação de reciprocidade e, nesse sentido, pode se efetuar de diferentes formas de acordo com o relacionamento em questão. Assim, serão analisadas trocas efetuadas no contexto de uma mesma aldeia e, mais especificamente, de um mesmo “pessoal” – que se constitui enquanto uma unidade relativamente estável de parentesco. Por outro lado, analisaremos também trocas efetuadas entre parentes de aldeias diferentes as quais acontecem seguindo protocolos específicos.

Ao discutirmos as noções de reciprocidade entre os Kulina, serão também considerados aspectos referentes à produção e distribuição alimentar, às percepções indígenas acerca das qualidades de generosidade e sovinice, bem como ideias sobre propriedade e acumulação. Na discussão sobre a noção de posse, será considerada a questão do “furto”, a qual se constitui enquanto um ponto de tensão no relacionamento entre essa população indígena e os não índios locais, bem como com os Kaxinawá. Dessa forma, analisarei situações presenciadas em campo nas quais algumas pessoas pegaram coisas de outras sem terem “permissão” para tal. Essa atitude parece estar sempre orientada por uma consideração sobre a abundância e escassez e não é recriminada socialmente.

Por fim, no quinto capítulo – “Consumir o abundante” – iremos discutir a forma pela qual os temas da troca, da produção e do consumo alimentar aparecem nos rituais kulina. Será apresentada uma leitura dos rituais *Koiza* e *Doshe’e* e enquanto momentos privilegiados para a performance da troca, sobretudo no que toca aos diferentes sexos. O *Koiza* trata-se de um grande ritual, que articula mais de uma aldeia durante alguns dias no preparo da festa e da caçuma, a qual será consumida alternadamente entre homens e mulheres e também expelida por meio do vômito. Já o *Doshe’e* é um ritual que acontece com maior recorrência e que se caracteriza pelo ato de as mulheres mandarem os homens coletivamente coletarem, caçarem ou pescarem determinados alimentos. Enquanto os homens o fazem, elas preparam macaxeira para acompanhar a refeição que será realizada de forma coletiva posteriormente. Por meio da análise de elementos presentes nessas

festividades, será realizada uma reflexão sobre os significados que os Kulina atribuem à abundância e sobre a forma pela qual ela é produzida e gerenciada em contextos rituais.

Capítulo 1

*Os Madiha, seu contexto
histórico e regional*

Os Madiha, seu contexto histórico e regional

Madihadeni¹

Os Madiha constituem-se enquanto um povo indígena falante de língua pertencente à família arawá e ocupam um vasto e descontínuo território entre as bacias dos rios Purus e Juruá na Amazônia Ocidental Brasileira. Habitam, dessa forma, espaços hoje circunscritos aos estados brasileiros do Acre e do Amazonas e ao departamento peruano do Ucayali. Assim como os Madiha, os demais povos falantes de línguas pertencentes à família arawá (Banawa-Yafi, Deni, Hi-Merimã, Jamamadi, Jarawara, Kanamanti, Paumari e Suruwaha)² habitam a macrorregião dos rios Juruá e Purus. Essa região é habitada também por grupos das famílias pano (Katukina, Kaxinawá, Kontonawa, Nawa, Nukini, Poyanawa, Yaminawa, Yawanawa, dentre outros), aruak (Apurinã, Ashaninka/Kampa, e Manchineri) e katukina (Kanamari e Katukina), e outros povos “isolados”.

O termo “*madiha*” trata-se de uma autodenominação, além de poder assumir outros significados os quais devem ser considerados em seus contextos específicos. “Kulina” é também o nome pelo qual o povo madiha passou a ser identificado, após contatos mais intensivos que foram se estabelecendo com os colonizadores não indígenas de seu território. Apesar de ser uma denominação exterior ao próprio grupo, o termo “kulina” também passou a ser utilizado de forma comum por pessoas desse povo indígena como forma de se autoneomarem, ao menos no que toca às situações em que há um propósito de se afirmarem enquanto grupo para os “não índios” – que eles chamam genericamente de “*Karia*”.³

¹ “-Deni” é usado como sufixo para atribuição do plural na língua kulina. Assim, “Madiha”, enquanto coletividade, torna-se “Madihadeni”.

² Os Hi-Merimã tratam-se de um povo em situação atual de isolamento em relação à nossa sociedade (cf. Bonilla, 2007, p. 20; Everett, 1955, p. 299). Os Kanamanti, ao que tudo indica, fazem parte do grupo que costumamos denominar Jamamadi (para mais detalhes ver Schröder, 2002). Os Suruwaha foram contatados apenas na década de 1980 (Dixon, 1999).

³ Essas situações podem ser variadas, como por exemplo, na assinatura que utilizam em documentos direcionados aos órgãos públicos, em que escrevem seu nome na língua portuguesa e o sobrenome “Kulina”: “Mara Kulina”, “Denilson Kulina” etc. Quando estive em campo, também utilizavam o termo com frequência para contarem a mim sobre comunidades ou pessoas “kulina” que habitavam outros lugares.

O nome “Kulina” assumiu diferentes grafias e variações na literatura de viajantes, cronistas, estudiosos e oficiais de reconhecimento ao longo do século XIX e XX, tais quais “Culina”, “Culino”, “Kurina”, “Curina”, “Korina”, “Kolina”. Tais nomes, além de se referirem aos Kulina falantes de língua arawá, identificavam também duas outras línguas pertencentes à família pano, as quais hoje em dia costumam ser referenciados como “kulina (pano)”. Um desses idiomas é falado por um grupo de aproximadamente 144 pessoas (SIASI, 2013), remanescente de um povo sobre o qual não temos relatos, que vive atualmente ao longo de tributários do rio Curuca no Vale do Javari, estado do Amazonas. Considera-se que esse grupo pertença ao ramo Mayoruna da família pano. O outro “kulina (pano)” trata-se de um idioma que, ao que tudo indica, foi extinto. Em 1820, Spix relatou sobre um povo indígena kulina (“Culinos”) em São Paulo de Olivença, no rio Solimões. Estudos linguísticos demonstraram que a lista de palavras coletada referia-se a uma língua pano, pertencente ao ramo Mainline dessa família (Martius, 1867, p. 242–244; Fleck, 2007, p. 1-3; Dienst, 2014, p. 2).

No que toca à origem do termo “kulina”, o linguista Dienst levanta a hipótese de que um povo que vivia no rio Amazonas peruano, referido por Figueroa *et. al.* (1986 [1660-1684], p. 73) no século XVII por meio do nome “Curina”, seria aquele originalmente conhecido por meio dessa nomeação. Ao que tudo indica, esses “Curina” não se tratavam dos Kulina (Arawá) ou dos Kulina (Pano), mas seu nome teria viajado com os exploradores ocidentais, os quais começaram a usá-lo direcionando-os a povos desconhecidos que encontravam em seus percursos (Dienst, 2014, p. 2-3).

A palavra “madiha”, enquanto autodenominação, pode ser traduzida genericamente por “gente”, “povo” ou também por “pessoal”. Em campo, era comum ouvir meus interlocutores de pesquisa traduzirem “madiha” por “pessoal”, seguido de um possessivo, como por exemplo, o “pessoal do Bodó”, fazendo referência à esposa, aos(as) filhos(as), noras, genros, netos(as) do *tamine* (chefe) Bodó⁴. Ou então, como me perguntavam muitas vezes sobre o “meu pessoal”. Em uma dessas vezes, conversando sobre o outro pesquisador que conheceram, o Felipe Cerqueira, algumas mulheres me perguntaram se ele era “do meu pessoal”, da minha gente, e para isso usaram a expressão “*tikha madiha*”, que pode ser traduzida por “teu pessoal”. Assim, elas queriam entender se o Felipe era meu

⁴ Também os Jarawara traduzem o termo que utilizam para se referirem a um grupo de pessoas (*mati* ou *madi*) pela palavra “pessoal” no português (Maizza, 2012, p. 229).

parente, já que meu irmão também se chama Filipe, o que gerou muitas dúvidas em campo se o Felipe que elas conheceram era o mesmo Filipe meu irmão⁵.

“Madihá” é também o termo que dá nome aos diversos subgrupos ou grupos nomeados dos Kulina⁶. Nesse sentido, pode ser igualmente traduzido pela palavra “gente” relacionada a algum animal ou planta que lhe dá qualidade, como por exemplo, “gente-onça” (*zomahi madihá*), “gente-macaco-prego” (*homô madihá*) etc. Os *zomahi madihá*, “gente-onça”, são classificados como valentes, bravos e guerreiros; os *korobô madihá*, “gente-peixe jejum”, são esquivos e silenciosos e assim por diante (Altmann, 1994, p. 95; cf. também Viveiros de Castro, 1978, p. 19; Amorim, 2014, p. 120). No passado, a cada um desses subgrupos ou grupos nomeados, era associado um atributo que vinculava as pessoas que a ele se identificam a uma origem geográfica comum, geralmente relacionada a um igarapé (Viveiros de Castro, 1978, p. 19; Pollock, 1985, p. 63). Nos dias atuais, é comum o fato de que cada aldeia kulina esteja associada e marcada pela presença majoritária de determinado *madihá*, entretanto, não é possível afirmar que uma aldeia seja morada exclusiva de um *madihá* específico, como era dito antes a respeito dos igarapés (cf. Pollock, 1985, p. 64; Lorrain, 1994, p. 173; Amorim, 2014, p. 42)⁷.

Atualmente, entretanto, os “madihá” continuam, como antigamente, conferindo características particulares àqueles que fazem parte de sua gente, àqueles que, de alguma forma, familiarizam-se sob o mesmo nome (peixe jejum, onça, macaco-prego, patauí, jaci etc.)⁸. Guardam, nesse sentido, algumas características gerais de um sistema totêmico, em que um grupo se subdivide em unidades menores, mantendo cada um deles determinadas relações com uma classe de seres (totens) animados ou inanimados (cf. Lévi-Strauss, 1975 [1962], p. 20). Assim, pessoas que fazem parte de *korobô madihá* compartilham características

⁵ Por sua vez, “madiha oaa” é a expressão usada para indicar alguém que não faz parte de um mesmo circuito de parentesco. A palavra “oaa” no português significa “outro(a)” e a expressão pode ser traduzida portanto para “outra gente”.

⁶ Faço uso da acentuação gráfica quando a palavra “madihá” está se referindo aos subgrupos dos Kulina apenas com o intuito de marcar esta diferença no texto. Oralmente, este termo é pronunciado sempre da mesma forma, independentemente de seu significado contextual. Adiante, usarei novamente a acentuação quando se tratar do “Madihá” enquanto ramo linguístico, seguindo a diferenciação gráfica adotada por Dienst (2014).

⁷ É interessante, aqui, notar que a palavra *madiha* advém do verbo *madi*, que significa morar (Tiss, 2004, p. 19). Essa observação linguística liga-se de maneira significativa com o atributo de localidade conferido aos subgrupos *madihá* em tempos passados. Como relatou-nos Viveiros de Castro (1978, p. 18), de acordo com a descrição kulina, os subgrupos identificavam uma origem geográfica comum àqueles que a ele pertenciam. Os Kulina comparavam os seus subgrupos ou “nações” às identidades regionais dos não índios, dizendo: “você não têm acreano, cearense, paulista? É igual nosso *madihá*”.

⁸ A esse respeito, conferir também Altmann, 1994, p. 100.

com o peixe jejum e também, como me informaram em campo, pode haver a interdição de se alimentarem do ser em questão.

Vindos da aldeia Sobral Novo, em visita à aldeia Maronawa, onde eu estava hospedada, o pajé Joaquim, sua esposa Raminá (Rita) e outros parentes seus, que os acompanhavam, conversaram comigo sobre histórias antigas que tocavam no tema do surgimento dos subgrupos madihá. Joaquim é *korobô madihá* (gente do peixe jejum), enquanto sua esposa é *pishi madihá* (gente do macaco-de-cheiro). Um dos moços que participava da conversa comentou que ele era também *pishi madihá* e que, por essa razão, não se alimentava de *pishi* (macaco-de-cheiro). Durante a conversa, quis confirmar se havia entendido bem sua afirmação e Joaquim me explicou “*Pishi ikha madiha*”, o que significa afirmar que o macaco-de-cheiro é de “nossa” gente, da “nossa” família. Sua esposa Raminá comentou que ela também, sendo *pishi madihá*, não comia *pishi*. Joaquim, por fim, afirmou não se alimentar do peixe jejum (*korobô*), de cuja gente faz parte.

Conforme me explicou o pajé Joaquim, antigamente, num tempo inicial do mundo (“*maithakhazama*”), existia o ser “*korobô*”, que vivia no igarapé. *Korobô* era, então, apenas *korobô*. Foi num segundo momento da criação que *korobô* passou a ser duas espécies distintas *korobô madihá* e *korobô bani*. *Korobô madihá* é, portanto, o jejum em sua existência “gente”, ao passo que *korobô bani* é o jejum enquanto caça/carne comestível⁹. Nesse sentido, é possível afirmar uma ascendência comum entre o jejum que é gente e aquele que pode servir de alimento aos humanos. Ao que tudo indica, esse parentesco pode estar na origem da interdição alimentar¹⁰. No entanto, seria necessária uma investigação mais profunda no que toca a esse tema, o qual não se constituiu enquanto preocupação central da presente pesquisa.

⁹ Altmann comenta sobre outra versão do surgimento dos *madihá* em que Kira, um dois heróis criadores, depois de ter dado origem aos *madihá* de várias espécies de marimbondos, vai tomando casais desses primeiros marimbondos-gente e os transformando em gentes/famílias de outros seres: a gente do urubu, a gente do veado, da onça etc. (cf. Altmann, 1990, p. 19).

¹⁰ Philippe Descola propôs uma tipologia de modos a partir dos quais se definem princípios de identificação e relação, constituintes de ontologias e cosmologias distintas. Conforme proposto pelo autor, há quatro modos de identificação/relação os quais combinam diferentemente aspectos relacionados à interioridade e à fisicalidade – são eles o “totemismo”, o “analogismo”, o “animismo” e o “naturalismo”. A interioridade refere-se à intencionalidade, à subjetividade, à reflexividade, aos afetos e aos princípios imateriais supostamente causadores da “animação”. A fisicalidade, por sua vez, refere-se à forma exterior, à substância, aos processos fisiológicos, perceptíveis e sensório-motores, o modo de agir e o temperamento. No caso específico do totemismo, articula-se a semelhança de interioridades à semelhança de fisicalidades (Descola, 2005, p. 168-177). Assim, a proposta de Descola mostra-se oportuna para pensarmos o caso do totemismo nos subgrupos madihá, visto que a ligação entre uma pessoa de determinado madihá e o animal de seu subgrupo se estabelece pela proximidade entre o temperamento de ambos e também por uma conexão de subjetividades, que está na base da interdição alimentar mencionada.

De acordo com o relato kulina, antigamente, os *madihá* eram endogâmicos no nível do subgrupo, não sendo presentes casamentos entre diferentes *madihá*. Além do que, entre eles, era comum a prática da guerra, fato que reforçava um caráter de unidade política dos mesmos (Viveiros de Castro, 1978, p. 19-22; Lorrain, 1994, 137). Já nos dias atuais, os Kulina costumam afirmar que os *madihá* estão “misturados”, uma vez que se notam inúmeros casamentos entre pessoas associadas a diferentes subgrupos (Viveiros de Castro, 1978, p. 19; Lorrain, 1994, p. 137-139, Amorim, 2014, p. 32). Pollock observou em sua pesquisa que, na época (década de 80), apesar de não haver mais uma proibição de casamentos entre diferentes *madihá*, como antigamente afirmavam acontecer, continuava sendo notada a presença de um ideal endogâmico segundo o qual as pessoas deveriam preferencialmente casar de modo circunscrito ao subgrupo de que faziam parte (cf. Pollock, 1985, p. 71). Observei, igualmente, durante minha pesquisa, que há fortes relações de desconfiança entre aldeias distintas e, principalmente, com relação a aldeias mais distantes, aquelas do rio Envira ou do estado do Amazonas. Nesses lugares, há predominância de outros subgrupos *madihá*, majoritariamente diferentes dos que havia na aldeia em que permaneci, Maronawa. Não observei uma proibição de casamentos entre essas diferentes aldeias, mas também percebi que não eram incentivados¹¹.

O casamento preferencial entre os Madiha acontece entre primos cruzados (*ohuini*)¹² e a associação de uma pessoa a determinado *madihá* está diretamente relacionado ao *madihá* de seus pais. Em Maronawa, realizei um levantamento dos subgrupos e, de acordo com esse registro, a grande maioria dos *madihá* eram herdados de forma paralela, ou seja, a menina herda o *madihá* de sua mãe e o menino herda de seu pai. Entretanto, observei que, em alguns casos, a pertença a determinado subgrupo era herdada unicamente pela linha paterna, independente do sexo-gênero de seu(a) filho(a). Lorrain (1994, p. 136-138), em sua pesquisa com os Kulina habitantes da região do baixo Juruá na passagem das décadas 80/90, observou diversos fatores que influenciavam na atribuição do *madihá*: pessoas que tinham mais de um pai pertenciam a mais de um subgrupo; lideranças e

¹¹ Lorrain acredita que as características de unidade política antes conferidas aos subgrupos seja atualmente cumprida pelas aldeias kulina. A autora entende que há uma tendência de desaparecimento dos grupos nomeados dos Kulina, os quais passarão com o tempo a funcionar como um tipo de sobrenome de importância secundária (Lorrain, 1994, p. 139). Amorim (2014), em estudo mais recente, discorda de tal posicionamento e busca mostrar a pertinência atual dos *madihá* enquanto unidades políticas, sem perder de vista a enorme quantidade e a fluidez de tais unidades.

¹² Outros pesquisadores, em períodos anteriores, realizaram a mesma observação: cf. Pollock, 1985, p. 72; Silva, 1997, p. 116; Amorim, 2014, p. 114; Lorrain, 1994, p. 147-148; Altmann, 1994, p. 65-66.

importantes xamãs geralmente transmitiam seu *madihá* a todos os filhos independente do sexo-gênero; e havia uma inclinação patrilinear na regra de descendência paralela. Lorrain também observou que, se antigamente existia endogamia no nível do subgrupo e a definição mais delineada de uma unidade política, em tempos atuais, não procede a afirmação de que os *madihá* sejam localizados ou endogâmicos. Em Maronawa, igualmente não observei restrições quanto ao casamento entre os diferentes *madihá* que existiam na aldeia e, quando eu perguntava a respeito da suposta prescrição de se casar dentro de um mesmo subgrupo, meus(as) interlocutores(as) foram sempre seguros em afirmar que não havia problema de mistura entre subgrupos.

O mesmo, entretanto, não se pode afirmar com relação a casamentos realizados recentemente para fora deste panorama geral dos subgrupos *madihá*, pois são escassas as uniões matrimoniais realizadas entre um(a) madiha e outra pessoa que não pertença a esse circuito geral de parentesco e comunicação, por meio do uso da língua kulina. Durante o período em que permaneci em campo, tanto na aldeia Maronawa como em outras pelas quais passei, pude notar apenas um caso de casamento entre um homem kaxinawá e uma mulher kulina na aldeia Carolina. Os Madiha de Maronawa e também outras pessoas com os quais conversei sobre o assunto me contaram de alguns outros casos de casamento com kaxinawá e também com não índios - estes últimos se referiam sempre a casais que fixaram residência na cidade ou então na zona rural mais próxima aos municípios de Santa Rosa do Purus ou Manoel Urbano (nas chamadas “colônias”).

Outros pesquisadores, em outras épocas e aldeias, realizaram observação semelhante no que diz respeito às uniões matrimoniais dos Madiha (cf. p. ex. Lorrain, 1994, p. 135). Esse fato, que pode ser entendido como certa evitação dos Kulina de uma proximidade maior com “outros”, também se manifesta de diferentes maneiras como, por exemplo, no fato de que poucas são as pessoas falantes do kulina que se comunicam na língua portuguesa com alguma fluência. Aqueles que o fazem com maior desenvoltura são homens mais velhos que tiveram contato mais intenso com seringueiros e caucheiros por meio de relações de trabalho e troca (cf. também Silva, 1997, p. 19; Lorrain, 1994, p. 21). Há ainda que se notar a baixíssima presença de lideranças kulina na esfera indigenista acreana, ponto que será abordado no capítulo 2. No cenário indigenista regional, os Kulina são vistos como um povo curioso, que preserva sua cultura e sobre o qual há pouco conhecimento

etnológico¹³. Os grupos indígenas que convivem proximamente com os Kulina costumam ter relações de prevenção para com eles e, sobretudo, receio de suas habilidades xamânicas e conhecimento medicinal. Este é tanto o caso dos Kaxinawá como dos Kanamari e Katukina do rio Biá (cf. Lorrain, 1994, p. 135; Costa, 2007, p. 92; Amorim, 2014, p. 50).

Certamente, a adoção de tais posturas por parte dos Madiha não implica dizer que não haja um interesse desse povo indígena em aprender e/ou adquirir conhecimentos, objetos e técnicas dos não índios ou índios de outras etnias. Mas a maneira pela qual interação com os outros assume uma forma específica, a qual é importante que seja mais bem compreendida, e para qual a presente tese busca lançar um olhar mais aprofundado. Tal forma se diferencia, substancialmente, do modo de relacionamento com a alteridade característico, por exemplo, dos Kaxinawá, seus vizinhos históricos, os quais costumam demonstrar uma atitude de maior abertura ao “outro” (cf. p. ex. Lagrou, 2007, p. 159) e, de uma maneira geral, apresentam um fluente domínio do Português.

A organização social por meio de subgrupos é uma característica que aparece de maneira recorrente ao conjunto de falantes de línguas pertencentes à família arawá¹⁴. Nos Jamamadi e nos Deni, encontramos os subgrupos nomeados “*deni*” (cf. Koop; Lingenfelter, 1980; Rangel, 1994; Chaves, 2000), por sua vez, nos Suruwaha, encontramos os subgrupos *dawa* (cf. Kroemer, 1994; Aparicio, 2014). Entre os Paumari, Bonilla (2005, p. 50) afirma, por outro lado, que não há traços da presença dos mesmos, a não ser num plano cosmológico, uma vez que os animais seriam agrupados de modo semelhante – por meio de seus “povos”/“nações”. Aparicio (2013, p. 249), ao refletir sobre a presença de subgrupos como um traço marcante do conjunto arawá argumenta que “os coletivos arawá-falantes constroem uma perspectiva sócio-histórica que diverge amplamente de fronteiras identitárias convencionais”, tais quais “etnia”, “povo”, “tribo”, “clã”, “linhagem”. Nesse sentido, os subgrupos falantes de línguas da família arawá se constituiriam enquanto certas unidades básicas, marcadas por características comuns – tais quais “xamanismo com práticas de feitiçaria; transitoriedade da aldeia e da liderança política; organização social articulada a partir da família nuclear”.

¹³ Essa concepção dos Kulina por parte do órgão indigenista oficial parece ser a mesma da década de 1980, quando Pollock aceitou a sugestão da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de realizar um estudo com esse grupo, já que este pesquisador procurava uma etnia que tivesse uma cultura muito preservada (cf. Pollock, 1985, p. viii).

¹⁴ Os Kanamari, da família katukina, também se referem aos seus subgrupos “-*dyapá*” do passado (cf. Costa, 2007).

Aparicio propõe, nesses termos, pensarmos a “rede social arawa” para além das fronteiras étnicas já estabelecidas: as quais nomeamos “Deni”, “Jarawara”, “Kulina” etc. (Aparicio, 2013, p. 268). Utiliza como argumento para sua proposta a atual difusão de algumas fronteiras étnicas como é o caso dos Jamamadi do Capana que declararam maior proximidade com grupos Kulina do que com alguns grupos de sua mesma etnia, ou então dos Banawá e Jarawara, estabelecidos em Terras Indígenas demarcadas separadamente, que ora se distinguem entre si e ora parecem unidades da mesma etnia, afirmando uma ascendência comum (Rangel, 1994, p. 94; Maizza, 2012, p. 37 apud Aparicio, 2013, p. 269). O autor propõe, portanto, que as unidades básicas no caso arawá sejam redimensionadas e localizadas nos subgrupos.

Em certo sentido, entendo a proposta de Aparicio para se pensar a composição dos subgrupos arawá como uma reflexão que advém do caráter recente dos estudos sobre os povos indígenas que habitam a região dos rios Purus e Juruá, além da intensa movimentação territorial e das redes sociais ocorrida em período recente nessa região – fruto, sobretudo, da chegada intensiva de grande contingente de exploradores interessados na extração da borracha e do caucho a partir da segunda metade do século XIX. No estudo que o antropólogo desenvolveu entre os Suruwaha, observou que, apesar de habitarem atualmente uma única aldeia, seus subgrupos são identificados enquanto unidades básicas bem contornadas (Aparicio, 2013, p. 249). Entretanto, esse não é o caso atual de outros povos falantes de línguas arawá como, por exemplo, dos Paumari ou também dos Kulina. Como o próprio autor sugere, em outros momentos de seu texto, é provável que as “unidades” políticas e sociais constituídas pelos subgrupos tenham operado mais num tempo passado e, hoje, podem permanecer ativas, mas de diferentes formas e gradações.

O caso mencionado por Aparicio, por exemplo, sobre a maior proximidade linguística declarada por parte dos Jamamadi do Capana com relação aos Kulina, a qual superaria a semelhança entre o dialeto dos Jamamadi do Capana e aquele dos Jamamadi do Santo Antônio, a meu ver, indica, antes, a existência de poucos estudos, sobretudo, no que toca ao povo “jamamadi” do que um questionamento que deve ser feito quanto ao uso do termo “etnia” para o caso do conjunto arawá. Os estudos antropológicos e históricos sobre o que convencionamos chamar de “povo jamamadi” são ainda escassos e, assim, não é possível delimitar com mais clareza os conjuntos de maior proximidade linguística, cultural e social dentro do escopo maior dos Jamamadi. Estudos linguísticos apontam para a existência de dois

diferentes dialetos: o jamamadi ocidental e o jamamadi oriental (ver Dienst, 2014, p. 4-5). O primeiro é falado pelos grupos jamamadi que habitam a região de Boca do Acre (AM) até Pauini (AM), que incluem os Jamamadi do Capana e do Santo Antônio supramencionados, enquanto o segundo é falado por aqueles que habitam afluentes de parte mais baixa do Purus, na região do município de Lábrea e Tapauá (AM). Os grupos identificados linguística e geograficamente como Jamamadi orientais e ocidentais não apresentam relações que evidenciem qualquer vínculo atual ou recente (cf. tb. Souza, 2015, p. 5).

Mesmo quando consideramos separadamente o escopo dos “Jamamadi ocidentais”, é necessário observar que, ao que tudo indica, não estamos nos referindo a um grupo unitário histórica e socialmente. Na pesquisa de campo que realizei com os Jamamadi (ocidentais) que habitavam o seringal Lourdes¹⁵, o município de Boca do Acre e o igarapé Capana¹⁶, pude perceber que os índios que habitavam esses lugares constituíam dois grupos distintos no que toca tanto à auto-identificação quanto às relações de parentesco. Há, claramente, um grupo que remonta a um passado de vida comum no igarapé Capana, que são aqueles que ainda vivem no Capana e outros que dali saíram depois de uma forte epidemia que dizimou grande parte de sua população (cf. Rangel, 1990). Mesmo os que não vivem hoje no Capana, viajam para lá com alguma regularidade e demonstram relações próximas de parentesco entre si. Essa população declara sua pertença aos subgrupos Tanodeni, Anopideni, Zomahimadi, Zoazoadeni, Aptori e Sirorideni, não havendo interdição de casamento entre os mesmos (cf. também Rangel, 1994, p. 76). Por sua vez, os Jamamadi que habitam o igarapé Santo Antônio se consideram todos Sivakoedeni e não mantêm convencionalmente relações de parentesco ou contato próximo e frequente com os demais jamamadi dessa região de Boca do Acre (cf. também Apurinã; Silva, 2013).

Não pretendo me estender nesse assunto. Se apresento esses contrastes é apenas para mostrar que há, certamente, uma necessidade de se aprofundar o conhecimento sobre essas populações arawá, tanto no que se refere ao seu presente quanto ao passado. Isso não nos permite concluir que, neste caso específico dos povos arawá, as delimitações étnicas que hoje conhecemos - com

¹⁵ Este é o nome do antigo ex-seringal onde hoje residem os Jamamadi na aldeia Masekury. Tal aldeia faz parte da Terra Indígena Masekury-Kâmapa, que se encontra em fase de estudo. A mesma localiza-se a aproximadamente 3 horas de distância da cidade de Boca do Acre, subindo o rio Purus (motor de rabeta 5.5 Hp).

¹⁶ É na boca deste igarapé que se situam as casas do grupo jamamadi que ali reside. Saindo da cidade de Boca do Acre, subindo o rio Purus, é possível chegar à boca do Capana com um dia inteiro de viagem (motor de rabeta 5.5 Hp).

todas as limitações que o conceito de etnia envolve - possam ser substituídas pelas circunscrições do subgrupo. Ao passo que forem ganhando maior intensidade os estudos sobre os povos arawá e também, de forma mais geral, sobre os grupos indígenas habitantes da região do interflúvio Purus-Juruá, será possível delinear com mais clareza o amplo cenário interétnico da região, bem como a questão que ora se apresenta dos “subgrupos” ou “grupos nomeados”.

A presente tese visa, nesse sentido, apresentar um estudo etnográfico realizado com o povo madiha (kulina), o qual se constitui como o grupo mais numeroso dentre os povos falantes de línguas arawá. Enquanto as demais etnias arawá apresentam populações que giram em torno de 150 a 1766 indivíduos, os Madiha somam, aproximadamente, 6.993 pessoas, sendo que 6.576 residem no Brasil e 417 no Peru (INEI, 2007 apud ISA, 2015a; SIASI, 2013)¹⁷.

No momento presente, vêm se ampliando os estudos etnográficos dedicados aos Arawá de modo geral: cf. Bonilla (2007), Menendez (2011) e Vieira (2013) para os Paumari; Koop & Ligenfelter (1980) e Florido (2013) para os Deni; Maizza (2012) para os Jarawara; Rangel (1994) e Souza (2015) para os Jamamadi Ocidentais e Orientais respectivamente; Kroemer (1994), Jardim (2009), Huber (2012) e Aparicio (2014) para os Suruwaha. Este é, entretanto, um movimento recente, sendo necessário aprofundar o conhecimento sobre os povos falantes de línguas pertencentes a essa família. Especificamente sobre os Kulina, até o momento, estudos etnográficos foram realizados por Pollock (1985), Altmann (1994, 2000), Lorrain (1994), Silva (1997), Pino (2012), Amorim (2014) e Cerqueira (2015). Na década de 80, Donald Pollock (1985) dedicou-se ao estudo do xamanismo, das classificações de doença e da pessoa kulina no Alto Rio Purus. Nessa mesma década, Lori Altmann realizou um trabalho missionário, vinculado ao Conselho Indígena Missionário (CIMI), residindo durante sete anos em aldeias kulina do Alto Purus. Posteriormente, redigiu duas dissertações de mestrado, uma delas em Antropologia, analisando dados que coletou nessa época. Os trabalhos de Altmann se voltaram para a identidade kulina e seu sistema de reciprocidade, que a autora chama de “*manaco*” (cf. Altmann, 1994, 2000).

Entre fins da década de 80 e início dos anos 90, Claire Lorrain realizou etnografia com os Kulina que habitam a Terra Indígena (TI) do Médio Juruá. Seu

¹⁷ Segundo dados do SIASI 2013, os números populacionais para a população arawá, com exceção dos Hi-Merimã que se encontram em situação de isolamento, são os seguintes em ordem crescente: 150 (Suruwaha), 202 (Banawa Yafi), 275 (Jarawara), 487 (Jamamadi), 687 (Deni), 1.766 (Paumari), 6.576 (Kulina/Madiha). Esses dados tratam-se da população habitante no Brasil. De qualquer forma, com exceção dos Kulina, todos os demais povos arawá constituem suas comunidades em território brasileiro nos dias atuais.

estudo analisou o simbolismo e as políticas de gênero que se apresentavam nos rituais, na sexualidade, parentesco e casamento, bem como nas práticas de caça, pesca e coleta (cf. Lorrain, 1994). Domingos Silva, também na década de 90, em seu mestrado, dedicou-se ao estudo da música kulina no Alto Rio Purus (cf. Silva, 1997). Genoveva Amorim – com base nos dados que coletou entre 1996 e 2001 em sua experiência no trabalho de formação de professores indígenas com os Kulina do Baixo Juruá – recentemente escreveu sua dissertação de mestrado tratando do tema dos subgrupos *madihá* a partir da análise do ritual do *Ahie* (cf. Amorim, 2014).

Em 2012, Pino publicou sua monografia de graduação, baseada em etnografia desenvolvida com os Kulina do Peru, principalmente com aqueles que habitam a Comunidade Nativa de Alberto Delgado. Seu trabalho abordou a construção social do corpo kulina, a partir de processos tais quais a produção do corpo, a noção de enfermidade, as práticas xamânicas cotidianas e a morte do corpo. Por fim, mais recentemente, Cerqueira (2015) realizou sua tese de doutorado junto aos Madiha da TI Alto Purus, em aldeias de sua parte mais “baixa”, que estão, portanto, mais próximas do município de Manoel Urbano. Assim como Pino, Cerqueira toma o xamanismo enquanto objeto de estudo, mas o analisa principalmente a partir de sua construção no universo da troca madiha. Nesse sentido, abordou a relação e interação entre seres e mundos do cosmos, bem como analisou como os corpos xamânicos são fabricados e os fluxos que os perpassam.

Os Arawá na história dos rios Purus e Juruá

Os rios Purus e Juruá, em cujas bacias habitam os Madiha, são afluentes do rio Solimões, situando-se na região Sudoeste da Amazônia. Ambos têm suas nascentes em território peruano e percorrem os estados do Amazonas e Acre no Brasil (ver mapa 2). Pouco se sabe sobre a história social desses rios antes de fins do século XIX, quando teve início na região uma exploração seringalista de longa duração. Também se pode afirmar que, mesmo após tal data, ainda há pouco conhecimento etnológico sobre os habitantes indígenas da região, sendo que as primeiras pesquisas etnográficas datam das últimas décadas do século XX. Esses rios são afluentes do Solimões, situando-se na região Sudoeste da Amazônia, tendo suas nascentes do Peru e percorrendo os estados do Amazonas e Acre no Brasil.

Em 1975, Delvair e Julio Melatti (1975, p. 3) chamavam a atenção para a significativa ausência de informações disponíveis sobre a região denominada por Galvão de “Juruá-Purus”¹⁸: ela era, dentre todas, a menos conhecida. Os próprios Métraux (1948) e Galvão (1979 [1960]), ao identificarem essa área, ressaltaram o caráter arbitrário de tal classificação, que refletia a ausência de informações etnográficas sobre a região. Diferentemente da bacia contígua do rio Ucayali, onde existiam relatos missionários a respeito de grupos indígenas em séculos anteriores; nas bacias do Purus e do Juruá, a maioria dos registros de viajantes, exploradores e missionários são mais recentes, datando apenas da segunda metade do século XIX e contendo informações mais fragmentárias sobre os índios (Métraux, 1948, p. 658). Apesar do caráter recente e não sistemático das informações disponíveis, a análise das mesmas chama a atenção para o registro de uma intensa movimentação e circulação dos grupos indígenas pelas margens e cabeceiras do Juruá, do Purus e de seus afluentes, traduzindo-se em uma distribuição algo irregular das famílias linguísticas indígenas nessa área (Métraux, 1948, p. 657). Segundo Métraux, o caráter heterogêneo da distribuição espacial das famílias linguísticas pano, aruak¹⁹ e katukina seria provavelmente decorrente da fácil comunicação possibilitada pela existência de inúmeros cursos d’água conectados.

Atualmente, a bacia dos rios Juruá e Purus é habitada por grupos indígenas falantes de línguas pertencentes às famílias pano, aruak, arawá e katukina. Mas é apenas a respeito dos grupos falantes de línguas aruak e pano que encontramos bibliografia disponível a ponto de se poder traçar etno-histórias anteriores ao século XIX²⁰. Ainda assim, a maioria desses dados não diz respeito propriamente à história desses grupos na região do Juruá-Purus, mas em outras áreas do continente sul-americano. No que se refere ao caso dos grupos falantes de línguas arawá, há uma dificuldade específica, pois apenas recentemente tal família passou a ser estudada de modo separado da família linguística Aruak. A pré-história arawá ficou, desse modo, subsumida aos estudos da diáspora aruak (cf. p. ex. Lathrap, 1970), ao passo que estudos mais atuais atestam a independência entre essas

¹⁸ Galvão toma como ponto de partida para a elaboração das “áreas culturais indígenas do Brasil” (compreendendo os anos de 1900 a 1959) os esquemas anteriores de Steward (1949) e Murdock (1951a; 1951b), nos quais a área definida como “Juruá-Purus” já aparecia.

¹⁹ Métraux (1948, p. 660) considerava a família arawá como um subgrupo da família linguística aruak. Como veremos a seguir, apenas recentemente, o anterior subgrupo “Arawá” passou a ser classificado como uma família linguística diferenciada.

²⁰ Sobre a família aruak, há um conjunto de estudos que abordam sua pré-história (cf. p. ex. Schmidt, 1942; Hill & Santos-Granero, 2002; Heckenberger, 2005; Hornborg, 2005; Hill & Hornborg, 2011), mas estes não serão abordados aqui por não serem de interesse direto desta pesquisa. No que diz respeito aos Pano, cf. D’Ans, 1973 e Erikson, 1992.

famílias (cf. Rodrigues, 1986, p. 65-72; Dixon, 1995, p. 289-291; Everett, 1995, p. 298-299).

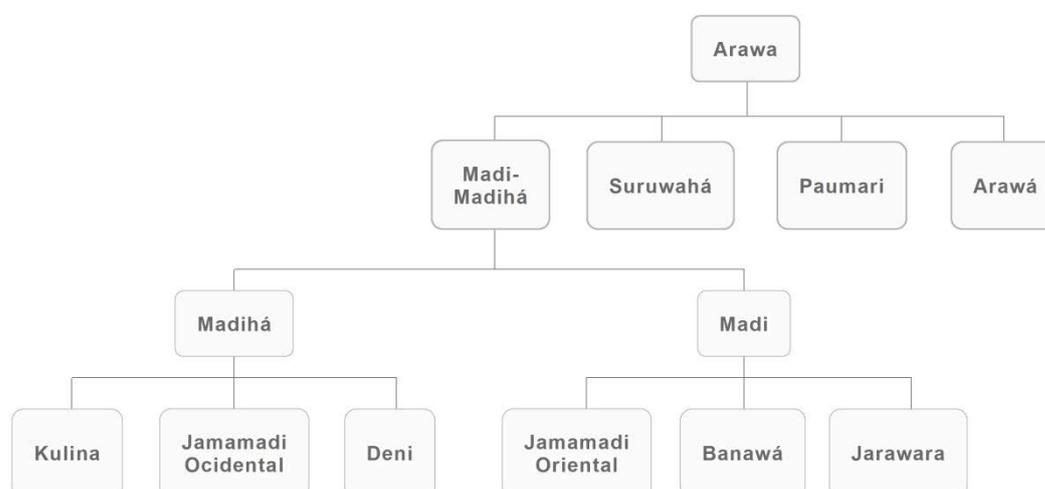
Conjugada às discrepâncias linguísticas observadas, há igualmente uma grande diferença com referência à ocupação territorial: enquanto os Aruak apresentam a maior dispersão territorial do continente americano, os Arawá estão concentrados na região dos rios Purus e Juruá. Os Kulina, Banawa-Yafi, Deni, Hi-Merimã, Jamamadi, Jarawara, Kanamanti, Paumari e Suruwaha estão geograficamente localizados a oeste dos Apurinã (Aruak) e apresentam idiomas muitos semelhantes. Os Paumari são os que apresentam o idioma mais diferenciado e estudado, estando também em contato mais próximo com os Apurinã, o que possivelmente gerou empréstimos linguísticos e erros na classificação da família arawá (Florido, 2008, p. 49). A dispersão Aruak e concentração Arawá apontam para situações muito discrepantes, como sugerido por Florido (2008), mas, infelizmente, pouco se sabe sobre os Arawá, inclusive em decorrência da mencionada submissão dos estudos dessa família à aruak²¹.

A classificação proposta recentemente por Dienst (2014) afirma a existência de cinco línguas arawá, sendo que uma delas, homônima ao nome da família “arawá”²², está atualmente extinta, uma vez que seus falantes foram dizimados pela doença e por conflitos interétnicos no século XIX (cf. Rivet and Tastevin 1938, p. 72-73). A proposição de Dienst segue parcialmente a de Dixon (1999, p. 293-294), com a diferença de que este considera o kulina e o deni como línguas distintas e não faz divisão entre jamamadi ocidental e oriental, ao passo que Dienst – e também Everett (1995) – trata o kulina, o deni e o jamamadi ocidental como dialetos pertencentes a um mesmo ramo chamado Madihá. A seguir, é apresentada a árvore da família linguística arawá, tal qual proposta por Dienst.

²¹ O início das informações históricas referentes à família katukina estão igualmente limitadas ao século XIX, com a chegada da empresa seringalista na região (cf. Costa, 2007).

²² Utilizo um acento diferencial em “arawá” quando este nome se refere à língua já extinta, ao passo que, quando me refiro à família linguística “arawá”, não faço uso do acento gráfico.

Figura 1: A família arawá



Fonte: Dienst, 2014, p. 4

Como se pode visualizar, a família arawá é composta pelas línguas arawá (extinta), paumari, suruwahá, madi e madihá. As duas últimas fazem parte de um mesmo ramo Madi-Madihá, sendo mais próximas. A língua madi é composta pelos dialetos jamamadi oriental, banawá e jarawara, ao passo que a língua madihá é constituída pelos dialetos kulina, jamamadi ocidental e deni. O kulina é mais aproximado do jamamadi ocidental que do deni, mas os três dialetos são mutuamente inteligíveis²³. Apesar de o kulina ser considerado um dialeto, Dienst optou por chama-lo língua, entendendo este termo em seu sentido sociológico, na medida em que faz referência a meios compartilhados de comunicação por uma comunidade de fala (Dienst, 2014, p. 5). É no mesmo sentido que faço referência ao kulina como uma língua no presente trabalho.

Atualmente, o kulina (arawá) é falado por comunidades que vivem no Alto rio Purus no Acre e no Peru, no rio Envira no Acre e nos rios Tarauacá, Juruá e Jutai no Amazonas. No Brasil, a população kulina habita nove territórios que foram reconhecidos pela Fundação Nacional do Índio como “Terras Indígenas”, as quais

²³ O dialeto jamamadi ocidental (ramo madihá) é falado: pelos Jamamadi que habitam a TI Capana e também outras áreas ainda não demarcadas na região de Boca do Acre (AM), no rio Purus; e pelos Jamamadi da TI Inauini/Teuini (subgrupo Sivakoedeni). Já o jamamadi oriental (língua madi) é falado por uma etnia também conhecida como Jamamadi que habita a TI Jarawara/Jamamadi/Kanamanti na municipalidade de Lábrea no Amazonas (Dienst, 2016, p. 259).

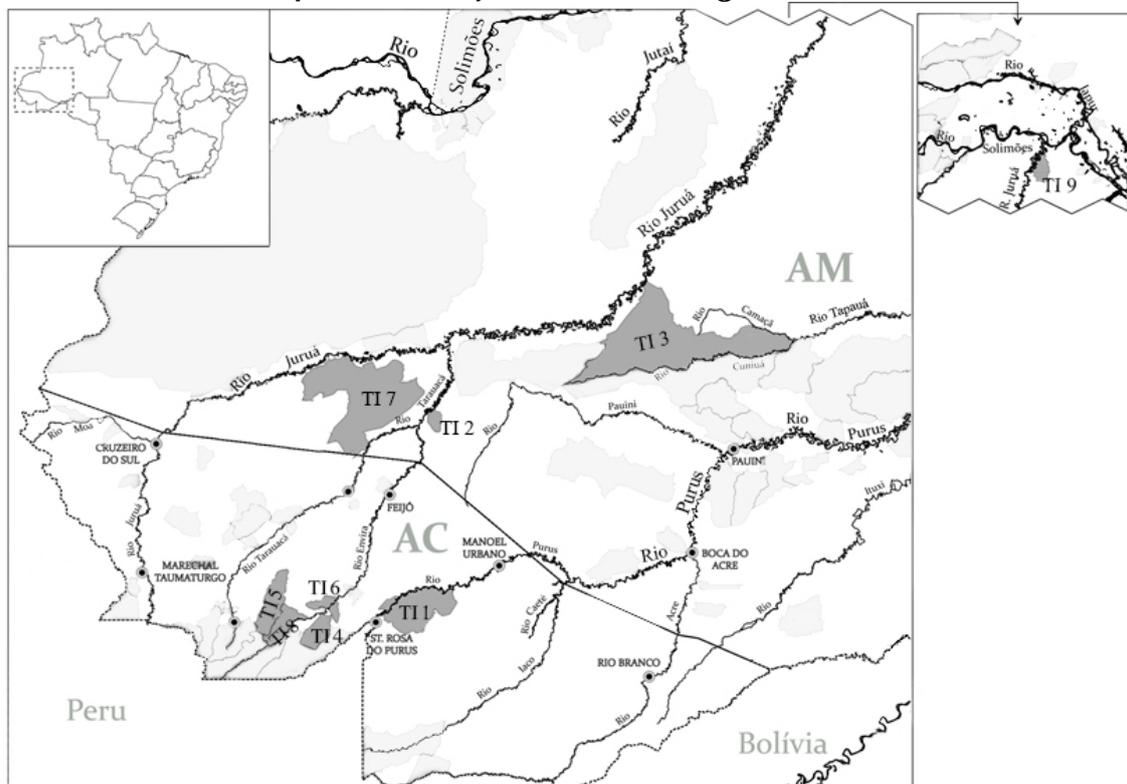
estão listadas na tabela abaixo. E, no mapa a seguir, podemos ter uma melhor visualização da área em que se distribuem estas TI's.

Figura 2: Terras Indígenas habitadas pelos Kulina

	Terra Indígena	Povo(s)	Localização
TI 1	Alto Rio Purus	Kulina, Kaxinawá, Yaminawa	Alto Purus
TI 2	Cacau do Tarauacá	Kulina	Rio Tarauacá
TI 3	Deni	Kulina, Deni	Rios Xeruá e Tapauá
TI 4	Jaminawa/Envira	Kulina, Ashaninka	Rio Envira
TI 5	Kaxinawa do rio Humaitá	Kulina, Kaxinawá, Ashaninka, isolados	Rio Humaitá
TI 6	Kulina do Igarapé do Pau	Kulina	Igarapé do Pau
TI 7	Kulina do Médio Juruá	Kulina	Médio Juruá
TI 8	Kulina do Rio Envira	Kulina	Rio Envira
TI 9	Kumarú do Lago Ualá	Kulina	Baixo Juruá

Fonte: ISA, 2015b.

Mapa 3: Localização das Terras Indígenas Kulina



Elaboração: Joaquim Martins/ Fonte: IBGE; ISA

Como se pode observar, o maior número das Terras Indígenas habitadas pela população kulina localiza-se na bacia do rio Juruá, sendo apenas a TI Alto Rio Purus aquela que se localiza exclusivamente na bacia do Purus. Dienst (2016) a partir de estudo linguístico e comparativo do ramo madihá – contemplando o kulina, o jamamadi ocidental e o deni –, argumenta que a terra dos falantes do protomadiha teria se encontrado em algum lugar na calha do rio Purus e que os diferentes grupos madihá teriam se espalhado ao longo desse rio e de seus afluentes antes que dois deles migrassem para a calha do Juruá em dois lugares distintos. Assim, os Kulina teriam atravessado a selva do rio Purus até o rio Envira, a partir de onde baixariam para o rio Tarauacá e depois para o Juruá. Por sua vez, os Deni – outro povo arawá que se encontra atualmente no Juruá, visto que os demais arawá habitam a bacia do Purus – teriam atravessado a floresta do Cuniuá (tributário do Purus) até o Xeruã (tributário do Juruá), passando a povoar as margens desse rio.

Os Kulina que atualmente vivem no Baixo rio Juruá, na região do município de Juruá, só chegaram lá no século XX, quando baixaram do Médio Juruá, onde uma grande população kulina continua vivendo até hoje. Por sua vez, a população kulina do rio Jutai mudou-se para lá em tempos recentes, chegando a partir do rio Juruá (Dienst, 2016, p. 260).

Isto indica que os Madiha se espalharam ao longo da calha do Purus e que as populações kulina e deni da calha do Juruá são os resultados de duas migrações separadas. Antes de migrar para a calha do Juruá, os Kulina subiram o rio Purus até chegarem ao atual território do Acre e do Peru. A terra dos falantes do Protomadiha se encontrava mais ao norte, no Amazonas, provavelmente na região do Médio Purus onde se falam as outras línguas da família arawá (Dienst, 2016, p. 268, tradução minha).

Infelizmente, não é possível precisar quando contatos iniciais com os não índios aconteceram na região do Juruá-Purus; sabemos contudo que foram anteriores aos contatos decorrentes da exploração da borracha. Segundo Castello Branco (1950, p. 14), naquela época, “os silvícolas” daquelas terras ou seus antepassados já tinham estado em contato com os civilizados, sendo “conhecedores do sistema de agarramento feito por êstes, não só para o serviço do govêrno, como dos próprios agenciadores ou catequistas, escravizando-os, vendendo-os, roubando-lhes as mulheres e filhas”. Tal conhecimento anterior

estava, por exemplo, na base de uma evitação dos Pano em relação aos não índios que já tinha raízes profundas (Castello Branco, 1950, p. 14).

Castello Branco forneceu também algumas informações não muito detalhadas sobre possíveis origens geográficas dos grupos indígenas habitantes do Purus e do Juruá. Na época em que escreveu, grupos da família linguística pano constituíam a população predominante no rio Juruá, enquanto no rio Purus era mais notável a presença de grupos de origem aruak - atuais famílias aruak e arawá²⁴. Devemos notar que esta ainda é uma configuração atual no que se refere aos grupos pano e arawá, pois os primeiros ocupam majoritariamente o Juruá, estendendo-se ao alto Purus, enquanto os Arawá ocupam toda a extensão do Purus, com exceção dos Kulina e Deni que se encontram também na bacia do Juruá. Segundo Castello Branco (1950, p. 3), os Pano seriam originários do Alto Marañon, rio peruano nascente nos Andes, e teriam alcançado o alto e médio Juruá com escalas anteriores pelo Ucayali, Javari e Jutai – principalmente pelo Ucayali, em cujas margens já se encontravam na primeira metade do século XVII²⁵.

Ao mencionar o “sistema de agarramento” feito pelos não índios, Castello Branco (1950) refere-se à presença destes em séculos anteriores ao XIX nos rios Juruá e Purus e às violentas relações que haviam sido estabelecidas: captura de índios para o serviço do governo, catequese ou escravidão. Sabemos que, antes de 1689, já havia casas de moradores portugueses no rio Purus, os quais faziam comércio com os índios e facilitavam as excursões das “tropas de resgate” (Kroemer, 1985, p. 23). Segundo Kroemer, a expansão territorial dos não índios nessa região vinha de dois lados: “os espanhóis mandavam seus missionários que desciam de Quito e os portugueses mandavam suas tropas de resgate” (Kroemer, 1985, p. 23). O que se via era uma verdadeira competição pela catequese dos índios por missionários jesuítas, do lado espanhol, e por carmelitas, do lado português. Neste contexto, uma guerra parecia ser travada, em que tropas de resgate eram utilizadas na captura de índios e em que interesses expansionistas na busca pelo ouro²⁶ e controle do território eram confrontados pelas nações portuguesa e

²⁴ Castello Branco não considerava a existência de uma família arawá. Desse modo, os grupos falantes de língua desta família eram tratados como Aruak.

²⁵ De acordo com Erikson (1992, p. 244), os antigos Pano teriam chegado ao Ucayali por volta de 100-300 D.C., a partir de uma migração em massa originada na região do Beni e do Guaporé, na Amazônia boliviana. Os Pano, nesse período, seriam pouco orientados em direção aos rios, ocupando preferencialmente as regiões de interflúvio. Entretanto, rapidamente se acostumaram ao meio ribeirinho, exercendo um domínio sobre todo o Ucayali, o qual teria durado até meados de 700-800 D.C.

²⁶ O jesuíta Cristóbal de Acuña, cronista na excursão realizada por Pedro Teixeira – que tinha como motivo o reconhecimento do rio Amazonas para a expansão portuguesa –, relatara, em 1639, a presença de ouro em pequenas chapas pendentes no nariz e nas orelhas de índios que habitavam o

espanhola (cf. Kroemer, 1985, p. 17-37). Até onde se sabe, o Purus não contava com uma missão propriamente dita dos carmelitas; o que ocorria era o “descimento” de índios para missões instaladas em outras localidades. Os descimentos ocorriam por meio da captura de índios do sertão, locais de mais difícil acesso, a lugares de fácil comunicação para catequese e comércio – nas entradas ao sertão, os missionários eram acompanhados por tropas de resgate (Kroemer, 1985, p. 24-25).

Também nos rios Purus e Juruá, a partir de meados do século XVIII, houve a coleta das famosas “drogas do sertão”, além do rapto de índios para serem utilizados como mão-de-obra escrava. No Purus, as drogas foram coletadas a partir de 1755, data da criação da Capitania de São José do Rio Negro: lá, eram coletados, sobretudo, óleo de tartaruga, cacau, salsaparrilha e óleo de copaíba (Kroemer, 1985, p. 28; Gonçalves, 1991, p. 18). No Juruá, sua coleta parece ter sido iniciada posteriormente, uma vez que as primeiras notícias de comerciantes que subiam este rio datam de 1813 (Almeida *et al.*, 2002, p. 107). Do Juruá, saíam produtos como cacau, breu, copaíba, anil e óleos. Apesar da generalidade desses dados e das localizações imprecisas, a presença missionária na região do Purus no século XVII e de comerciantes nos rios Juruá e Purus a partir do século seguinte indica que contatos diretos ou indiretos já haviam sido estabelecidos entre colonizadores e índios quando, no século XIX, novamente os não índios viriam se fixar nas margens destes rios com a finalidade de ali estabelecerem uma empresa seringalista.

Colonização seringalista e caucheira

A ocupação branca mais intensiva das bacias desses rios teve início na segunda metade do século XIX. É, portanto, somente a partir desse período que encontramos um número significativo de registros sobre a história da região, sobretudo a partir de viajantes que exploraram os rios Juruá e Purus em busca de reconhecimento do território e de seus habitantes. Durante praticamente cem anos, até meados do século XX, a empresa seringalista marcou a história desses rios, bem como da Amazônia de uma maneira mais geral: além da grande migração, sobretudo de nordestinos, os povos indígenas foram engajados no trabalho nos seringais por meio de um sistema que ficou conhecido como “aviamento”. Sua característica marcante residia no fato de que o seringueiro se encontrava em

rio Purus. Este fato alimentara a ideia de que poderiam encontrar ouro na região (cf. Kroemer, 1985, p. 19-20).

permanente dívida para com seu patrão, criando uma forte lógica de dependência (cf. Aquino, 1977; Altmann, 2000; Taussig, 1993 [1987]; Weinstein, 1993 [1983]). O seringueiro, muitas vezes, já iniciava seu trabalho endividado, devendo pagar ao patrão sua própria mudança do lugar de origem até seu local de habitação no seringal, além de todos os instrumentos que utilizaria em seu trabalho. Como se não fosse ainda suficiente, o seringueiro deveria pagar ao patrão pelo uso das “estradas de seringa” (Altmann, 2000, p. 101)²⁷.

No final do século XIX, o etnógrafo alemão Paul Ehrenreich²⁸ relatou que a extração da borracha dominava toda a vida comercial da região dos rios Amazonas e Purus. Ela acontecia unicamente nas margens baixas dos rios, de forma que toda a parte alta, denominada por ele de “cordilheiras”, era desconhecida dos viajantes. Assim, as zonas mais elevadas constituíam-se enquanto um local de domínio privilegiado de grupos indígenas. A população do Purus somava naquela época – ano de 1888 - cerca de 50.000 pessoas, ao passo que em 1871, estimava-se um número total abaixo de 2.000 (Ehrenreich, 1929, p. 280), indicando um elevado aumento populacional migratório decorrente do comércio da borracha.

Os índios habitantes das florestas tropicais foram os primeiros a extrair e manipular o látex da árvore da borracha, mas a ele davam um sentido diferente daquele que lhe fora atribuído posteriormente pela indústria seringalista: produziam objetos, sobretudo bolas e esculturas zoomorfas (Gonçalves, 1991, p. 10). O naturalista francês Charles Marie de La Condamine quando desceu o Amazonas a partir do Equador, em 1743, observou que os índios extraíam um líquido leitoso e viscoso dessa árvore, o qual, depois de coagulado, produzia uma substância maleável de grande elasticidade e impermeabilidade. La Condamine exerceu um papel primordial na divulgação desse *caoutchouc* – como o chamavam na Amazônia da época –, apesar de não ter sido o primeiro nem o único. Levou para a França uma pequena quantidade do produto e publicou um importante trabalho sobre suas propriedades. Em fins do século XVIII, esta substância já havia sido grandemente difundida no Velho Mundo, com a descoberta de novas aplicações para ela (Weinstein, 1993 [1983], p. 22). Em 1800, saíam as primeiras exportações, ainda clandestinas, de produtos elaborados a partir do látex da borracha, de Belém com destino aos Estados Unidos: eram garrafas, sapatos, dentre outros. A marca deste período inicial de exportação foi a predominância da manufatura sobre a

²⁷ Uma “estrada de seringa” era constituída, aproximadamente, de 100 árvores seringueiras desigualmente intervaladas (Cunha, 2000 [1976], p. 65).

²⁸ Ehrenreich realizou tal viagem ao rio Purus em sua terceira e última expedição ao Brasil, no ano de 1888 (Christino; Cruz, 2005).

matéria prima, situação que se inverteria completamente no período seguinte. Nesta primeira fase, a árvore da seringa era tratada como mais uma das “drogas do sertão” e sua exploração estava circunscrita à região do Pará, sobretudo às ilhas da foz do Amazonas: “era o tempo da ‘borracha das ilhas’” (Gonçalves, 1991, p. 11). Apenas mais tarde, na segunda metade do século XIX (por volta de 1870), sua exploração chegaria aos rios Juruá e Purus, assim como ao Jari, Xingú, Tapajós e Madeira (Gonçalves, 1991, p. 11), mas já em outro contexto, quando a borracha não seria vista como apenas um item a mais na lista daqueles que eram exportados.

Diversos gêneros de plantas produtoras de látex foram explorados nos rios Purus e Juruá. A seringueira, cientificamente chamada de *Hevea brasiliensis*, figurou como a principal árvore fornecedora de látex, mas outra importante espécie foi extensamente explorada e ficou conhecida como caucho – trata-se da *Castilla ulei* (cf. Andrade, 2004, p. 38). Essas diferentes gêneros e suas respectivas espécies ficaram conhecidos na Alta Amazônia como *caucho blanco* (*Hevea*) e *caucho negro* (*Castilla*) (cf. Pineda, 2000, p. 37). Uma das diferenças fundamentais entre ambas residia no fato de que a *Castilla* era menos resistente à extração de seu leite quando comparada à *Hevea*. Desse modo, o caucheiro – trabalhador na exploração do caucho – não a conservava em um trabalho permanente, derrubando-a para aproveitar todo o leite que a árvore possuía por meio de incisões circulares. Já a seringueira permitia um trabalho prolongado e fixo, resistindo longamente aos talhos e extrações de seu leite (Cunha, 2000 [1976], p. 278; cf. também Pineda, 2000, p. 37-45). Outras distinções foram ressaltadas entre seringueiros e caucheiros, sobretudo no que se refere aos seus modos de lidar com a população indígena dos territórios que ocupavam: de modo geral, os caucheiros foram tomados como “mais violentos” enquanto os seringueiros foram considerados essenciais na ocupação do território por serem menos móveis (cf. Castello Branco, 1950, p. 14; Tastevin, 2009a [1925], p. 149-150; Cunha 2000 [1976], p. 278-279). Iglesias (2010, p. 66-73), entretanto, mostra como esta oposição entre caucheiros (geralmente peruanos) e seringueiros (geralmente brasileiros) fazia também parte de uma conjuntura geopolítica em que era importante afirmar a anterioridade da ocupação territorial por parte dos brasileiros, ressaltando o caráter efêmero da atividade caucheira. Como mostra Iglesias, a presença de caucheiros peruanos em território brasileiro, mais especificamente no Alto Juruá, ocorreu com relativa intensidade até pelo menos meados dos anos 1910.

A história da exploração mais intensiva da goma elástica ficou conhecida por meio de seus 1º e 2º ciclos. O primeiro deles foi marcado pelo aumento significativo

da demanda pela borracha, o qual ocorreu apenas depois de 1839, ano em que Charles Goodyear aperfeiçoou seu processo de vulcanização. Antes disso a borracha apresentava alta sensibilidade a mudanças de temperatura, ficando dura no frio e grudenta no calor, fato que impedia sua larga utilização em bens industriais ou de consumo. A exportação da borracha não teve, entretanto, um aumento imediato, mas já significativo, se compararmos os anos de 1840 e 1850: de 388.260 Kg, passou para 1.446.550 Kg. Isso antes mesmo da popularização da bicicleta e do automóvel ocorrida nos anos de 1890 e 1900, respectivamente (Weistein, 1993 [1983], p. 22-23).

Sendo habitat natural da *Hevea brasiliensis*, a Amazônia foi a única fornecedora da borracha até a década de 1880. A África Ocidental ocupou o lugar, posteriormente, de seu concorrente mais próximo, mas ainda assim distante. Foi apenas após 1912 – ano em que terminou o primeiro *boom* da borracha na Amazônia –, com a aclimatação bem sucedida da seringueira, que as plantações asiáticas ocuparam o lugar da Amazônia de primeira produtora mundial (Weistein, 1993 [1983], p. 23). O sucesso de cultivo da *Hevea* em sistema de monocultura em um ambiente que não era o de seu habitat natural teve em sua origem o contrabando de exemplares de sua semente encomendado pelo governo britânico: estas foram levadas da Amazônia para o Jardim Botânico de Kew e, posteriormente, quando mudas haviam crescido, estas foram levadas para a Ásia, onde cresceram com sucesso (cf. Dean, 1989 [1987], p. 29-60).

Assim, enquanto em 1912 a produção amazônica atingira a taxa de 42 mil toneladas, a produção asiática atingiu, em 1915, a faixa das 100 mil toneladas (Almeida *et al.*, 2002, p. 117). Nesse momento, houve uma queda brusca do preço da borracha no mercado internacional, o que gerou crises e falências em território amazônico. Almeida *et al.* (2002, p. 118) relatam a ocorrência de revoltas, principalmente no momento inicial da queda dos preços, havendo a expulsão de gerentes de seringais, o incêndio de barracões²⁹, suicídios e assassinato de patrões.

A enorme dependência da produção e da venda da borracha trouxe sérias dificuldades para os seringueiros, os quais dependiam da comercialização da goma inclusive para a alimentação, pois quase tudo adquiriam no barracão. Tal sujeição decorria, sobretudo, das restrições estabelecidas pelos patrões, os quais desejavam manter os seringueiros dependentes dos produtos que forneciam, chegando a proibir o cultivo de roçados de subsistência (Almeida *et al.*, 2002, p. 119). A crise

²⁹ O barracão era o posto mercantil central – tendo como referência um seringal específico – gerido pelo “patrão” do seringueiro (Weinstein, 1993 [1983], p. 31).

gerou movimentos de saída dos seringais por parte dos seringueiros nordestinos, seja para um retorno à terra de origem – quando tinham condições financeiras para tal – ou para as cidades que surgiram no vale do Juruá e Purus (Aquino, 1977, p. 50). Gerou ainda movimentos rio acima, à procura de áreas onde a produtividade da borracha continuava sendo alta a ponto de ainda ser compensadora (Almeida *et al.*, 2002, p. 50).

A situação era um pouco diferente com os índios seringueiros porque, de modo geral, sempre mantiveram seus roçados e também a prática da caça e da pesca. Com a crise, passaram a ser requisitados para os trabalhos agrícolas, uma vez que os próprios patrões começaram a manter grandes roçados. Para sobreviverem a este momento crítico, os seringais precisaram expandir suas possibilidades produtivas a outros gêneros – como os roçados, as criações domésticas de animais ou o comércio de couros e peles –, uma vez que não tinham mais condições de importar farinha ou outros mantimentos necessários à alimentação de seus trabalhadores (Aquino, 1977, p. 51; Almeida *et al.*, 2002, p. 120).

Neste primeiro ciclo da borracha, as chamadas “casas aviadoras” ou “casas recebedoras” – que contavam com um comerciante local geralmente conhecido como “aviador” – eram o elo mais importante da cadeia comercial da seringa na Amazônia; situavam-se em Belém ou Manaus. Ocupavam uma posição central, pois controlavam informalmente a produção e o comércio local da borracha, negociando a produção dos seringueiros – geralmente de modo indireto, intermediados pelos “patrões” – e mantendo-os abastecidos de ferramentas, víveres e outras mercadorias. A produção dos seringueiros era, desse modo, entregue por patrões ou aviadores nas casas aviadoras as quais tinham o poder da decisão de quando e a quem vender a borracha. Essas casas exerciam, ainda, inúmeras outras funções: negociavam com as casas importadoras, as mercadorias a serem repassadas aos seringais; providenciavam créditos adicionais ou empréstimos dos bancos locais para suplementar adiantamentos feitos pelas casas importadoras; providenciavam o transporte e a distribuição dos migrantes que vinham do Nordeste para trabalhar nos seringais; e enviavam para o interior seus representantes com mercadorias, ferramentas e, se necessário, também com trabalhadores a fim de instalar novas áreas de exploração ou estabelecer contatos comerciais com áreas incipientes (Weinstein, 1993 [1983], p. 33-34).

Para além das casas aviadoras e importadoras, havia ainda as casas exportadoras que, em alguns casos, mas de modo limitado, atuavam também como importadoras. Nesse circuito comercial, as transações entre aviadores e

exportadores eram as primeiras a ocorrerem necessariamente em moeda corrente. As casas exportadoras podiam, também, funcionar como agência bancária informal, mas sua principal atividade era a compra da borracha e sua transferência para o exterior (Weinstein, 1993 [1983], p. 34).

Entre os anos de 1943 a 1945, o preço da borracha voltou a crescer. Este foi o considerado 2º ciclo, momento em que os Estados Unidos passaram a conceder créditos para a ampliação da produção brasileira, sendo também o mercado comprador de praticamente toda a borracha produzida na região (Aquino, 1977, p. 53). A nova alta dos preços se deu no contexto da Segunda Guerra Mundial, quando forças do Eixo bloquearam a exportação de produtos dos seringais das colônias holandesas, britânicas e francesas do Sudeste Asiático, fazendo com que os Estados Unidos procurassem novamente o mercado sul-americano (Almeida *et al.*, 2002, p. 122; Golçalves, 1991, p. 30). No ano de 1943, o Brasil, juntando-se aos Aliados, comprometeu-se a exportar toda a sua produção de borracha para os Estados Unidos. A borracha tinha, no contexto da guerra, uma importância estratégica devido as suas aplicações militares (Almeida *et al.*, 2002, p. 122).

Em 1942, foi criado o Banco de Crédito da Amazônia, com o objetivo específico de possibilitar financiamentos visando a ampliação da produção. O banco passou a substituir tanto as casas aviadoras como as casas exportadoras do primeiro ciclo da borracha, concedendo financiamentos aos proprietários dos seringais – os chamados “patrões” ou “seringalistas” -, e também garantindo o monopólio da comercialização do produto (Aquino, 1977, p. 52-53). Neste momento, o governo brasileiro incentivou uma nova onda migratória do Nordeste para a região amazônica, mediante intensa propaganda e oferta de vantagens pecuniárias. Esses novos migrantes foram os chamados “soldados da borracha” (Almeida *et al.*, 2002, p. 122; Aquino, 1977, p. 52-53; Gonçalves, 1991, p. 30). Neste curto período de tempo, os patrões, dispostos de fartos financiamentos, puderam voltar a fornecer, nos barracões, todas as mercadorias necessárias à subsistência. Desse modo, a maioria dos novos seringueiros nordestinos passou a se dedicar de modo exclusivo à extração da seringa. O que não parece ter ocorrido com a mão-de-obra indígena: os Kaxinawá, por exemplo, mesmo sendo muito requisitados neste momento para o trabalho de extração da borracha, nem por isso abandonaram seus roçados, combinando esta atividade com o trabalho nos seringais (Aquino, 1977, p. 53).

Entretanto, com o fim da guerra, as altas do preço da seringa não acompanharam os aumentos dos valores das mercadorias, reduzindo o poder de crédito dos patrões. O próprio Banco de Crédito da Amazônia mudou sua

orientação, dificultando a realização de financiamentos e trazendo sérios empecilhos para a continuidade do sistema de aviação. Desse modo, nos anos de 1950 e 1960, a empresa seringalista sofreu uma profunda estagnação, voltando a desenvolver uma atividade econômica mista. Foi neste momento que surgiu a figura dos “barranqueiros”, sobretudo, em decorrência das constantes crises da empresa seringalista. O “barranqueiro” pode ser definido como um morador da “margem”³⁰ ou dos “barrancos” dos rios, mais como um agricultor do que propriamente um seringueiro, apesar de não ser raro que um ou mais membros de sua família se dedicassem ao trabalho na borracha (Aquino, 1977, p. 54-55; Gonçalves, 1991, p. 31).

Na década de 1970, o governo militar implementou dois programas buscando incentivar a produção seringalista e retirar o Brasil da então situação de importador da borracha asiática, mas ambos fracassaram (Gonçalves, 1991, p. 31). Neste mesmo período, instalou-se na região a atividade agropecuária com a chegada de investidores e grupos econômicos do sul do Brasil, os quais passaram a ser proprietários de inúmeros seringais³¹. Este movimento de ocupação agropecuária e consequente desmatamento da Amazônia foi incentivado pelo governo militar. Os primeiros a chegar foram investidores, especuladores e grileiros de terras, seguidos posteriormente – a partir de 1974 – de grandes grupos econômicos: Atalla-Coperçúcar, Bradesco, Atlântica Boa-Vista, Condomínio Tarauacá, Viação Aérea Cruzeiro do Sul, Paranacre, dentre outros (Aquino, 1977, p. 64, 68; McCallum, 2001, p. 11).

Esses novos proprietários de terras ficaram conhecidos como “paulistas”. As “compras” de terras que realizaram nem sempre podiam ser assim nomeadas, visto que muitos métodos foram utilizados para a efetuação de sua posse, desde pistoleiros profissionais até a queima de barracos, prisões e ameaças de morte. Os antigos proprietários dos seringais estavam, naquela época, totalmente endividados com o Banco da Amazônia, sendo que muitos deles havia, inclusive, abandonado os seringais, deixando os seringueiros e barranqueiros que lá permaneceram em uma situação vulnerável de autênticos posseiros (Aquino, 1977, p. 64).

O processo de venda dos seringais iniciou-se primeiramente na região do rio Purus, em decorrência de sua proximidade da capital do Acre, Rio Branco; no Juruá, esse processo começou pouco tempo depois. No início, as terras eram compradas a

³⁰ A “margem” e o “centro” são termos espacialmente opostos que dizem respeito à configuração de um seringal. A “margem”, aqui mencionada, refere-se à região limítrofe de um seringal, relacionada com a beira do rio.

³¹ Com a crise da borracha, para além da agropecuária, outro mercado que se tornou bastante cobiçado foi o da extração madeireira. Este foi o caso da região do rio Amônia (alto Juruá), onde habitam os Ashaninka (cf. Pimenta, 2002, p. 131-142).

baixos preços seja pelo risco envolvido de futuras desapropriações pelo Estado ou pela possibilidade de conflito com seringueiros e barranqueiros que nelas haviam permanecido (Aquino, 1977, p. 66). Aquino também atribui o baixo preço inicial da terra a seu significado, o qual foi transformado na passagem da exploração seringalista ao uso da terra pela nova frente agropecuária (1977, p. 65). No sistema extrativista, o valor da terra não estava ligado à sua extensão, mas sim à quantidade e qualidade das árvores de seringa que nela podiam ser encontradas: a medida era dada pelo número de “estradas de seringa”. Já no caso da agropecuária, seu valor passou a ser sinônimo de sua medida em hectares. Desse modo, a diferença entre os sistemas de contagem teria ocasionado uma subestimação do valor pago pelas terras.

Esses primeiros “investidores” desempenharam, em grande medida, o papel de especuladores de terra: expulsaram seringueiros e barranqueiros – índios e não índios – para vendê-las aos grandes grupos econômicos supramencionados já livres de eventuais posseiros e, assim, a preços mais valorizados. Neste segundo momento, com a chegada desses grupos e com um preço já mais elevado da terra, tiveram início inúmeros desmatamentos na região. Muitos seringueiros e barranqueiros se transformaram em peões ou trabalhadores braçais nos desmatamentos que eram realizados (Aquino, 1977, p. 68).

No contexto da agropecuária, a contratação de mão-de-obra era realizada pelos “empreiteiros”, geralmente homens de confiança dos administradores das fazendas – “os paulistas” – e profundos conhecedores da região, não havendo, desse modo, uma relação direta entre os empregados e os proprietários. Apesar dessas transformações do novo sistema – intitulado “empreitada” ou “empeleita” –, muito se manteve da anterior relação de trabalho onde o pagamento era realizado por meio do sistema de aviamento. O pagamento de empreiteiros a peões era realizado por meio de vales, principalmente nas fazendas mais afastadas das cidades, os quais apenas poderiam ser trocados por mercadorias nos armazéns da própria fazenda (Aquino, 1977, p. 69-70; Viveiros de Castro, 1978, p. 27).

Importante notar, igualmente, que a chegada das fazendas não extinguiu a existência dos seringais; ambos continuaram se constituindo enquanto local de trabalho e, muitas vezes, de residência para os habitantes da região. Mas, a transformação do significado da terra trouxe mudanças importantes para a vida dos grupos indígenas. A “terra”, e não mais as “estradas de seringa”, trouxe consigo uma nova definição do espaço enquanto território contínuo, fechado e homogêneo, o qual pouco comportou os grupos indígenas em seus interstícios

(Viveiros de Castro, 1978, p. 11-12). Viveiros de Castro, que esteve na região do Alto Purus para realização de relatório sobre os Kulina, encomendado pela Fundação Nacional do Índio (Funai) em 1978, observou que as alternativas colocadas para este grupo indígena eram semelhantes àquelas notadas por Aquino (1977) para os Kaxinawá da bacia do Juruá. Segundo Viveiros de Castro (1978), as novas condições da frente de expansão no Acre e a entrada violenta da agropecuária ameaçavam transformar a população indígena em peões sem terra, não sendo possível que retornassem os tempos do apogeu da empresa seringalista – naquele momento, considerados pelos Kulina como bons, pois havia “serviço” e mercadorias:

O tempo dos “caboclos” vai acabando; agora ou os Kulina perdem sua identidade étnica e se dissolvem no exército de migrantes para a periferia das cidades, ou se escravizam como peões sem terra e sem roça; ou se transformam em *índios*, uma identidade étnica nova no Acre, desde os tempos em que os índios eram exterminados à bala nas correrias (Viveiros de Castro, 1978, p. 89).

Os grupos indígenas do Purus e Juruá, em território acreano, eram então reconhecidos como “caboclos” e não havia, até meados da década de 70, atuação do órgão indigenista no Acre nem existência de terras indígenas reconhecidas pela União (Pimenta, 2007, p. 641). Foi apenas em 1976 que a Funai instalou uma Ajudância em Rio Branco, e sua área de atuação, naquele momento, limitou-se à bacia do rio Purus. Antes dessa data, não houve a presença institucional do antigo SPI – Serviço de Proteção aos Índios – e nem mesmo da Funai, criada em 1968 (Aquino, 1977, p. 1). O Conselho Indígena Missionário (CIML), por sua vez, fundou uma sede em Rio Branco no ano de 1975. Conforme me relatou Lindomar Padilha – funcionário do CIML-Regional Amazônia Ocidental, que por longo período assumiu a função de coordenação da mesma – o trabalho inicial desenvolvido tanto pelo CIML como pela Funai nos rios Juruá e Purus foi o de mostrar que, ali, existiam índios, pois o que se dizia era que não existiam mais³².

As fazendas instaladas na região na década de 1970, apesar de continuarem funcionando por meio do sistema de aviamento, diferiam substancialmente dos seringais. Ao ocuparem o espaço de outra maneira, aparentemente também dispensaram grande parte da mão-de-obra indígena. Razão pela qual os Kulina, por exemplo, na época em que Viveiros de Castro esteve no Alto Purus – em 1978 –,

³² Este trabalho de levantamento dos povos indígenas existentes na região foi iniciado no ano de 1972, alguns anos antes, portanto, da instalação física da sede do CIML (em 1975) e da Funai (em 1976).

lembravam saudosamente dos tempos do apogeu da empresa seringalista, quando havia serviço e mercadorias.

Esse panorama, instaurado com a decadência dos seringais e a chegada das fazendas, pôde ser transformado, em alguma medida, a partir da década de 1980, quando surgiram, na região, os primeiros sindicatos de trabalhadores rurais e as primeiras organizações indígenas. Nesta mesma década, houve um crescimento do movimento ambientalista e da visibilidade internacional do desastre ecológico ocasionado pelas políticas desenvolvimentistas na Amazônia, o que favoreceu as reivindicações dessas organizações e a realização de alianças políticas. A luta pela terra se constituiu na principal das reivindicações, sendo fundamental para a futura demarcação de terras indígenas e também de outros territórios protegidos legalmente e habitados por grupos indígenas e não indígenas, como reservas extrativistas, o Parque Nacional da Serra do Divisor, dentre outros (Pimenta, 2007, p. 637-641). Atualmente, o estado do Acre conta com 36 terras indígenas, sendo que cinco delas ainda se encontram em processo de identificação (ISA, 2017).

Podemos, assim, delinear algumas transformações gerais que ocorreram na ocupação do território da bacia dos rios Juruá e Purus e também nas relações entre não índios e índios desde que se instalou na região a empresa seringalista. Em um primeiro momento, com a chegada dos colonizadores na segunda metade do século XIX, contatos iniciais foram estabelecidos entre os não índios e os grupos indígenas. Nos registros referentes a viagens de reconhecimento do território, os não índios buscavam identificar os habitantes indígenas daquele território: os “Catuquinas”, “Conibos”, “Paummarys”, “Juberys”, dentre inúmeros outros, muitos deles hoje extintos (cf. p. ex. Chandless, 1866; 1869). Em um segundo momento, com a instalação efetiva dos seringais e engajamento de muitos grupos indígenas como mão-de-obra, surge uma nova identidade, a do “caboclo”. Como já tematizada por Cardoso de Oliveira (1972 [1964]) em outra região da Amazônia (rio Solimões) e também por Aquino (1977) e Viveiros de Castro (1978) na região do Juruá e Purus, a categoria de “caboclo”, atribuída genericamente aos grupos indígenas, estabelecia uma diferença étnica genérica que mascarava uma situação geral de exploração de mão-de-obra e, ao mesmo tempo, depreciava e desumanizava aqueles incluídos sob tal denominação. Por fim, o período mais recente é marcado pela decadência dos seringais e pela a ocupação não índia da região a partir um novo tipo de territorialidade, marcado pela instalação das fazendas. Este momento foi seguido por ou coincidente com o início da atuação da Funai, de missionários católicos e protestantes (cf. Viveiros de Castro, 1978; Bonilla, 2007), e com o surgimento de

organizações indígenas ou de apoio aos povos indígenas. Este foi o contexto em que muitos grupos passaram a assumir a nova identidade de “índios” e a lutarem por suas “terras”.

Podemos observar que as mudanças no modo de ocupação do território estavam intrinsecamente relacionadas a outras transformações referentes aos relacionamentos estabelecidos entre aqueles que habitavam a região, articulando socialidades. Os seringais proporcionavam um tipo específico de ocupação do território o qual articulava uma socialidade própria, assim como modos únicos de relacionamento entre as pessoas que nele habitavam, ou que a ele estavam relacionadas. A seguir passarei a analisar duas importantes práticas que foram recorrentes no contato entre os colonizadores e índios nessa região – a “correria” e o “amansamento” – ambas foram impactantes para os povos indígenas desses rios e permanecem tanto na memória kulina como em receios e medos constantes nas relações que estabelecem com os não índios.

Correrias e amansamentos

Em meados do século XIX, ocorreram as primeiras expedições oficiais de reconhecimento do território da então recém-criada Província do Amazonas.³³ No ano de 1852, foi realizada a expedição comandada por Romão José de Oliveira ao rio Juruá e, aparentemente no mesmo ano, João da Cunha Correia – também conhecido por João Cameté – liderou viagem de reconhecimento ao rio Purus (Silva, 2010, p. 188; Chandless, 1866, p. 86).³⁴ Posteriormente, outras expedições oficiais foram enviadas com intuito de iam desde a descoberta de ligações entre rios – como, por exemplo, a viagem de Serafim Salgado ao Purus em 1852 – até o reconhecimento de índios, o estabelecimento de missões e o recrutamento de mão-de-obra indígena (cf. Castello Branco, 1947, p. 108; Labre, 1872). Mas, para além das viagens oficiais, muitas outras incursões a estes rios já eram realizadas por regatões, pessoas que buscavam comerciar com os índios, trocando mercadorias, e

³³ Até o ano de 1852, a região dos rios Juruá e Purus pertencera à Província do Grão Pará (Pimenta, 2002, p. 86, nota 1).

³⁴ Chandless (1866) e outras referências à primeira viagem de João Cameté ao Purus não mencionam o ano de sua ocorrência. Mas, pode-se inferir que esta não aconteceu em data muito anterior, sendo provável que tenha ocorrido no mesmo ano de 1852, quando João Batista Terneiro de Aranha, presidente da Província do Amazonas, criada neste ano, organizou as primeiras expedições aos rios Purus e Juruá.

que também viriam a participar da busca e comércio de borracha (Castello Branco, 1947, p. 162).

A inserção da empresa seringalista na região – e sua conseqüente ocupação territorial – contou com uma violenta prática que ficou conhecida como “correria”. Na região dos rios Juruá e Purus, a população indígena foi verdadeiramente cercada pelas frentes de expansão brasileira e peruana, vindas de direções opostas (Viveiros de Castro, 1978, p. 9). As correrias eram justificadas por aqueles que as realizavam como o único meio de garantir “a ‘segurança’ dos trabalhadores e da produção”:

Durante a implantação da empresa seringalista e o principal período da extração do caucho, com a ocupação, temporária ou definitiva, dos antigos territórios indígenas, as “correrias” seriam justificadas por patrões, seringueiros e caucheiros como único meio eficaz de garantir a “segurança” dos trabalhadores e da produção. Nesse sentido, é possível dizer, os indígenas constituíam ameaça recorrente, que competia com os interesses daqueles que, em diferentes posições, almejavam ocupar ou utilizar recursos extrativos para “produzir”, borracha e caucho, e deles tirar sua sobrevivência. Pairando acima das formas de dominação que permeavam as relações entre os patrões e seus fregueses (fossem eles seringueiros ou caucheiros), os discursos que deram sustentação ideológica à realização das correrias obtinham eficácia no delineamento de uma diferenciação dos “civilizados”, “cristãos” face aos indígenas, concebidos como não humanos, “feras selvagens”, “irracionais”, “perigosas” e “traíçoeiras”, estabelecendo condições de possibilidade, nessa conjuntura, para diferentes modalidades de violência contra os indígenas (Iglesias, 2010, p. 88).

As correrias, na definição do padre Tastevin³⁵, constituíam-se em “verdadeiras expedições armadas para desalojar os índios de seu lugar a fogo e sangue e permitir aos civilizados trabalhar em paz”; e a sua realização parecia não implicar em grandes dificuldades para os “civilizados” que as efetivavam (2009a [1925], p. 145). Ainda nas palavras de Tastevin:

Nada mais fácil do que acabar com uma tribo incômoda. Reúnem-se de trinta a cinquenta homens, armados de carabinas de repetição e munidos cada um com uma centena de balas, e, à noite, cerca-se a única maloca, em forma de colmeia de abelhas, onde todo o clã dorme em paz. No

³⁵ Que realizou viagens pela Amazônia nos períodos de 1905 a 1914 e 1919 a 1926 (Carneiro da Cunha, 2009, p. xii-xvi).

nascer do sol, na hora em que os índios se levantam para fazer a primeira refeição e os preparativos para a caça, um grito convencionado dá o sinal, e os assaltantes abrem fogo todos juntos e à vontade. Pouquíssimos sitiados conseguem escapar: levam-se as mulheres e as crianças que podem ser pegas vivas, mas não se perdoam os homens que, por sua vez, se mostram sem medo e indomáveis (2009a [1925], p. 149).

A definição de Tastevin do que eram as correrias compreende uma das possíveis formas de sua efetivação, a qual tinha como finalidade o extermínio de populações indígenas que eram “incômodas” àqueles que desejavam ocupar o “novo” território. Por outro lado, as correrias podiam ser utilizadas também como forma de captura de indígenas para seu futuro “amansamento” e utilização como mão-de-obra nos seringais. Por meio do amansamento – e sob a perspectiva colonial –, índios que, antes, eram “bravos”, tornavam-se “mansos”, ou seja, “civilizados”, vestidos, aptos para o trabalho nos seringais e cristianizados.

As correrias, assim, eram realizadas com dois objetivos distintos: a) ou visavam o extermínio das populações indígenas, liberando a mata para a exploração de suas “riquezas naturais”; b) ou a captura de índios para seu futuro amansamento e trabalho nos seringais (Tastevin, 2009a [1925]; Altmann, 2000). Elas resultaram em uma intensa movimentação e circulação dos grupos indígenas pelas margens e cabeceiras do Purus, do Juruá e de seus afluentes. Além, obviamente, de terem desencadeado um enorme massacre das populações indígenas que habitavam aquele território. A fuga para as regiões que não possuíam grandes seringais ou para longe dos principais rios foi característica das migrações kulina e marcante em sua memória. Ao mesmo tempo, os Madiha afirmam com recorrência que, antes, na época em que moravam em malocas, eram muito numerosos, sendo que, em dias atuais, são poucos.

O ato de fugir para essas regiões mais afastadas – sobretudo as cabeceiras dos rios – foi um primeiro movimento realizado pelos Kulina desde o contato com as frentes de expansão da borracha e do caucho. Entretanto, num momento posterior – o qual parece coincidir com o segundo ciclo da borracha, quando a mão-de-obra indígena começou a ser mais requisitada –, os Kulina realizaram um movimento contrário, deslocando-se para a margem dos rios e dedicando-se à extração do látex nos seringais (Viveiros de Castro, 1978; Silva, 1997; Altmann, 2000). Os Kulina do Alto Purus, atualmente, descrevem a época dos antigos como um período em que habitavam o centro da mata e viviam de acordo com um ciclo específico de festas, agricultura, caça e pesca. Tratava-se de um tempo em que

habitavam uma moradia específica, a *ozabehe* – grande maloca de palha. Esta era igualmente a época em que os Kulina eram “bravos”. Já, nos tempos atuais, “amansados”, transformaram seu modo de vida, passaram a habitar a beira do rio Purus, trabalharam nos seringais, adquiriram produtos manufaturados, aprenderam a ler, conheceram o dinheiro e deixaram de morar em sua antiga habitação, passando a residir em casas pequenas, construídas sobre pilotis, nos moldes das habitações regionais dos seringueiros (cf. também Altmann, 2000, p. 48-50; Silva, 1997, p. 17).

Dentre as diversas consequências das correrias, duas importantes transformações marcaram a vida dos povos indígenas da região. Refiro-me ao medo e evitação que se estabeleceram por parte dos índios em relação aos não índios e também à intensa movimentação espacial e consequente dispersão indígena. Se os grupos se deslocavam no espaço, maior ainda parecia ser a movimentação de mulheres índias, as quais, raptadas, iam viver com seringueiros ou mesmo acompanhar outros exploradores da região, fornecendo informações e ensinando sua língua (cf. Chandless, 1866, p. 100; Castello Branco, 1950, p. 5; Tastevin, 2009a [1925], p. 145). A necessidade de deslocamento, em fuga dos não índios e também das epidemias, deixou marcas profundas nas histórias dos povos indígenas da região, dada a sua intensidade e recorrência, desestruturando a vida de muitos grupos. No início do século XIX, várias localidades, antigamente ocupadas por indígenas, eram encontradas desertas devido à expulsão de grupos inteiros e posterior abandono do local pelos não índios (cf. p. ex. Tastevin, 2009a [1925], p. 142, 144-145; Castello Branco, 1950, p. 22-23).

O ambiente social no contexto do contato entre índios e não índios, decorrente da colonização seringalista e caucheira, era, portanto, de uma enorme instabilidade, proporcionando transformações profundas tanto no modo de vida dos povos indígenas como também daqueles novos habitantes do ambiente amazônico. Os relatos de Castello Branco, que reproduzo a seguir, demonstram a grande variabilidade das relações estabelecidas entre índios e seringueiros. Deles, também se pode perceber que, se a suposta tranquilidade das relações estava presente em alguns momentos, em outros, ela poderia ser rapidamente questionada, seja por ações armadas ou por doenças.

Em alguns lugares os exploradores dos seringais foram bem recebidos, como no baixo Acre, entre os Ipurinãs, os quais, segundo Newtel Maia, um dos primeiros desbravadores dessas selvas, eram pacíficos e se

apresentavam aos invasores para com eles trabalhar; tendo sido dizimados pelo sarampo e exterminadas as sobras pelos bolivianos quando se apossaram da região, no fim do século XIX para o princípio do atual [século XX]. Avelino de Medeiros Chaves foi auxiliado pelos Catianas, Canamaris, e outras tribos na exploração dos seus vastos seringais no alto laco, mas, à proporção que os serviços iam se alargando, chegaram novos colonos e entre estes alguns maus elementos que provocaram o desaparecimento dos indígenas (Castello Branco, 1950, p. 12).

Seringueiros e indígenas, passados os primeiros choques, entenderam-se, chegando estes a trabalhar na seringa ou na faina de caça e pesca, em que eram exímios, exceto os menos cordatos que preferiram o recôndito das matas, mas, aqueles começaram a invadir os lares indianos, maculando-os ou carregando para suas “colocações”³⁶ as cunhãs e cunhantãs [meninas e moças], dando lugar a desavenças entre as duas raças, do que resultou, em alguns lugares, verdadeiras caçadas contra os índios, como aconteceu no alto laco, no princípio deste século, em que, sob a chefia de João Alves Vieira, dono do seringal Olinda, foi organizada uma batida contra os Catianas [...]. (Castello Branco, 1950, p. 14).

De modo geral, podemos afirmar que a maior intensidade dos massacres se deu em um período inicial da chegada dos novos exploradores, sendo que, posteriormente, a mão-de-obra indígena passou a ser mais demandada para o trabalho nos seringais. A partir de 1903, com a criação do território do Acre e instalação das prefeituras no ano seguinte, as correrias organizadas com a finalidade de extermínio começaram a ser inibidas e as prefeituras instaladas realizaram esforços para utilizar a mão-de-obra indígena (Castello Branco, 1950, p. 22; Altmann, 2000, p. 37).

Não é possível saber até que ponto essa ação inibidora teve efeito, pois as dificuldades pareciam ser muitas: segundo relato de um delegado de polícia do Alto Tarauacá, afluente direito do Juruá, as correrias constituíam o “esporte predileto de muitos seringueiros durante os lazes da safra” (Castello Branco, 1950, p. 22). Segundo Tastevin, em 1925, os massacres já eram história antiga, mas esta não parece ter sido uma realidade difundida (Tastevin, 2009a [1925], p. 149). Na época em que fora criado o território do Acre, uma drástica redução populacional indígena já era observada. E, mesmo depois de 1920, após a unificação da

³⁶ A colocação é a unidade de produção do seringal, onde reside o seringueiro acompanhado de sua família em uma pequena clareira aberta na mata.

administração deste território, pouco parece ter feito o governo para a melhoria das condições de violência na região (Castello Branco, 1950, p. 13, 24).

O trabalho desenvolvido pelos grupos indígenas no contexto da empresa seringalista poderia ser realizado de duas maneiras distintas: a) estando diretamente associado ao processo de extração da borracha, b) ou assumindo uma posição mais marginalizada (fornecendo caça para o barracão ou abrindo estradas de seringa, por exemplo). Esses dois tipos de inserção variavam tanto de acordo com as oscilações de preço da borracha como em decorrência da própria história de cada grupo indígena. Os Kulina, por exemplo, apesar de terem se engajado mais fortemente no trabalho dos seringais em um momento aparentemente coincidente com o 2º ciclo da borracha, jamais se identificaram enquanto “seringueiros” tão amplamente como os Kaxinawá. Esta não identificação está relacionada a um tipo de participação mais marginal na atividade seringalista (Viveiros de Castro, 1978, p. 15-16; Altmann, 2000, p. 37, 102). Os Kulina de Maronawa, com os quais convivi, ao relembrem os trabalhos que realizavam nos tempos da borracha e do caucho, afirmam que, por muito tempo, moravam nos altos dos igarapés e vinham, esporadicamente, trazer produtos de seu trabalho para serem trocados com os patrões na beira do rio. Os patrões com os quais se relacionavam não costumavam permanecerem no barracão, mas vinham de tempos em tempo, subindo e descendo o rio Purus, trazendo mercadorias e levando borracha e caucho. Esses patrões eram “marreteiros”, comerciantes que não ficavam fixos, pois, como mencionado anteriormente, eram aviados pelos comerciantes de cidades próximas. Tratavam-se, portanto, de comerciantes móveis que também realizavam a troca de produtos sem que houvesse a presença do dinheiro em espécie. Para além do trabalho extrativo, outra atividade que os Kulina afirmaram ter se envolvido e que lhes proporcionou uma relação não tão fixa ao seringal era o escambo de peles de animais.

Dessa forma, quando não completamente inseridos no trabalho de extração do látex, os grupos indígenas acabavam por se dedicar a outras atividades relacionadas ao seringal, como a localização das árvores de seringa e abertura das estradas; o comércio de peles; caça e pesca (cf. Ehrenreich, 1929, p. 298; Viveiros de Castro, 1978, p. 16; Altmann, 2000, p. 37). Independentemente do nível de envolvimento com as atividades do seringal, os grupos indígenas, de maneira geral, não abandonaram a prática da agricultura ou de outras atividades de subsistência. Esta se constituía como uma das diferenças do trabalho habitual de índios e não índios, pois a maioria destes, no apogeu da borracha, dedicava-se exclusivamente

às atividades extrativas (Aquino, 1977, p. 45, 73). Mas, afora os produtos de origem vegetal, os índios dependiam enormemente dos produtos do barracão, assim como os seringueiros nordestinos: a munição para a caça, sal, açúcar, roupas, tabaco, remédios, terçado, machado etc. eram ali adquiridos (cf. Aquino, 1977, p. 98-99; Viveiros de Castro, 1978, p. 28).

Tanto a dependência do barracão quanto o endividamento constante eram fundamentais para o funcionamento do sistema extrativo da borracha, de aviamento, e para o processo de amansamento, pois mantinham índios e nordestinos vinculados a uma relação de troca desigual³⁷. Os modos de exploração da força de trabalho eram inúmeros: iam desde os altos preços dos produtos e baixos preços pagos na borracha produzida até aos registros inverídicos realizados pelos patrões em suas cadernetas (Aquino, 1977, p. 47). Nesse sistema:

O produtor direto, o seringueiro, recebe de seu patrão tudo aquilo que necessita para empreender a produção de “pelas de borracha”, desde os instrumentos de trabalho (facas de seringa, baldes, tigelas, bacia, o terçado, o machado etc), até roupas, “estivas” (o sal, o querosene, o sab[ão,] a munição etc), alimentos e armas. O fornecimento destas manufaturas é feito através do empenho compulsório da totalidade da produção ao seringalista. Novo fornecimento se faz e assim o processo continua, sem que haja a mínima circulação de dinheiro (Aquino, 1977, p. 46).

Os Madiha no Alto Purus

Na literatura, aparecem rápidas referências à presença de um grupo kulina no igarapé Santa Rosa³⁸ na bacia do Purus aparentemente na primeira década do século XX, mas nenhuma informação adicional nos é fornecida sobre os mesmos (cf. Rivet; Tastevin, 1921, p. 463; Métraux, 1948, p. 661). Em publicação datada de 1939, o coronel Lima Figueiredo fez nova referência a grupos kulina nas margens do Purus, fronteiras ao igarapé Santa Rosa (Castello Branco, 1950, p. 27-28). Em 1938, também Rivet e Tastevin (1938, p. 74) mencionaram grupos kulina no Purus e afirmaram que corresponderiam, ao menos parcialmente, a grupos anteriormente

³⁷ Taussig (1993 [1987], p. 81, 85) intitulou tal realidade no Putumayo de “instituição do endividamento econômico”, atribuindo à “dívida” um realismo mágico que era “essencial não só à organização de mão-de-obra durante o ciclo da borracha no Putumayo, mas também ao seu terror”.

³⁸ Que constitui o local de delimitação da fronteira entre Brasil e Peru (ver mapa 1 na Introdução).

localizados nos altos Muru e Envira (bacia do Juruá), além daqueles situados no Santa Rosa.

Quando Harald Schultz e Vilma Chiara (1955) estiveram no Alto Purus nos anos de 1950 e 1951, encontraram os índios “Kurina”, “Korina” ou “Kolina” e os “Tukurina”³⁹. Na época, Schultz e Chiara interpretaram os Kurina e Tukurina como sendo grupos distintos. Posteriormente, entretanto, em sua viagem ao Alto Purus em 1978, Viveiros de Castro (1978, p. 15) mostrou como a distinção entre Kulina e Tukurina era problemática, pois além do fato de que esses nomes não se referirem a uma autodenominação, os Kulina, naquele contexto, identificaram os Tukurina como sendo um dos *madihá* kulina - os “*dzutmí madihá*” (“gente dos quatis”), que, na época, predominavam na aldeia Zapote, no Peru.

Os Kurina e Tukurina com os quais Schultz e Chiara estiveram em contato – os quais adiante passarei a denominar simplesmente “Kulina” – dividiam-se em diversos grupos que habitavam: 1) os seringais Fronteira do Cassianã e Terra Alta próximos à foz do rio Chandless (em torno de 20 pessoas); 2) o seringal Tabajara também no rio Chandless (entre 30 e 40 pessoas); 3) o igarapé Santa Rosa e uma pequena localidade chamada Cataya na margem direita do Purus em terras peruanas; 4) e um barranco alto da margem direita do igarapé Cuchichá, afluente esquerdo do Chandless - estes eram os Tukurina, “a tribo mais numerosa do alto Purus” da época (Chiara; Schultz, 1955, p. 183-184).

O grupo que residia e trabalhava nos seringais Fronteira do Cassianã e Terra Alta estava passando por uma fase de reestruturação social em decorrência de uma recente epidemia de sarampo, que o havia reduzido a quase metade de sua população. Inclusive seu chefe havia falecido, razão pela qual decidiram abandonar a aldeia e roças, passando a viver em tapiris – habitações de simples postes e vigas, cobertas de folhas de palmeira – construídos na mata, não muito distante do Purus (Chiara; Schultz, 1955, p. 183)⁴⁰. Esse grupo passou por um período de fome, valendo-se do “saque” de outras roças como fonte de alimentos. Como muitas famílias haviam sido esfaceladas, notava-se uma tentativa de formar novas unidades familiares com os membros que restaram. Esses Kulina planejavam constituir uma nova aldeia e novos roçados do outro lado do rio (Chiara; Schultz,

³⁹ No Alto Purus, também encontraram os “Apurinã”, “Jamamadi”, “Katiana”, “Marináua”, “Charanáua”, “Kachináua”, “Jamináua” e “Kustanáua”.

⁴⁰ O abandono de aldeia em decorrência da morte do chefe político ou xamã ainda se constitui como uma prática kulina. As mortes causadas por epidemias, acentuadas no período imediato após o contato com os não índios constituiu-se em um fator de grande mobilidade. Nestes casos, os Kulina sempre abandonaram coletivamente as localidades onde se encontravam (cf. Altmann, 2000, p. 40-41).

1955, p. 184). Aqueles que viviam no seringal Tabajara (grupo 2) trabalhavam tanto na extração da borracha como na lavoura do proprietário do seringal ou ainda em serviços de bordo de seu barco a motor. Apenas um dos grupos mencionados, o que habitava o igarapé Santa Rosa (grupo 3) – somente navegável na época da cheia – parecia manter maior independência econômica em relação aos não índios (Chiara; Schultz, 1955, p. 184). Por sua vez, os Kulina que estavam naquele momento situados em um barranco alto na margem do igarapé Cuchichá (grupo 4), em um local de difícil acesso, haviam se mudado para lá há alguns anos, quando abandonaram a aldeia que habitavam anteriormente, perto do seringal Carolina, e dirigiram-se para o “centro das matas” – local em que agora se encontravam –, após o falecimento do antigo dono do seringal, “a quem muito estimavam” (Chiara; Schultz, 1955, p. 185).

Em 1978, quando Viveiros de Castro esteve no Alto Purus, encontrou uma população indígena predominantemente kulina, tal qual fora observado quase 30 anos antes por Chiara & Schutz (1955). Os grandes núcleos (aldeias) kulina situados entre a boca do rio Chandless e a localidade de São Bernardo, no Peru, eram: a) Santo Amaro, às margens do Purus e próximo à boca do Chandless, com 159 indivíduos; b) Tavaré, em uma “volta grande” do Purus, entre os igarapés Moças e Camarão, com 23 indivíduos; c) Maronaua, na margem direita do Purus, cerca de meia hora acima do seringal Sobral, com 178 indivíduos; d) aldeia São Bernardo, no Peru, com aproximadamente 250 kulina; e e) aldeia Zapote, no Peru, com aproximadamente 60 kulina (Viveiros de Castro, 1978, p. 13).

As mais antigas aldeias do Alto Purus foram constituídas no lado peruano deste rio. A primeira delas, São Bernardo, foi criada com o apoio de missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL) ainda nos anos 1950. Por sua vez, os aldeamentos do lado brasileiro tiveram origem vinte anos depois, na década de 70, também com o auxílio da atuação missionária – mas, neste caso, do CIMI (cf. Viveiros de Castro, 1978; Pollock, 1985, p. 32). Os aldeamentos kulina passaram a contar, então, com um maior número de residentes do que as localidades relatadas por Chiara e Schultz (1955), sugerindo uma menor dispersão do grupo. Ao que tudo indica, esses movimentos foram motivados tanto pela atividade missionária e suas escolas, como pelas possibilidades de trabalho. Padre Paulino – então vigário de Sena Madureira (AC), que realizava constantes viagens de desobriga no Purus – afirmara a Viveiros de Castro que muitos kulina habitantes anteriormente do Brasil mudaram-se para o Peru atraídos pela atividade missionária do SIL, a qual funcionava desde o início da década de 1950. A escola da missão, instalada em São

Bernardo, parecia ser a principal motivação (Viveiros de Castro, 1978, p. 16). Não é referida a data em que ocorreram essas mudanças para o Peru, mas calculo que teriam acontecido no decorrer da década de 1950 e princípio da década de 1960, pois, a partir de 1968, aproximadamente, há um movimento migratório contrário originário do Peru em direção ao Brasil. As motivações fornecidas para tal diziam respeito à falta de “serviço” no Peru, pois, lá, pouco caucho restava, o comércio de peles era rigorosamente proibido e o cedro e mogno começavam a escassear. Os aldeamentos criados com o apoio do Pe. Paulino, assim como as escolas erguidas, foram também atrativos para esse povo indígena (Viveiros de Castro, 1978, p. 16).

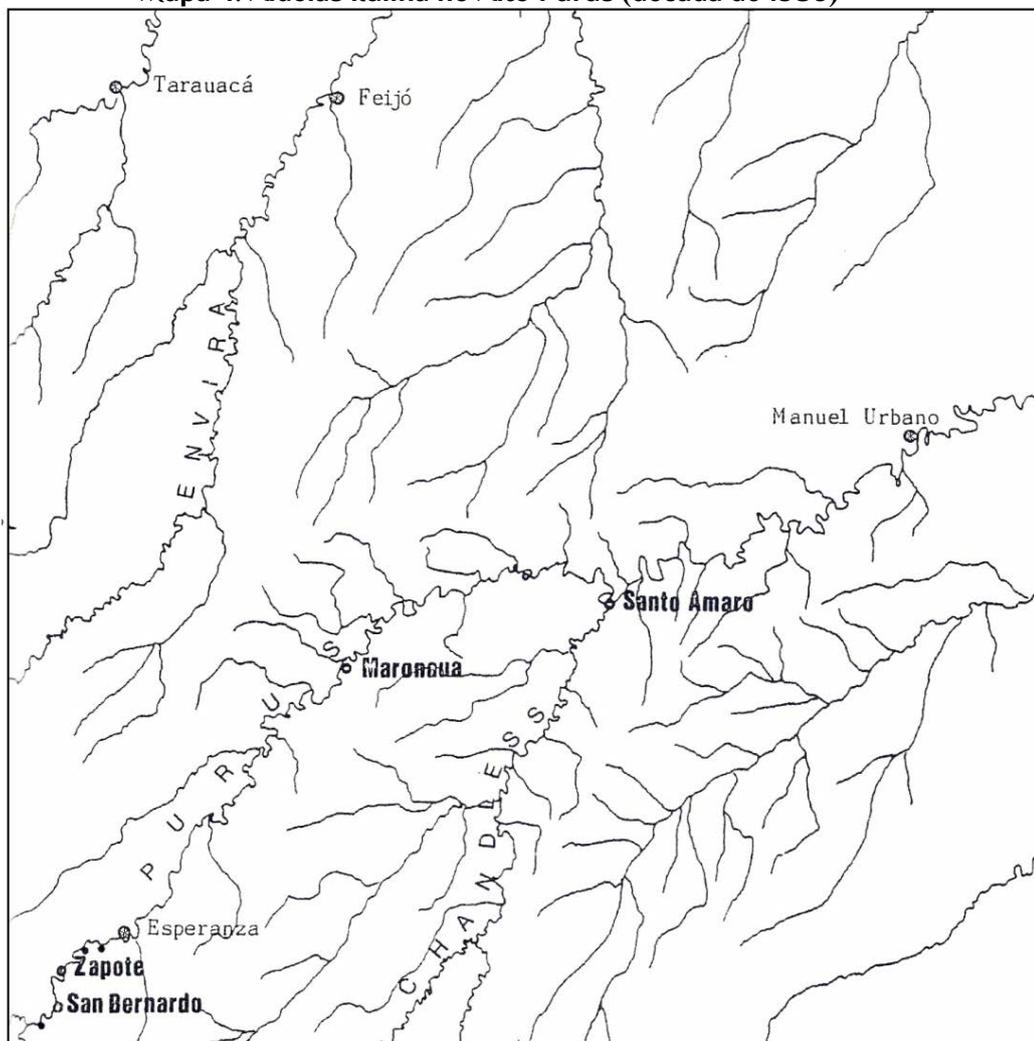
Os Kulina de Maronawa, em fins da década de 70, trabalhavam no seringal Sobral, o qual havia sido comprado por um “paulista” que conseguira crédito junto ao Banco da Amazônia para o replantio de seringueiras e criação de gado. A mão-de-obra do seringal - dentre as quais a dos Kulina - estava ocupada no desmatamento e no cuidado das mudas de seringa. Eles eram frequentemente requisitados para outros serviços menores, tal qual o corte de paxiúba para o soalho das casas, dentre outros. Também vendiam carne de caça ao seringal. Trabalhavam pelo sistema de empreitada: o gerente do seringal contratava o serviço com um kulina - geralmente Manduca ou Miguel, os *tamine* (chefe) - o qual reunia e organizava os demais para o trabalho. Era aviada ao empreiteiro kulina determinada quantidade de mercadorias - “sal, roupas, fumo, botas de borracha” - e instrumentos de trabalho - “terçados, munição, peixeiras”- e este deveria distribuir o recebido (Viveiros de Castro, 1978, p. 27)⁴¹. O dinheiro não circulava no barracão, em continuidade com o sistema de aviamento do período áureo da borracha. Era desse modo que o barracão roubava, pagando com objetos de valor irrisório o seu dia de trabalho - “a dificuldade em manejar os números e as contas tornava os Kulina presa fácil para o barracão” (Viveiros de Castro, 1978, p. 27). Além disso, o trabalho dos Kulina também era explorado com a venda de remédios errados e ineficazes no estabelecimento comercial (Viveiros de Castro, 1978, p. 86).

A esperança de que a educação proporcionada por uma escola poderia auxiliá-los nas relações com os não índios foi um dos motivos para a reunião de alguns kulina na aldeia Maronawa. A população inicial desta aldeia uniu-se no princípio da década de 1970, quando o padre Paulino organizou a construção de uma escola na localidade. A oportunidade de estudar e também de trabalhar no seringal Sobral, que era próximo dali, atraiu muitas famílias, principalmente a de

⁴¹ Acontecia também de um kulina ir ao seringal alugar seu trabalho individualmente; isso se dava quando escasseava alguma mercadoria de que carecia (Viveiros de Castro, 1978, p. 27).

Mai (Miguel) – a qual era sobrevivente do grupo dizimado pelo sarampo no princípio da década de 1950, mencionado acima. A existência de uma escola era atrativa para esses kulina, os quais acreditavam que a educação por ela proporcionada ajudá-los-ia a lidar com os não índios da área. Eles mantinham relações com os Kulina de São Bernardo (Peru) e sabiam dos bons resultados do processo de alfabetização na língua espanhola que vinha sendo realizado com o apoio dos missionários do SIL naquela localidade. Além disso, o proprietário do Sobral era considerado um “bom patrão”, usando seu avião para levar pessoas doentes à capital Rio Branco a fim de obterem cuidados médicos (Pollock, 1985, p. 39-40).

Mapa 4: Aldeias kulina no Alto Purus (década de 1980)



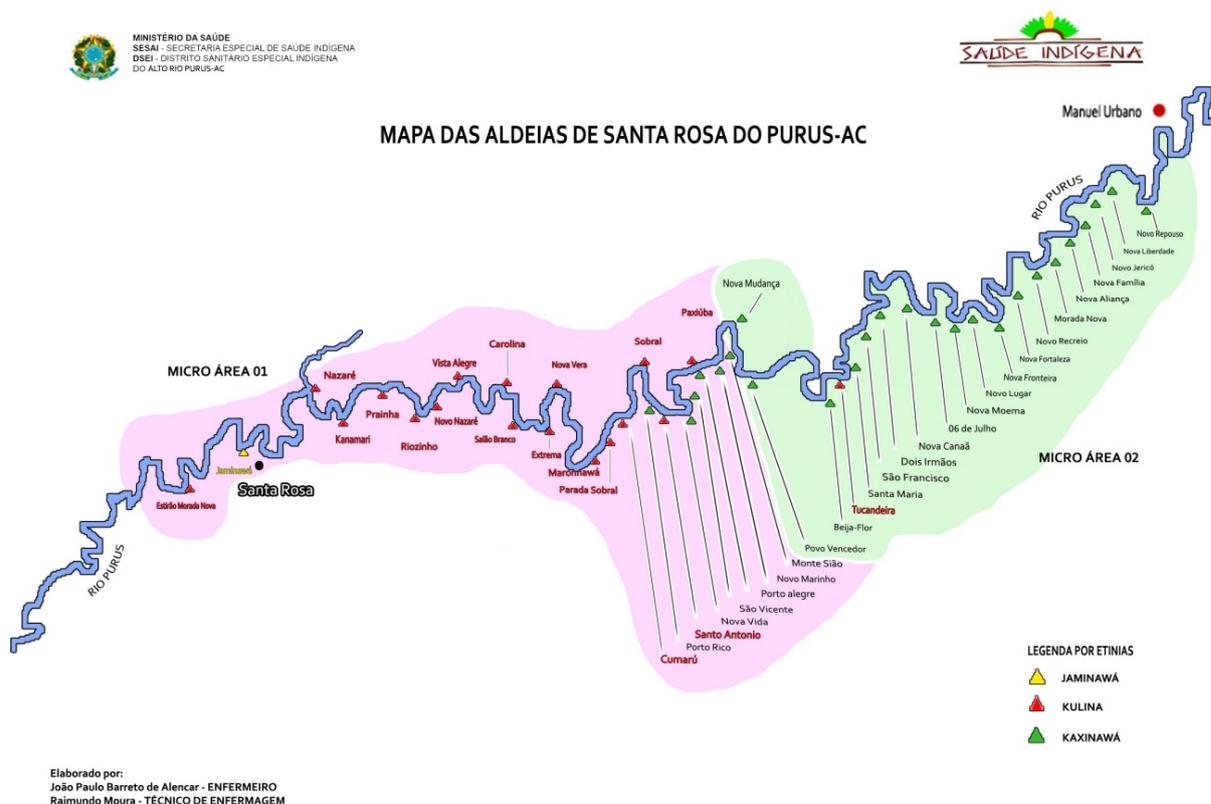
Fonte: Pollock, 1985, p. 31

0 25 50 kilometers

Se no início da década de 1980, existiam quatro aldeias madiha no Alto Purus – São Bernardo e Zapote no Peru e Maronawa e Santo Amaro no Brasil (ver mapa acima) –, hoje, este número aumentou significativamente, o mesmo tendo acontecido com o número do total populacional dos Kulina nessa região, tendo passado de aproximadamente 670 pessoas para 2.151, considerando os indivíduos residentes no Brasil e Peru (Viveiros de Castro, 1978, p. 13; INEI, 2007; SIASI, 2013). Nesse período, foi concretizada a demarcação e homologação da Terra Indígena Alto Purus, processo que foi finalizado no ano de 1996 (Aquino; Iglesias, 2006). Com a demarcação da terra, os antigos seringais foram desocupados pelos não índios, passando a se constituírem enquanto possíveis novos espaços a serem reorganizados para a moradia da população indígena, tanto kulina como kaxinawá.

Atualmente, no Alto Purus, existem ao menos 22 comunidades madiha, sendo possível observar ainda alguns pequenos grupos familiares que passaram a residir em outras localidades perto das aldeias maiores. As aldeias mais populosas são Maronawa e Santa Júlia – esta última está situada na região da boca do Chandless. De um modo geral, as comunidades são organizadas próximas à beira do rio o que facilita o trânsito entre elas, a comunicação com os comerciantes que passam pelo rio e também às idas aos municípios de Santa Rosa ou Manoel Urbano. O mesmo acontece com as aldeias dos Kaxinawá, que se dispõem ao longo do rio, de forma intercalada com as dos Kulina, considerando o sentido alto-baixo do rio. No mapa a seguir, elaborado pelo Distrito Sanitário Especial Indígena do Alto Purus, podemos ver a forma pela qual estão dispostas as aldeias, sendo que as pintadas de vermelho são kulina, as verdes são kaxinawá e a amarela é yaminawa:

Mapa 5: Mapa das aldeias de Santa Rosa do Purus-AC (2015)



As aldeias kulina que estão mais próximas ao município de Santa Rosa do Purus, estando portanto mais ao alto do rio, são: Estirão Morada Nova, Nazaré, Kanamari, Prainha, Riozinho, Novo Nazaré, Vista Alegre, Carolina, Salão Branco (“Novo” e “Velho”)⁴², Extrema, Nova Vira (“Nova Vera”), Maronawa, Sobral Novo (“Parada Sobral”), Cumarú, Sobral Velho (“Sobral”), Santo Antônio, Paxiúba e Tucandeira. A primeira delas, Estirão Morada Nova e a aldeia em que residem índios jaminawa (em amarelo), que se encontram acima do município de Santa Rosa, estão localizadas fora dos limites da TI Alto Purus. Por sua vez, as aldeias kulina que ficam “abaixo” daquelas dos Kaxinawá, no sentido de descer o rio Purus, mais próximas ao município de Manoel Urbano e à Boca do rio Chandless – estas não aparecem nesse mapa – são: Ipiranga Nova, Ipiranga Velha, Santo Amaro, Bela Vista, Buaçu, Santa Júlia e Apuí. Todas elas estão localizadas dentro dos limites da Terra Indígena.

⁴² Neste mapa, não aparece a referência à aldeia Salão Branco Novo, uma partição recente da original Salão Branco. A aldeia Salão Branco “Novo” trata-se de um pequeno conjunto de casas, de um grupo dissidente da aldeia original Salão Branco, agora mencionada pelos Kulina com o acréscimo do adjetivo “velho”.

Assim, no Alto Purus, podemos observar, três grande agrupamentos de aldeias, considerando tanto a proximidade física como a intensidade dos laços de parentesco estabelecidos entre elas: 1) as aldeias que ficam acima do igarapé Santa Rosa, já no Peru; 2) aquelas que se localizam descendo o rio Purus a partir do município de Santa Rosa do Purus; 3) as aldeias que estão localizadas na região da boca do rio Chandless, mais próximas, portanto, do município de Manoel Urbano. Entre as aldeias do agrupamento 2 e 3, como mencionado acima, encontram-se as, aproximadamente, 24 comunidades dos Kaxinawá.

Entretanto, apesar de haver certa proximidade maior entre esses aglomerados de aldeias, não é possível afirmar que uma comunidade do grupo 2 esteja afastada socialmente de outra do grupo 1 ou 3. Há uma intensidade de trocas, viagens, relações de parentesco que certamente surpreende o olhar estrangeiro, sobretudo em razão dos longos caminhos que os Kulina normalmente percorrem para alimentarem tais laços. E isso não se trata apenas desses grupos fisicamente mais próximos, mas também pode ser afirmado com relação a outros que se encontram no rio Envira, Tarauacá ou no Juruá, nos estados do Acre e Amazonas. São frequentes as visitas entre os parentes que residem a longas distâncias (que duram meses), bem como é também comum serem observados casamentos realizados entre os Madiha dessas diferentes localidades. A proximidade social, nesses casos, não exclui as acusações de feitiçaria entre diferentes aldeias e as desconfianças que parecem estar sempre presentes – aliás, é nesta relativa distância/proximidade social que abundam as suspeitas em relação ao *dori* (feitiço).

A alta mobilidade kulina não se trata de algo recente, mas há muito tempo vem sendo notada por diversos pesquisadores. Na década de 1950, Chiara e Schultz (1955, p. 194-5) notaram que existia grande mobilidade entre os Madiha situados na bacia do Purus e os que estavam no Alto Juruá, principalmente nos afluentes Envira e Tarauacá. Esses grupos atravessavam todos os anos as matas pelos varadouros, durante dez dias ou mais, para visitas recíprocas. Nas décadas de 1970 e 1980, essas relações ainda existiam. Viveiros de Castro, nos anos 1970, notou serem as populações das aldeias que visitou no Alto Purus bastante variáveis devido à grande circulação de pessoas, não apenas naquela região, mas também no Envira e Tarauacá (Viveiros de Castro, 1978, p. 13, 15). E, na década de 1980, Pollock (1985, p. 58) observou um grande número de visitantes na aldeia Maronawa no Alto Purus vindos de São Bernardo (Purus peruano) e também do rio Envira⁴³.

⁴³ Altmann também nos apresentam dados que atestam a alta mobilidade kulina na década de 1980. Conferir, por exemplo, Altmann, 1990, p. 23.

A aldeia Maronawa, onde passei a residir durante a pesquisa de campo, constitui-se na aldeia mais numerosa e antiga dentre aquelas do grupo 2, ou seja, dentre as aldeias que se circunscrevem nos limites do município de Santa Rosa do Purus. Atualmente, sua população gira em torno de 200 pessoas, sendo relativamente variável, como a de qualquer aldeia madiha, tendo em vista as constantes viagens empreendidas por essa população. As moradias atuais diferem das antigas malocas de palha que se localizavam no centro da mata. Elas constituem-se em habitações menores de madeira (paxiúba) e cobertura de palha, construídas sobre pilotis, seguindo o modelo que fora adotado regionalmente pelos antigos seringueiros (ver foto 1). A agricultura, a caça, a pesca constituem-se enquanto as fontes básicas alimentares dessa população indígena, sendo os principais alimentos cultivados a mandioca, o milho, a banana e a cana.

O nome da aldeia provém do igarapé de nome Maronawa que deságua no Purus na altura em que se encontra o limite de casas na região mais “abaixo” (de acordo com o sentido do rio) dessa comunidade. De maneira semelhante ao observado por Pollock (1985, p. 59-61), na década de 80, as casas (*oza*) de Maronawa se localizam, num primeiro plano, enfileiradas paralelas à beira do rio, com suas portas e varandas voltadas para ele (ver foto 2). Entretanto, diferentemente daquela época, hoje em dia, foi ampliado o número de casas construídas para trás desta primeira fileira, as quais não se encontram alinhadas umas às outras. Tratam-se, no geral, de casas de famílias formadas mais recentemente e que se colocam nas proximidades da casa dos pais/sogros ou então de pessoas que decidiram morar mais próximas de seus roçados, como é o caso da residência da família de Zomô (F) e Sikimã (M) e, e da família de sua filha.

Nos anos 80, havia também um grande terreiro aberto para atividades rituais. Hoje em dia, a mesma posição em relação à fileira principal de casas ocupada pelo terreiro antigo, é o lugar onde encontramos o campo de futebol da aldeia, os quais movimentam Maronawa e também outras aldeias próximas aos finais de semana. Atualmente, está sendo finalizada a construção de um Posto de Saúde na aldeia, que os Madiha chamam “Hospital”, com toda razão, dada sua grande estrutura e promessas de equipamentos. Esse posto fica localizado ao lado do campo de futebol e atrás do conjunto de casas mais ao “alto” da aldeia.

Figura 3: Croqui da aldeia Maronawa



Ponto no mapa	Descrição
1	Casa Ruma (F)
2	Casa Zema (F) e Manduca (M)
3	Casa Ninada (F) e Acui (M)
4	Casa Amama (F) e Debura (M)
5	Casa Nukuni (F) e Raimundo (M)
6	Casa Deniza (F) e Kinuma (M)
7	Casa Anida (F) e Dinai (M)
8	Casa 2 Ronidá (F) e Erroni (M) - em construção
9	Casa Aorô (M, Falecido) e Kubarana (F) - abandonada
10	Casa Niada (F) e Enio (M)
11	Casa Mabuha (F) e Eurico (M)
12	Casa Shebe (F) e Zabura (M)
13	Casa Diana (F) e Makarô (M)
14	Casa Mariha (F) e Minari (M)
16	Casa Kaina (F) e Déco (M)
17	Casa Lidiniha (F) e Sebeo (M)
18	Casa Zomô (F) e Sikimô (M)
19	Casa Raitô (F) e Terri (M)
20	Casa Pahaha (F) e Aki (M)
21	Casa Lanifa (F) e Kinuma (M) - em construção
22	Casa de farinha
23	Casa Aná (F) e Sikimô (M)
24	Casa Sonoha (F) e Araki (M)
25	Casa 1 Ronida (F) e Erroni (M)
26	Casa Bedita (F) e Pedro (M)
27	Casa Ihiza (F)
28	Casa Mahawa (F) e Malakia (M)
29	Casa Zizi (F) e Bodo (M)
30	Casa Amô (F) e Waki (M)
31	Casa Numaha (F) e Zoão (M)
a	Placa solar/orelhão
b	Minha casa
c	Fossa sanitária
d	Posto de saúde
f	Terreiro do Waki
g	Rádio
h	Terreiro do Bodo
i	Caixa D'água
j	Banheiro

Elaboração: Aline Alcarde Balestra
Cartografia: Ciência em Mapas

Em Maronawa, existe um total de 27 casas, para além da casa de Auro, falecido em 2015, a qual foi abandonada após sua morte. Cada casa é formada por um quarto e uma varanda conjugada com a cozinha. Pode variar de tamanho, de acordo com o número de habitantes: uma família nuclear recém-formada construirá uma casa bem pequena, a qual poderá ser ampliada ao longo do tempo. O mais comum, entretanto, é que um novo casal demore algum tempo para construir sua própria casa, o que costuma acontecer depois de já ter dois ou três filhos. A presença de parentes que fazem visitas temporárias é também comum, o que amplia ainda mais o número de pessoas em uma casa. Assim, casas madiha podem ficar bem cheias e, mesmo que existam casas vazias na aldeia, nunca vi uma pessoa relacionada à determinada família ocupar “casas de outras”. A distribuição de visitantes, entretanto, acontece entre pessoas muito proximamente relacionadas, descendentes de uma mesma mãe/pai, avó/avô.

Maronawa é constituída por quatro conjuntos de parentela, centralizados na figura de um homem mais velho, que é pai, avô, sogro de seu conjunto de descendentes: Zoáo (João), casado com Numaha; Waki (Tonico), casado com Amô, filha do antigo *tamine* Máí (Miguel); Bodo, casado com Zizi, também filha do falecido Máí; e Malaquias, casado com Mahawa. Bodó é reconhecidamente o pajé (*zophinehe*) da aldeia, embora muitos outros homens mais novos também exerçam esta função⁴⁴. Os pajés costumam receber parentes para tratamento em sua residência ou então são requisitados para viajarem a outras localidades para a realização desses tratamentos. Já Waki foi-me apresentado como o “chefe” da aldeia, o *tamine*. É o homem mais velho da comunidade de Maronawa e o responsável pela organização de grandes rituais, como é o caso do *Koiza*. O terreiro à frente de sua casa e o terreiro de Bodó são os mais frequentados no fim de tarde, e também onde se realizam rituais de grande porte. Zoáo, por sua vez, também se identifica como *tamine* e executa a função de Conselheiro de Saúde, participando das reuniões referentes a esse tema em Santa Rosa do Purus ou em Rio Branco. Seu filho Dinai é Agente Indígena de Saúde (AIS) e, como é o responsável por este tema, Zoáo sempre tomou a frente nos cuidados referentes ao posto de saúde em construção na aldeia. Finalmente, Marakia (Malaquias) e sua parentela, residem no conjunto de casas mais ao “alto” da aldeia, local próximo

⁴⁴ Não tive notícias de mulheres que assumiam esta função e, quando perguntava aos Madiha, eles me diziam que não havia mulheres *zophinehe*. Por outro lado, outros tipos de tratamento que não se referem a *dori* (“feitiço”) são realizados por mulheres, como por exemplo, picada de cobra ou furúnculo (*oshoshô*). Araújo afirma ter tido notícia de uma mulher madiha pajé, neste caso é a mulher mais velha que é iniciada (Araújo, 2013, p. 28).

também ao cemitério. Nunca foi referenciado ou se identificou como *tamine*, entretanto, sua parentela se coloca de modo mais autônomo, dando a impressão de que constituem um núcleo mais à parte da comunidade de Maronawa como um todo.

Quando surgiam questões que implicavam toda a comunidade, era comum observar conversas entre Zoáo, Bodo e Waki. Mas, para além desses momentos, cada grupo familiar era muito autônomo quanto às suas atividades e decisões, e nunca presenciei atitudes hierárquicas de um em relação ao outro, apesar das constantes reclamações que havia entre eles. Durante parte do período em que estive na aldeia, estava também presente a parentela de Pedro, irmão de Zoáo, no conjunto de casas mais “abaixo” da aldeia. Pedro, sua esposa, filhos(as) e netos(as) vieram do rio Envira com o intuito de fixarem residência em Maronawa, e assim estavam fazendo.

Maronawa apresenta uma população adulta e jovem preponderante, com muitas crianças (*ehedeni*), às quais os adultos costumam se referir com orgulho. Mães, pais e avós sempre falavam animadamente sobre o número de filhos(as) e netos(as) que tinham, quando eram muitos, e igualmente sempre me questionaram sobre o fato de eu não ter filhos. Os casamentos madiha são geralmente monogâmicos, e cada casal costuma ter em torno de cinco a doze filhos(as)⁴⁵. Ao longo deste trabalho, as famílias e dinâmicas familiares serão abordadas com mais vagar, de forma que será possível perceber melhor o cotidiano de Maronawa. Minha impressão geral sempre foi a de uma interessante alternância entre momentos de calma e agitação, que conferiam certo ritmo à vida na aldeia, o qual fui passando a compreender e a me ambientar melhor aos poucos.

No capítulo 2, serão também abordadas algumas de minhas expectativas iniciais quanto às experiências que iria vivenciar em campo. Tais expectativas foram pautadas por comentários e leituras realizadas antes da experiência etnográfica propriamente dita. Como procurarei mostrar a seguir, na ausência de um conhecimento tanto científico como indigenista mais aprofundado a respeito dessa população indígena, proliferaram muitas visões distorcidas sobre seus costumes e modo de vida. Essas visões tiveram impacto sobre minhas expectativas, bem como exercem enorme influência no contexto interétnico no qual vivem os Madiha. Nesse sentido, o capítulo a seguir apresentará imagens concebidas a respeito desse povo e dará início à desconstrução das mesmas, na medida em que

⁴⁵ Não conheci casamentos poligâmicos, mas existem registros sobre a possibilidade de ocorrência dos mesmos, ainda que pouco comum (cf. por exemplo Pollock, 1985, p. 74).

iniciar a exposição de concepções elaboradas pelo próprio grupo indígena com relação a alguns aspectos de sua vida social. Ao realizar a discussão a respeito da forma pela qual os Madiha são vistos em seu contexto regional, considere pertinente abordá-la a partir da noção de “mal-entendido”. A mesma permite-nos explorar divergências nos modos de se conceber a realidade social envolvidas no contexto interétnico em questão, como veremos a seguir.



Foto 1: Casa da família de Kaina e Déo, com escola de Maronawa ao fundo.
Foto de Aline Balestra (2015).

Foto 2: Casas kulina de Maronawa dispostas paralelamente em frente ao Rio Purus.
Foto de Aline Balestra (2014)



Foto 3: Mulheres e crianças prensando massa de mandioca no feitio de farinha.
Foto de Aline Balestra (2016)

Foto 4: *Tamine* Waki conversando com seus netos na varanda da casa de sua filha
Sonoha.
Foto de Aline Balestra (2015).

Capítulo 2

O mal-entendido

O mal-entendido

Desde o início de minha pesquisa, fui deparando-me com imagens que eram elaboradas a respeito dos Madiha e de seu modo de vida. Diferentes símbolos eram acionados na tentativa de definir tal população indígena, como, por exemplo, a do índio selvagem, esquivo, “bravo”. Representações como essas, construídas a respeito do povo madiha, serão abordadas no presente capítulo, tomando-se, para a reflexão aqui proposta, a noção de “mal-entendido”.

O ponto de partida é, portanto, o da existência de um mal-entendido envolvido nos relacionamentos interétnicos estabelecidos entre os Madiha e as populações com as quais estabelecem próximas relações na região do Alto Rio Purus: os não índios (*Karia*), e os Kaxinawá, cuja autodenominação é Huni Kuin, mas que são genericamente chamados pelos Madiha de “parente”¹. Tanto os *Karia* como os Huni Kuin colocam-se numa posição de contraste com relação aos Madiha, elaborando visões algo semelhantes entre si e que marcam uma oposição em relação aos últimos. Essas visões serão exploradas a seguir, contemplando também os casos em que consideraremos as relações estabelecidas entre os Madiha e os órgãos governamentais que atuam diretamente com a questão indígena em Rio Branco (AC) – órgãos nos quais tanto os *Karia* como os *Huni Kuin* atuam como funcionários. Eu, enquanto uma *karia*, igualmente fui impactada por essas imagens construídas por “outros” a respeito dos Madiha. Foi apenas a partir da próxima convivência com pessoas desse povo indígena que pude ir percebendo, aos poucos, os equívocos envolvidos nessas percepções elaboradas no contexto interétnico em questão. Neste momento da tese, voltaremos nossa atenção, portanto, para esses equívocos constituintes dos relacionamentos interétnicos estabelecidos entre os Madiha, os *Karia* (nos quais estou incluída) e os “parentes” (Huni Kuin).

¹ “Parente” trata-se da palavra em português por meio do qual os Kulina costumam se referir aos Kaxinawá e vice-versa. Constitui-se, na verdade, enquanto um termo amplamente difundido nas relações entre distintos povos indígenas, ao menos no Acre e sul do Amazonas, em que um grupo se refere ao outro enquanto seu “parente”, na língua portuguesa, já que, no contexto indigenista, são todos entendidos enquanto “partes” de um mesmo “todo” indígena.

A questão do mal-entendido, apresentada neste segundo capítulo, abre ademais um caminho que será percorrido ao longo da tese, e que foi analogamente percorrido por mim durante o desenvolvimento da pesquisa: o percurso que tem início com uma visão externa cheia de preconceitos sobre a população madiha e finaliza com uma percepção que considera mais proximamente práticas e concepções de mundo desenvolvidas por essa população indígena. Os Madiha constituem-se atualmente enquanto a terceira maior população indígena acreana (IBGE, 2010), mas sobre a qual há pouco conhecimento antropológico produzido até o momento. Na ausência de um conhecimento mais qualificado, proliferam visões equivocadas sobre esse povo indígena, as quais produzem as seguintes afirmações: “Os Madiha roubam”, “passam fome”, “não têm paradeiro”, dentre outras.

Ramos, em seu “Ensaio sobre o não entendimento interétnico” (2014), inspirada no conceito de *méconnaissance* (que poderia ser traduzido por “não entendimento”, “desconhecimento” ou “ignorância”) proposto por Ohnuki-Tierney (2002), desenvolve uma interessante reflexão acerca dos mal entendimentos presentes em contextos interétnicos envolvendo povos indígenas. Tratam-se de casos que apontam para o problema de uma comunicação mal realizada, seja dentro de uma mesma comunidade linguística ou entre culturas distintas. Um dos exemplos apresentado pela autora se refere à lógica da reciprocidade postergada, comum às sociedades indígenas – segundo a qual, a retribuição por um bem adquirido pode ocorrer num tempo futuro –, mas que, se aplicada a um supermercado, incorreria na acusação de furto àquele que tentasse a praticar (Ramos, 2014, p. 24). Assim, lógicas distintas de comportamento social podem resultar em situações onde há um não entendimento das ações tomadas por distintos atores. Mais do que simples desentendimentos, tais divergências muitas vezes estão associadas a contextos de dominação nos quais é confortável preservar certos mal-entendidos. Como coloca Ramos (2014, p. 8), esses “desencontros semânticos, longe de constituírem um problema estritamente acadêmico, são, ao contrário, um forte componente a serviço da dominação”.

O conceito de *méconnaissance* no qual Ramos se inspira abarca justamente esta substância do desentendimento que é intencionalmente mantida em função de estruturas hierárquicas existentes nos contextos analisados. Tal fenômeno pode ocorrer quando alguma das partes envolvidas no mal-entendido ignora intencionalmente os significados atribuídos pela outra parte (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 3). O caso que a antropóloga Ohnuki-Tierney analisa considera o

simbolismo da flor-de-cerejeira, que se tornou um forte signo veiculado pelo nacionalismo japonês a partir do início do império de Meiji (1867-1912). Próximo ao final da Segunda Guerra Mundial, quando a invasão americana ao Japão parecia iminente, foram criadas, por um vice-almirante da marinha, as operações *Tokkōtai* (Kamikaze), em que pilotos “kamikaze” embarcavam em missões suicidas que tinham como objetivo atacar principalmente os porta-aviões inimigos (estadunidenses). Nesse contexto, o simbolismo das flores de cerejeiras foi empregado no sentido de incentivar e encorajar os jovens pilotos a morrerem pelo império: “Você morrerá como belas pétalas de cerejeira caindo para o imperador” (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 3, 9, tradução minha).

Entretanto, a partir da análise dos diários desses jovens pilotos, a antropóloga compreendeu que as ações suicidas dos kamikazes, apesar de vinculadas a um mesmo símbolo (flor de cerejeira), estavam relacionadas a um significado diferente daquele articulado pelo império. Na percepção dos jovens, a flor era um símbolo romantizado de seu país e da pureza da devoção que dedicavam ao Japão; por sua vez, o governo utilizou o mesmo símbolo como parte de sua ideologia, segundo a qual era necessário morrer pelo imperador – não pelo Japão romantizado, mas pelo Japão imperial (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 16). Assim, ao se sacrificarem por seu país, os pilotos kamikazes reproduziram a ideologia militar em sua ação, apesar de não o terem feito em seus pensamentos ou intenções (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 7). O fato de que cada uma das partes relacionadas (pilotos e governo) atribuiu diferentes significações a um mesmo símbolo e, ao menos um dos lados ignorou a compreensão motivadora do outro, é o que caracteriza o fenômeno do não-entendimento (*méconnaissance*).

De acordo com a antropóloga Ohnuki-Tierney, tal fenômeno não é apenas recorrente, mas intrínseco ao processo de comunicação. Ou seja, toda transmissão de uma mensagem envolve igualmente algum entendimento equivocado da mesma. Partindo de concepção algo semelhante sobre o tema, Viveiros de Castro, ao propor a discussão sobre o “método da equivocação controlada” (*“method of controlled equivocation”*), argumentou que o equívoco não se trata de um erro ou algum tipo de falha na comunicação, por outro lado, ele é o próprio fundamento de qualquer relação social, de todo processo de tradução (Viveiros de Castro, 2004, p. 11-12). Nesses termos, onde quer que haja relação social, existirão equívocos.

O autor, no caso, estava preocupado principalmente em refletir sobre o processo de produção do conhecimento antropológico. Conforme propôs, o antropólogo deve investigar o que constitui o conceito de “social” para as pessoas

estudadas – o que essas pessoas entendem enquanto uma relação social. E esse entendimento só é possível a partir de outra relação social que é aquela estabelecida entre o antropólogo e o “nativo”. Nesse processo, o pesquisador não tem como se despojar de sua própria compreensão do que venha a ser o social, de sua “perspectiva”². Há, portanto, dois atores que se encontram em uma relação onde cada qual tem seu modo de compreender o que venha a ser o social, em outras palavras, cada qual tem sua antropologia. O empreendimento do antropólogo – no caso, aquele que assim se identifica – trata-se, portanto, do resultado de uma comparação, de uma tradução entre duas antropologias distintas, a “sua” e a do “outro” (Viveiros de Castro, 2004, p. 4-5).

A tradução dos conceitos práticos e discursivos do “nativo” nos termos do aparato conceitual do antropólogo, por sua vez, é sempre limitada. E o papel da Antropologia, segundo Viveiros de Castro, é justamente controlar a tradução comparativa e, conseqüentemente, o equívoco sempre presente nela. Não é possível fugir do mesmo, uma vez que é constitutivo da relação intercultural, mas faz-se fundamental estar ciente das diferenças de mundo e perspectiva entre o “eu” e o “outro”. Essa consciência marcaria o caráter distintivo do empreendimento antropológico, pois, de outro lado, ocorreria um silenciamento do “nativo” a partir da presunção da univocidade (Viveiros de Castro, 2004, p. 10). O antropólogo conclui, portanto, que a Antropologia é exatamente sobre mal-entendidos, que não são os mesmos de um lado e de outro da relação estabelecida. A equivocação é, ao mesmo tempo, condição de possibilidade e de limitação do empreendimento antropológico (Viveiros de Castro, 2004, p. 5, 11).

Assim, a partir de diferentes aparatos teóricos, Ohnuki-Tierney (2002), Viveiros de Castro (2004), bem como Ramos (2014) destacaram a importância de se refletir sobre os mal-entendidos envolvidos no estabelecimento de relações, dos mais diversos tipos, entre distintos atores sociais. Tendo em vista os objetivos do presente capítulo, não me alongarei nas diferentes formas de perceber os não entendimentos ou equívocos, relacionadas às proposições acima apresentadas. Tais reflexões foram tomadas como inspiração para se pensar o caso específico de alguns dos mal-entendidos que se tornaram perceptíveis a partir de minha

²A discussão proposta por Viveiros de Castro tem como base a reflexão a respeito do perspectivismo ameríndio, o qual propõe que, na cosmologia ameríndia, o mundo real de diferentes espécies depende de seus pontos de vista, de suas “perspectivas”. Em outras palavras, não é possível falar de um único mundo, mas de diferentes mundos que só assumem sua existência sob a roupagem de pontos de vista específicos. Essa é apenas uma simplificação da discussão proposta pelo antropólogo, a qual não me cabe aprofundar na presente tese. O perspectivismo ameríndio é discutido pelo autor em uma série de diferentes textos – conferir, por exemplo, Viveiros de Castro, 1996.

etnografia. Assim, gostaria de reter das reflexões realizadas por essas(e) antropólogas(o) a assertiva de que o processo de comunicação não se apresenta de maneira unívoca, mas, no sentido oposto, são muitas as realidades sociais, as percepções, as vivências. Não se trata, entretanto, de apenas destacar a multiplicidade, mas de tornar também perceptível algumas das implicações políticas e sociais resultantes do ocultamento de determinados equívocos. Eu, enquanto pesquisadora envolvida no mal-entendido, não tenho a pretensão de expor todas as diferentes percepções presentes no contexto interétnico em questão. Considero, contudo, a partir de minha experiência, ser possível destacar alguns dos problemas de comunicação que se tornaram notáveis para mim no decorrer da realização de minha pesquisa de doutorado.

No presente capítulo, busco analisar portanto as imagens elaboradas no contexto de relações desiguais que são estabelecidas entre os Madiha, os não índios e os Huni Kuin. Tratar-se-á da apresentação inicial de alguns dos mal-entendidos presentes nesse contexto, sendo que, ao longo da tese, a visão dos próprios Madiha – aquela que pude perceber a partir do relacionamento que estabeleci com eles – passará a aparecer com mais clareza. Duas das ideias centrais dos casos aqui abordados são a de que os Madiha – tanto do ponto de vista não índio como dos Huni Kuin – pretendem manter certo isolamento com relação aos demais grupos étnicos e a de que não querem se fazer entender. Tal pressuposição coloca o Estado numa confortável posição que reitera a opinião de que os Madiha desejam viver do jeito deles, eximindo-se, muitas vezes, de tentar compreender a diferença na qual se baseia o modo de vida e compreensão do mundo por parte desse povo indígena. Nesse caminho, diminuem-se as possibilidades de relação entre os distintos grupos, que sejam baseadas na percepção das distintas formas de entendimento do mundo social. Presenciei situações de divergências entre profissionais de órgãos governamentais e a população madiha em que foram claramente colocados para esse povo indígena os seguintes termos: ou os Madiha aprendem a falar “adequadamente” o português e a se inserirem nos espaços de manifestação políticos já criados, ou não será possível uma melhora no atendimento por parte do Estado a essa população.

Embora o objetivo do presente capítulo não seja me deter no relacionamento entre os Madiha e o Estado, busco mostrar a relação geral estabelecida entre ambos ao passo em que vou apresentando imagens elaboradas sobre essa população indígena. Essas visões analisadas consideram: a) opiniões emitidas por funcionários (não índios ou Kaxinawá) que atuam em órgãos estatais

os quais desenvolvem trabalhos com povos indígenas; b) a visão dos moradores (não índios) de Santa Rosa do Purus, sobretudo na comparação que estabelecem entre os Kaxinawá e os Madiha; c) as afirmações dos Kaxinawá sobre a falta de sociabilidade dos Madiha; b) bem como medos que alimentei baseados nessas visões, sobretudo no período inicial de minha pesquisa. Este último item, entretanto, será mais bem desenvolvido no capítulo 3, onde será possível dar mais atenção a aspectos do relacionamento que estabeleci com os Madiha.

Considerando o panorama das narrativas que suscitam e alimentam imagens “equivocadas” a respeito dos Madiha, ao longo do capítulo, apresentarei também algumas das percepções gerais dos próprios Madiha sobre os contextos mencionados. Nos capítulos que se seguem a este, será possível perceber com mais clareza concepções desse povo indígena acerca de suas próprias práticas, muitas vezes mal compreendidas ao olhar alheio. Como bem destacado por Viveiros de Castro (2004), o equívoco não se trata de algum tipo de erro, mas de modos diferentes de constituição da própria realidade. No presente capítulo, proponho-me assim a explorar algumas dos aspectos dos mal-entendidos em questão.

“Os Kulina do CIMI” e “a Funai dos Kaxinawá”

Chegar pela primeira vez ao local onde reside a comunidade indígena com a qual se deseja desenvolver pesquisa faz parte de um longo processo de elaboração e provimento de papéis, instrumentos, técnicas, dicas, dentre uma infinidade de coisas necessárias para uma preparação básica. E acredito que grande parte dos que já passaram por essa experiência sabem que todo o preparo se mostra insuficiente frente ao que vivenciamos quando chegamos nesses lugares e contextos até então apenas imaginados por nós.

Minha experiência com os Madiha que habitam o Alto Rio Purus não foi diferente, mas eu não imaginava os tortuosos percursos que precisaria fazer para poder dar início ao desenvolvimento de uma etnografia com esse povo indígena. Hoje, compreendo que muitos dos entraves que encontrei estão relacionados com a forma pela qual os Kulina são vistos no contexto em que se inserem: apesar de manterem, há bastante tempo, relações com os não índios que chegaram a seu território em finais do século XIX, os Kulina são encarados como um povo que se coloca em relativo isolamento, preservando, assim, muitos aspectos de sua cultura – elementos que muitas vezes aparecem enfraquecidos nas práticas cotidianas de

outros povos indígenas tomados como “mais aculturados”, como é o caso do uso cotidiano e generalizado da língua materna.

Os Madiha demonstram verdadeiro apreço por sua língua, algo que me assustou muito, no começo, quanto às possibilidades de desenvolvimento de meu trabalho. Tinha a sensação de que, antes de tudo, eles iriam me ensinar a língua kulina e só então passariam a me inserir em outras atividades cotidianas suas. O *tamine* Waki de Maronawa, inicialmente, empenhou-se muito em me dar lições diárias de sua língua. Logo cedo, eu costumava ir a sua casa e lá ele me convidava para sentar e ir tomando nota de palavras do vocabulário kulina ou então de frases soltas que ele dizia e que nem sempre traduzia. Fiquei preocupada se eles não estariam entendendo que eu seria alguém interessada em aprender, antes de tudo sua língua. Como costumavam me falar dos missionários que trabalharam com eles na década de 80, associando-me claramente a essas pessoas, imaginei que os Madiha estariam seguindo algum método que lhes havia sido transmitido anteriormente. Assim, passei a esforçar-me por lhes mostrar que tinha interesse de participar em suas atividades cotidianas, para além de ter lições da língua.

Foi com surpresa que, posteriormente, relendo com mais atenção a dissertação de Lori Altmann, antropóloga e ex-missionária que residiu na aldeia Maronawa durante longo período na década de 1980, notei percepção semelhante à minha com relação ao empenho dos Madiha no ensino de sua língua. Como relatou Altmann:

Algumas pessoas da aldeia tinham grande prazer em nos ditar longas listas de palavras kulina que nominavam animais de várias espécies, plantas cultivadas ou não etc. Eram listas altamente classificadas conforme tipos. Nunca entendemos se este gosto era algo cultural ou se havia sido influência de antropólogos, lingüistas ou outros pesquisadores que já haviam estado com elas (Altmann, 1994, p. 31).

Portanto, muitos anos depois de Lori Altmann, levantei questionamento semelhante quanto ao empenho dos Madiha no ensino de sua língua. A mim parecia que os Madiha estavam tão certos de que daquele modo me ensinariam, que imaginei ser esse um método incentivado por missionários que ali antes estiveram (no caso, a própria Lori e seu esposo Roberto). Mas, ao que tudo indica, a vontade em nos ensinar sua língua não se tratava de algum “treinamento” de pesquisa ao qual os Madiha haviam sido submetidos, mas a um interesse dos mesmos em ensinar e se comunicar na língua materna.

Por essa e outras razões, é importante deixar claro que as dificuldades que obtive para ter acesso aos Kulina – mencionadas acima – nunca se referiram à aceitação de minha presença em suas aldeias por parte desse povo indígena, o qual sempre se mostrou receptivo à minha estadia e interessado em meus retornos ao campo. Certamente, existiram assuntos sobre os quais entendi que não desejavam falar, nesses casos, eles simplesmente não respondiam às minhas questões ou resumiam suas respostas. O que sempre senti foi que os Madiha me deixavam livre para realizar meu trabalho e buscavam me auxiliar no que podiam e no que entendiam do que eu desejava. Esta liberdade, principalmente num momento inicial, trouxe-me dificuldades, pois não sabia como me portar num ambiente tão novo e diferente para mim – e, ao contrário do que havia lido em muitas etnografias, não percebia nenhuma família ou pessoa assumindo diretamente cuidados referentes à minha estadia, alimentação etc. Foi apenas com o passar do tempo que comecei a entender melhor este comportamento dos Madiha com relação a mim e, assim, fui aprendendo a me colocar diante das variadas situações. Aos poucos, fui percebendo que a liberdade que os Madiha ofereciam não se tratava de algum tipo de descaso ou desinteresse e também não era dirigida apenas a mim. Tratava-se, no entanto, de um comportamento comum desse povo, o qual estava intrinsecamente relacionado à sua percepção da constituição dos laços e das trocas sociais – assunto que será explorado nos capítulos a seguir.

Desde o início de minha estadia na Terra Indígena, afirmei aos Madiha que gostaria de conhecer seu modo de vida - “como Madiha vive”, “coisas dos Madiha...”, “histórias dos Madiha...”. Waki (Tónico), *tamine (chefe)* na aldeia Maronawa, no princípio, me encorajava dizendo: “*ʒ* luas ensina logo”. Assim, ele afirmava que, ao se passarem *ʒ* luas cheias, eles já teriam me ensinado “coisas dos Madiha”. Mas que, se eu ficasse mais tempo ainda, “aí aprendia bem mesmo”, “aprendia bonito!”. Outros madiha com quem fui passando a estabelecer um contato mais próximo também sempre me incentivavam nesse sentido.

Entretanto, diferentemente do que me disseram os próprios Kulina sobre as possibilidades de fixar estadia temporária em suas aldeias, o que ouvi antes de chegar à Terra Indígena propriamente dita foram, majoritariamente, mensagens que me alertavam negativamente quanto ao meu propósito de pesquisa. Certamente, esses comentários de alerta foram importantes para que eu me preparasse melhor e me protegesse de possíveis revezes; no entanto, as imagens narradas a respeito dos Kulina influenciaram também a minha percepção sobre esse povo indígena, desencadeando uma postura inicial de minha parte baseada no

medo e na prevenção. Em Rio Branco, quando conversava com pessoas ligadas ao indigenismo, era geralmente com surpresa que recebiam a notícia de que eu desenvolveria minha pesquisa de doutorado com os Kulina. Alguns destacavam a importância deste trabalho, pois eram poucos os(as) antropólogos(as) que tinham interesse de realizar investigação com esse povo indígena. Outros destacavam que os Kulina pareciam ser um povo que gostava de viver ao seu modo, em relativo isolamento, falava pouco português e que, em suas aldeias, havia certa desorganização, sobretudo alimentar.

Em Santa Rosa do Purus, apesar de ter ouvido muitos comentários sobre uma convivência harmônica que era possível de ser estabelecida com os Madiha depois de se ter aproximado desse grupo indígena, fui muito questionada quanto às razões de realizar uma pesquisa com os Madiha e não com os Kaxinawá – este último considerado um povo muito mais “civilizado”. Essas pessoas, com as quais estabeleci maior proximidade em Santa Rosa, buscavam me precaver e, assim, destacavam suas impressões sobre os dois povos indígenas com os quais estabeleciam relações cotidianas, ainda que geralmente distantes. Seu Roque, dono da pousada/padaria localizada à beira do porto na qual me hospedava e ex-prefeito de Santa Rosa do Purus, costumava afirmar que os Kaxinawá eram “mais esclarecidos” que os Kulina. Em meu caderno de campo, eu registrava com certo incômodo esses avisos:

Todos com quem converso demonstram certa preocupação comigo e em como ficarei lá. Seu Roque alertou para que eu tomasse cuidado com minhas coisas, que o pessoal pega. Sempre deixar num lugar fechado e com chave. Tem um homem que foi com um monte de coisas e passou fome, porque pegaram toda a comida que ele havia levado (Caderno de Campo, 10 dez 2015).

A Rebeca³ só falou mal dos Madiha. Disse que eles são “assim que nem hippie”, pois “não têm paradeiro”. Falou mal tanto do feitiço deles, como do fato de “roubarem” coisas dos outros. Nossa conversa começou com ela falando do “furto”, pois, segundo Rebeca, ninguém gosta dos Madiha porque, por onde eles passam, vão pegando o que é dos outros. Falou também que eles são como “bichos”, pois não tem pensamento e que “colocam muito feitiço”. Eu perguntei a ela se o feitiço era mais entre eles mesmos ou se colocavam também nos outros, nos Kaxinawá ou nos não índios. Rebeca respondeu que

³ Nome fictício, utilizado para garantir a privacidade de meu (minha) interlocutor(a).

era mais entre eles mesmos, mas que, por isso, eles matavam-se “se dava na cabeça” ou coisa do tipo, pois eles fazem qualquer coisa, não pensam.

Em vários momentos da conversa, a Rebeca me narrou que os Kaxinawá também “roubam”, que ela foi “roubada” no tempo em que morou na aldeia dos Kaxinawá, e que teve uma babá de sua filha, que era dessa etnia, e que os “roubou”. Outra vez foi um kaxinawá que morava perto de sua casa [em Santa Rosa]. Assim, por um lado, ela colocava todos os índios no mesmo balaio e, por outras vezes, eram os Kulina “os ladrões”, quando entravam em contraste com os Kaxinawá – estes últimos, na comparação, é que eram *os educados que sabiam falar português*.

Rebeca me disse também que o Enio [Kulina] esteve na cidade há alguns dias e contou a ela que havia brigado com sua mulher. A briga parece que envolvia outro homem. Assim, ela comentou: “acontece cada coisa em Maronawa”. Comentário esse que ela já fez outras vezes para mim, tentando me estimular a desistir de ir para esta aldeia ou mesmo para os Madiha. Ontem, no final da tarde, conheci dois kaxinawá na beira do rio – o Paulo, vereador; e o Mario Moisés. Eles ficaram falando que estão precisando de antropólogos para trabalhar com eles também e perguntaram se era só com madiha mesmo que “eu trabalhava” (Caderno de Campo, 30 abr 2016).

Apesar do fato de que eu estivesse ciente dos diversos distanciamentos presentes nesses comentários quanto ao modo e percepção de vida dos próprios Madiha, as mensagens que me eram transmitidas, além de gerarem incômodo, alimentavam também em mim uma postura de precaução em relação a esse povo indígena. Pois tanto Seu Roque como Rebeca, se não tinham uma convivência próxima com os Madiha, também não eram tão distantes dos mesmos – ambos, por exemplo, em diferentes circunstâncias, já tinham estado mais de uma vez em Maronawa, aldeia na qual passei a residir durante o período de pesquisa.

Meus principais medos quanto à minha estadia em Maronawa foram o de sentir fome e o de que os Kulina mexessem em “minhas coisas”. Por fim, tanto um quanto outro realmente aconteceram, entretanto, não pelas mesmas razões que Seu Roque e Rebeca entreviram, nem com o mesmo risco previsto para minha segurança. Isso porque a maneira pela qual os Madiha compreendem a troca – que inclui a troca alimentar – e a questão da propriedade diferem substancialmente das regras previstas para a socialidade conforme pensada por Seu Roque, Rebeca e igualmente por mim até então. De minha parte, não poderia ter me aproximado do

significado que os Madiha dão a esses atos se não tivesse me permitido passar por essas experiências e mal-entendidos que fazem parte da etnografia. Nos capítulos a seguir, explorarei mais detalhadamente tanto a questão da troca quanto a do considerado “furto” praticado pelos Kulina.

A comparação entre os Kulina e os Kaxinawá apareceram de modo marcante nos comentários sobre a Terra Indígena Alto Rio Purus, que se localiza nos atuais municípios de Santa Rosa do Purus e Manoel Urbano⁴. Em Santa Rosa, o contraste entre os dois povos indígenas sempre foi colocado, também em razão de serem os dois grupos indígenas de presença majoritária no município. Por meio dos comentários de meus interlocutores de pesquisa de Santa Rosa acima mencionados, é possível perceber uma oposição muito recorrente entre esses dois grupos: aquela segundo a qual os Kulina estariam próximos ao polo do “selvagem” e os Kaxinawá mais associados ao lugar do “esclarecimento” e da “civilização”.

Esse lugar de selvageria dos Kulina está também presente na imagem mais distante que se tem dos mesmos na capital do Estado. Num sentido mais geral, é possível afirmar que há uma percepção por parte de profissionais indigenistas em Rio Branco de que os Kulina querem estar isolados e por tal razão devem ser relativamente mantidos protegidos daqueles que vêm de longe para estabelecer contato com eles. Um dos funcionários do CIMI de Rio Branco, numa conversa que realizamos em março de 2016, sintetizou bem o tom geral da percepção presente no contexto indigenista regional a respeito dessa população indígena. Relatou ser “difícil saber o que os Kulina estão sentindo e pensando” e afirmou que “os Kulina pouco se misturam”, mas não conseguia compreender bem as razões disso uma vez que, a seu ver, as pessoas pertencentes a esse grupo indígena demonstram abertura quando são procurados e sempre se mostram tranquilos.

A visão presente nesse ambiente indigenista segundo a qual os Madiha desejam manter certo afastamento dos não índios e de outras etnias é muitas vezes associada ao pouco domínio da língua portuguesa existente entre os Madiha que habitam o território acreano, pois, se esse povo indígena realmente desejasse se aproximar dos “outros povos” se esforçaria mais para se comunicar em outras línguas que não a sua materna. Entretanto, acredito que esta se constitua enquanto uma ideia equivocada quanto ao interesse que demonstram os Madiha no conhecimento de práticas e vivências diferentes de suas costumeiras. Tal interesse,

⁴ Silva também destacou a visão deteriorada que se têm sobre os Madiha no contexto em que vivem (cf. Silva, 1997, p. 19). A pesquisa realizada por tal antropólogo foi igualmente realizada na TI Alto Purus.

no entanto, convive com a valorização de seu próprio modo de vida e de sua língua materna – considerada pelos Kulina, a meu ver, enquanto uma clara manifestação da riqueza de sua cultura; ou, em outras palavras, a sua própria “cultura”.

A valorização madiha do que é próprio, neste caso, aparece aos outros como uma pretensão de distanciamento. O Estado, assim, ao reforçar a ideia de que os Kulina pretendem viver à sua maneira, pouco compreendida pelos outros povos, em relativo “isolamento”, retira-se de uma importante função sua que é a de prestar assistência e a devida proteção a essa população indígena.

É notável a enorme carência de políticas públicas voltadas para os Kulina no Acre, e o desconhecimento quanto a seu modo de vida. Já em fins da década de 70, os Kulina do Alto Purus reclamavam dessa falta de assistência governamental, quando a Funai expulsou os missionários de suas aldeias localizadas no Brasil, sem, entretanto, se fazer presente, fato que desagradou os Kulina. Assim assinalou o antropólogo Cruvinel, para o caso específico da aldeia de Santo Amaro no “Relatório sobre Levantamento de Áreas Indígenas nas Bacias dos rios Purus e Iaco”:

O relacionamento com os missionários foi interrompido há alguns meses, sendo os missionários ao que notamos, aceitos e até desejados pelos índios. É de se esclarecer que a não ação efetiva da FUNAI e a interrupção do relacionamento missionário deixaram os índios sem a quem apelar. Ainda que prejudicial em muitos casos, a exemplo da intromissão na estrutura política e religiosa, com a eleição de líderes e a imposição de novos preceitos religiosos, a missão vinha-lhes ajudando em alguns problemas como medicação e mesmo dando-lhes algumas coisas, como é o caso de um caititu para ralar mandioca e uma engenhoca para moagem de cana, bem como algum auxílio na educação (Cruvinel, 1977, p. 38).

No ano seguinte, Viveiros de Castro observou, igualmente, o descontentamento dos Kulina de Maronawa, os quais pareciam esperar uma alternativa à ausência dos missionários, da escola, de remédios e da proteção contra os “abusos dos velhos patrões” da borracha. Viveiros de Castro foi visto como um agente da Funai pelos habitantes (indígenas e não indígenas) da região, o que desembocou em uma série de expectativas em relação à sua pessoa. Isso porque, após a expulsão dos missionários, a Funai realizou algumas visitas às aldeias de Maronawa e Santo Amaro, fato que tornou mais concreta a figura de um “governo” que atendesse às necessidades da população local (Viveiros de Castro,

1978, p. 2). Mas, além dessa expectativa, outros boatos menos positivos corriam como, por exemplo, o de que a Funai expulsaria os Kulina do Purus e reuniria todos os “caboclos” no rio Envira; de que seria proibida a venda de peles aos marreteiros ou a venda de jabutis, ambas essenciais fontes de renda para os Kulina na época; e, finalmente, de que os Kulina fossem presos. Este último temor decorria de que a imagem da Funai estava associada à Polícia Federal naquela área e, no caso específico dos Kulina, acrescentava-se o fato de que a expulsão dos padres e agentes da pastoral fora realizada por meio de funcionários do órgão indigenista acompanhados de policiais daquela instituição. A Funai e, mais do que ela, a Polícia Federal era tomada como “o Governo”, uma “entidade todo-poderosa” que pairava “acima das arbitrariedades da política local e do poder dos patrões”. Sua intervenção era temida por todos: índios, peões, barranqueiros, marreteiros, e até mesmo gerentes de seringal (Viveiros de Castro, 1978, p. 2-3).

Apesar de terem se passado quase quarenta anos da ocorrência desse evento, relatado por Viveiros de Castro e Cruvinel, elementos centrais que estavam presentes naquele momento, no que toca ao relacionamento entre os Kulina e o poder público, continuam presentes em tempos atuais naquela região. Os Kulina do Alto Purus, sobretudo aqueles que se encontram no trecho mais alto da TI Alto Purus, com os quais tive maior convivência, continuam se sentindo desamparados por parte do poder público e consideram que a Funai “é dos Kaxinawá”, “dos parentes”.

A associação entre a Funai e os Kaxinawá por parte dos Kulina decorre de diversos fatores. Um deles, mais antigo, é o de que, no ano de 1981, a Funai foi se instalar em uma aldeia kaxinawá, a aldeia Fronteira, no Alto Purus. Fato que é lembrado até hoje pelos Madiha: Waki, a liderança mais antiga de Maronawa, comentou comigo diversas vezes que *Funai, antes, ficava lá na Fronteira*. Naquele momento, havia apenas 4 aldeias nessa região, duas madiha (Maronawa e Santo Amaro) e duas huni kuin (Recreio e Fronteira)⁵, ambas recém-formadas, e os Kaxinawá haviam chegado recentemente ao Alto Purus brasileiro.

O período em que a Funai se instalou em uma aldeia kaxinawá coincidiu, em certo momento, com aquele em que o casal de missionários da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), Lori Altmann e Roberto Zwetsch, desenvolveu um trabalho com os Kulina e Kaxinawá da região, tendo se fixado em uma das aldeias kulina, Maronawa⁶. Nesse momento, delineou-se uma polaridade

⁵ Cf. FOLHA DO ACRE, 1984, p. 197.

⁶ Os missionários desenvolveram seu trabalho residindo nesta aldeia entre os anos de 1980 e 1987.

que até hoje é presente nos discursos kulina e kaxinawá sobre a atuação da Funai e da equipe missionária (mencionada sempre como o “pessoal do CIMI”, uma vez que o IECLB atuou em parceria com o CIMI em tal ocasião). Apesar de que ambos os órgãos tenham desenvolvido um trabalho que buscasse apoiar tanto os Kulina como os Kaxinawá naquele momento, o que fica claro é que, já naquela época, havia um enfoque diferenciado em suas atuações.

Lori Altmann, em sua dissertação de mestrado, pontuou a oposição que se delineava, considerando para isso a percepção dos próprios Kulina:

Os Kulina, referindo-se aos Kaxinauá, os qualificam de *jonetahi*, “mansos”, “pacíficos”, talvez porque eles falem português com mais fluência e dominem melhor os códigos da sociedade nacional⁷. Em função disso, os Kaxinauá buscam com mais facilidade alianças externas para alcançar seus interesses. Aliam-se, por exemplo, com a FUNAI e com a Comissão Pró-Índio do Acre – CPI/AC, num claro confronto não só com os Kulina, mas também com o “pessoal da Igreja”, como eles denominam a nós e aos agentes pastorais do Conselho Indigenista Missionário – CIMI e da OPAN. Diante dessas situações, fazíamos razoável esforço para não nos envolver nesses conflitos tradicionais e enfatizávamos o apoio a ambos os povos nos aspectos de interesse comum, especialmente a luta pela terra, visto que ambos reivindicavam uma área comum e contínua, no alto Purus (Altmann, 2000, p. 42).

O conjunto de entrevistas publicado no Jornal do Acre em 1985, intitulado “Fogo nos arrais do indigenismo”, que discutiu a implantação de projetos econômicos no Alto Purus junto aos povos kulina e kaxinawá, também expôs essa polaridade. Nele, foram apresentados diferentes pontos de vista sobre os caminhos a serem seguidos no sentido de uma conquista de maior independência desses grupos indígenas frente ao domínio dos patrões e marreteiros (ver Cap. 1). Além da Funai e do CIMI/IECLB, entrou também nesse debate a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-Acre), maior e mais antiga organização não governamental que desenvolve projetos de assessoramento aos povos indígenas no Acre, apesar de não desenvolverem projetos com o povo kulina. O CIMI e a Funai iniciaram sua atuação no Acre no ano de 1972 e 1976 respectivamente, ao passo que a CPI-Acre teve início no ano de 1979⁸.

⁷ A respeito da oposição entre “mansos” e “bravos”, conferir comentário realizado mais abaixo no presente capítulo.

⁸ Foi apenas em 1976 que a Funai instalou uma Ajudância em Rio Branco, e sua área de atuação, naquele momento, limitou-se à bacia do rio Purus. Antes dessa data, não houve a presença do antigo

A seguir, transcrevo trechos das entrevistas realizadas nessa reportagem. O primeiro deles trata de comentários de Rosa, então vinculada ao CIMI e à Operação Amazônia Nativa (OPAN)⁹, e de Roberto Zwestch, missionário do IECLB que residia em Maronawa, a respeito da atuação da Funai no Alto Purus, a qual parecia se restringir a uma das aldeias kaxinawá.

Rosa – “Agora, a Fronteira recebeu em 81, quando foi instalado um posto da Funai lá, uma verba para ser aplicada. Então a Fronteira já recebeu mais projetos do que os outros, através da Funai.”

Roberto – “E isso inclusive tem significado um certo conflito entre as duas aldeias, já que o pessoal do Recreio acha que a Fronteira é mais privilegiada porque tem um posto da Funai e a Funai então concentra seu esforço no Posto e assim a outra aldeia Kaxinawá fica sem receber nada.” (FOLHA DO ACRE, 1984, p. 197-198).

O outro trecho que transcrevo a seguir refere-se à conversa estabelecida entre o entrevistador da Folha do Acre, e duas importantes lideranças huni kuin do Alto Purus na época – Mário e Pancho, os primeiros kaxinawá que chegaram ao Alto Purus brasileiro, de acordo com os relatos kulina, e que levaram suas famílias para lá.¹⁰ Mário e Pancho relataram-se descontentes com a atuação do “CIMI” (IECLB), pois, segundo eles, haviam se negado a incluir no projeto itens como estiva, tecido e munição. Nesse sentido, preferiram firmar uma parceria com a CPI-Acre, por intermédio do antropólogo Terri de Aquino – a quem os Kaxinawá se referem como “Txai Terri” – a qual aceitou incluir esses itens no projeto:

Folha do Acre – “Vocês pediram um projeto ao CIMI (trata-se na verdade da IECLB) não foi? Conta aí essa história.”

Mário – “Rapaz, a história de projeto que nós conversamos lá com o pessoal do CIMI, eles não combinaram certo de acordo, que isso não era

SPI – Serviço de Proteção aos Índios – e nem mesmo da Funai, criada em 1968 (Aquino, 1977, p. 1). Importantes informações sobre a chegada da Funai e do CIMI em Rio Branco foram concedidas a mim por Lindomar Padilha, que trabalha há muitos anos no CIMI-Regional Amazônia Ocidental, tendo sido por longo período coordenador da mesma. No que toca às informações sobre o surgimento da CPI-Acre cf. CPI-Acre, 2017.

⁹ A Operação Amazônia Nativa é uma antiga organização indigenista criada no ano de 1969 (OPAN, 2017). Não tem sede em Rio Branco, mas, no referido período, desenvolveu parceria com o CIMI nesta atuação no Alto Purus. Rosa desenvolveu um longo trabalho junto ao povo kulina, sobretudo com aqueles que residiam no rio Envira. Ela é lembrada com muito carinho por parte dos Kulina que a conheceram, os quais a chamam “Mitô” e se admiram de seu aprendizado da língua e das atividades cotidianas madiha.

¹⁰ Conforme me contaram Waki e Zoáo, chefes kulina de Maronawa, o Mário chegou primeiro, vindo do Envira. Posteriormente veio também o Pancho, do Purus peruano. Ambos decidindo ser ali um bom lugar para morar, trouxeram suas famílias extensas. Para mais informações sobre a história dos Huni Kuin no Alto Purus brasileiro cf. Ochoa; Weber, 2013.

ajuda. Então que nós entrava de acordo com o pessoal da comunidade. Quando nós fizemos uma reunião na aldeia, onde nós estava discutindo sobre esse assunto, o meu pessoal falou para mim: rapaz, esse projeto que eles tão querendo fazer é só projeto pra material de trabalho (...). Se eles não notarem o artigo de seringueiro que nós estava precisando, estiva, tecido, a munição que é a mais principal, arma... não dá. Então sendo assim você manda parar isso e vê o que é que vão fazer. Então eu falei com o Roberto e a Rosa, pessoal do CIMI (IECLB) que estavam lá.”

Mário – “Eles moram lá, na aldeia dos Kulina.”

Folha do Acre – “Como é o trabalho deles lá?”

Mário – “Rapaz, dessa parte aí eu não posso contar, porque eles só atuam mais na aldeia dos Kulina. Lá em casa eles só vão assim de passagem.”

Folha do Acre – “Na reunião que teve aqui você fez umas críticas ao trabalho deles.”

Mário – “Rapaz, o que eu falei pra eles aí foi que eu sei que da minha parte eu acho que o CIMI só quer aprender dos índios e não tem ajuda de nada pros índios. E o CIMI lá é só entreter os pobres dos índios Kulina. E eles sempre reclamando, mas eles não fazem nada, só leva tempo entretendo os índios e aprendendo a cultura dos índios.” (Folha do Acre, 1984, p. 203).

Por meio desses diálogos, é possível perceber a associação que se estabelecia entre a atuação do CIMI e os Kulina, por um lado, e, de outro, a atuação da Funai (e, desde então da CPL-Acre também) e os Kaxinawá. Na última das respostas de Mário ao entrevistador, é explicitada uma ideia que também foi exposta a mim pelos Kaxinawá na reunião em que deliberaram sobre a possibilidade de minha entrada na TI Alto Purus, a qual abordarei com mais detalhes a seguir: a imagem de que *o CIMI só fazia entreter os pobres dos índios kulina*.

Pollock, antropólogo que realizou seu campo na aldeia Maronawa entre 1981 e 1982 (na mesma época da realização dessas entrevistas), observou que diferenças políticas continuamente ameaçavam a estabilidade da relação interétnica entre os Kulina e os Kaxinawá. Como relata Pollock, naquela época, os Kaxinawá trabalharam por algum tempo na Funai, a qual mantinha o mencionado posto em sua aldeia. A Funai provinha com uma série de serviços, desde cuidados de saúde até assistência econômica, assim como a promessa de um ilimitado desenvolvimento: tanto os Kulina como os Kaxinawá falavam sobre a disponibilização de energia elétrica na aldeia Fronteira, sobre transporte regular de

avião entre essa aldeia e Rio Branco, e outros planos econômicos para coisas como o gado. Assim, da Funai, e por extensão do governo brasileiro, era esperado que proviessem esses benefícios fantásticos para os Kaxinawá que “selaram seu destino com essa agência” (Pollock, 2003, p. 71, minha tradução). Como destaca ainda Pollock, por outro lado, os Kulina estabeleceram aliança com o CIMI. Este mantinha um pequeno suprimento de remédios em Maronawa, construiu uma escola na aldeia, e destinara o referido casal de missionários para a comunidade, os quais a visitavam com regularidade a fim de promoverem a agenda de direitos indígenas do CIMI na aldeia (Pollock, 2003, p. 71).

A polaridade estabelecida nesse contexto refletia conflitos tanto entre a Funai e o conselho missionário, como entre os Madiha e Huni Kuin. Conflitos, por exemplo, por acesso a recursos, como o explicitado nos diálogos acima¹¹. Por outro lado, as controvérsias não impediam que, em determinados momentos, grupos opostos pudessem se articular ao redor de um objetivo comum. Os Madiha e os Huni Kuin, por exemplo, foram capazes de se articular em busca de interesses territoriais comuns, como foi o caso da auto-demarcação que realizaram de seu território no Alto Purus nos anos de 1983 e 1984 (cf. MERZ, 1997, p. 32). De forma análoga, o CIMI e a Funai colaboraram em situações específicas, sobretudo no que toca às suas restrições estruturais e financeiras, que lhe tornavam incapazes de prover a totalidade das necessidades indígenas em suas áreas de atuação:

Um dos aspectos mais notáveis das demonstradas relações cordiais estabelecidas entre os Kulina e os Kaxinawá ao longo do Purus é o de que cada qual se aliou a grandes inimigos – no circuito indigenista, a FUNAI e o CIMI são os representantes principais do estado e da igreja, que têm sido antagonistas há muito tempo. A relação entre o CIMI e a Funai no estado do Acre é mais complexa. O diretor do escritório local da Funai em Rio Branco adotou uma atitude de tolerância aos missionários do CIMI, notando que ainda que eles estejam nessas áreas indígenas sem autorização própria, a FUNAI não faz objeção à sua presença uma vez que o CIMI provém serviços de cuidado de saúde básica e apoio econômico que a FUNAI é incapaz de prover, sobretudo em razão de seus próprios problemas de financiamento (Pollock, 2003, p. 71-72, tradução minha).

¹¹ De acordo com Pollock, a Funai, instalada na aldeia kaxinawá, de fato, ignorava as duas maiores aldeias kulina no rio Purus – Maronawa e Santo Amaro – não prestando sequer assistência médica para as mesmas (Pollock, 1988).

Do ponto de vista de Pollock, era possível ler as relações estabelecidas entre o CIMI e a FUNAI como uma metáfora para o relacionamento entre os Kulina e os Kaxinawá na área indígena do Alto Purus (Pollock, 2003, p. 72). Isso porque, para além de uma aparente cordialidade, reinavam profundos conflitos que distanciavam os posicionamentos sociais tanto desses distintos órgãos quando de ambos os grupos indígenas.

Tal percepção de Pollock continua sendo totalmente pertinente para se pensar o contexto indígena e indigenista no Alto Purus nos tempos atuais. 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: nas reuniões articuladas pela Funai em Rio Branco, por exemplo; ou então nas constantes afirmações de lideranças kaxinawá de que desejam ajudar os “parentes madiha”. 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 e que, no cenário político de Santa Rosa do Purus, só defendem interesses próprios, a despeito das promessas que fazem aos Madiha na tentativa de conquistarem seus votos nas eleições de Santa Rosa do Purus¹².

A continuidade com a década de 1980 também é perceptível nas relações estabelecidas entre esses dois povos indígenas, a Funai e o Cimi na região. A Funai, como disse anteriormente, é mencionada pelos Kulina em franca associação com os Kaxinawá (“a Funai é dos Kaxinawá”), apesar do fato de que atualmente a Funai local esteja fixada no município de Santa Rosa do Purus e não mais em uma aldeia huni kuin. Essa associação, entretanto, continua sendo marcada nos dias atuais pelo fato de que os Kaxinawá compõem o quadro dessa instituição tanto em Santa Rosa como em Rio Branco, ao passo que os Kulina nunca foram servidores da Funai no Acre.

Os Kulina de Maronawa, em diversos momentos, contaram a mim que os seus parentes “do Amazonas” (Rio Juruá) “eram Funai” e também “Federal”, pois lá eles

¹² Os Kaxinawá recorrentemente assumem cargos políticos na prefeitura de Santa Rosa do Purus. Geralmente elegem em torno de 1 ou 2 vereadores e um vice-prefeito. O prefeito, até o momento, sempre foi um não índio. Os Madiha, até o último ano, não haviam conseguido eleger pessoas de sua etnia. Entretanto, em 2016, elegeram dois vereadores, sendo que um deles - Enio Kulina, residente da aldeia onde fiz pesquisa - elegeu-se como o vereador mais votado de Santa Rosa do Purus. Miranda Zoppi vem desenvolvendo pesquisas sobre a forma huni kuin de fazer política, analisando também o contexto específico de Santa Rosa do Purus (cf. Zoppi, 2012).

trabalhavam no órgão indigenista e *tinha até Kulina delegado* (de polícia). Segundo me contaram, lá no Amazonas também, os Kulina falam bem português. Ao marcarem essas diferenças entre os Kulina do Purus e aqueles do Juruá, mostravam-se descontentes por não ocuparem cargos públicos no município de Santa Rosa do Purus e afirmavam ser necessário mudar tal configuração na qual só *Karia* (não índio) e *Kaxinawá* tinham acesso a determinados cargos. A recente e inédita eleição de dois homens *madiha* – Enio e Sanowa – para ocuparem os cargos de vereadores no município de Santa Rosa do Purus representa uma mudança nesse sentido, resultado de uma busca dos *Madiha* que estão insatisfeitos com as condições presentes de seu inter-relacionamento com os *Karia* e os *Huni Kuin*.

Não foram poucos os pedidos realizados a mim pelos *Madiha* para que eu levasse comigo alguma criança indígena a fim de que ela pudesse aprender o português em minha cidade. Esses pedidos foram realizados desde a primeira viagem que realizei à TI Alto Purus em 2014. Lembro-me da surpresa com a qual recebi a oferta de levar comigo uma menina de aproximadamente 6 anos, filha de pais que eu acabava de conhecer na aldeia *Extrema*¹³, em um passeio que realizei a convite do *tamine* (chefe) *Waki* e sua esposa *Amô*. Naquele momento, não entendi a razão da oferta, mas em minha segunda viagem, conseguindo me comunicar um pouco melhor com os *Madiha*, fui entendendo que havia uma perspectiva de que essas crianças que eu supostamente levaria comigo seriam o elo com uma língua e um mundo sobre os quais eles têm pouco domínio. Até onde me é possível compreender, percebo que, para os *Kulina* com os quais convivi, na manifesta impossibilidade de que muitos pudessem ter uma boa comunicação na língua portuguesa, representaria algo transformador de sua relação com os *Karia* que alguns pudessem fazê-lo com maior fluência e, dessa forma, auxiliar nesse diálogo interétnico. Um melhor domínio do português certamente também transformaria o relacionamento direto entre os *Madiha* e *Huni Kuin*, pois é sobretudo por meio desta língua que se comunicam (além da língua materna de ambos os povos serem ininteligíveis entre si, são raras as pessoas *madiha* que falam a língua dos *Huni Kuin* e vice-versa).

Atualmente, no Alto Purus, são os homens mais velhos que falam melhor a língua portuguesa, justamente aqueles que estabeleceram relações de trabalho com os não índios no que toca às atividades relacionadas ao sistema extrativista e caucheiro. Algumas mulheres mais velhas, depois de um tempo de convivência, demonstram igualmente um maior conhecimento do português, apesar de pouco

¹³ Situada bem próxima a *Maronawa*, subindo o rio (ver mapa 5).

desejarem se comunicar cotidianamente nesta língua. Entre os jovens e crianças, o entendimento e a fala da língua portuguesa é extremamente reduzido. Situação semelhante acontece no conjunto de aldeias do Alto Purus mais próximo a Manoel Urbano (Rodrigo Domingues, comunicação pessoal).

Em Maronawa, por exemplo, apesar de existir uma escola na qual, entre o 6º a 9º ano, são oferecidas aulas de português, tal ensino é altamente intermitente, devido a um conjunto de fatores, que não me cabe desenvolver neste momento. Sem falar na completa inadequação do material ofertado pelo sistema público para serem trabalhados em sala de aula e na ausência de apostilas bilíngues¹⁴, há toda uma questão estrutural que limita o desenvolvimento de um espaço de ensino e aprendizagem adequado. Um desses fatores é o de que os professores que atuam nessas séries nas escolas madiha são kaxinawá¹⁵. No caso específico de Maronawa, devido à necessidade de que esses professores residam na aldeia em que lecionam – tendo em vista a distância da mesma à cidade ou às aldeias huni kuin –, o comum é que eles não permaneçam em seu trabalho por muito tempo, sobretudo pelas diferenças existentes entre ambos os povos. O resultado geral é uma escola que funciona mal e por pouco tempo.

Em campo, em dezembro de 2015, presenciei a expulsão de dois professores kaxinawá (homens) por parte do *tamine* Waki, o qual não estava de acordo com o consumo de bebida alcoólica realizado pelos mesmos. Esses professores, insatisfeitos com a forma pela qual foram expulsos, também falaram a mim que estavam cansados de trabalhar naquela aldeia, pois era muito difícil lidar com os “parentes” (madiha). Em abril de 2016, chegou um casal huni kuin para trabalhar na escola. Em conversas que estabeleciam comigo, reclamavam muito dos Madiha, os quais consideravam que não tinham interesse de aprender. Depois de aproximadamente um mês e meio de trabalho, foram a Santa Rosa receber o salário e até o fim de junho ainda não haviam voltado à aldeia. Posteriormente, encontrei-os na cidade, e eles afirmaram que voltariam à Maronawa para o trabalho. Entretanto, não acredito que isso tenha acontecido, pois, dentre outros aspectos, mostravam-se muito desmotivados em residir num local onde conseguiam se comunicar com poucas pessoas.

¹⁴ As cartilhas que existiam em Maronawa foram produzidas pelo Ministério de Educação peruano em parceria como Instituto Linguístico de Verão, sendo bilíngues no castelhano e kulina.

¹⁵ Na Secretaria Municipal de Educação de Santa Rosa do Purus, foi-me explicado que não há professores madiha formados no ensino fundamental e, por esta razão, não podem lecionar nas aulas de 5º ao 9º Ano – as quais ocorrem juntas em uma mesma sala de aula pelo baixo número de alunos. Por sua vez, os professores kulina que davam aula do 1º ao 4º ano em Maronawa, Enio e Ronaldo, lecionavam em sua própria língua.

O interesse na aprendizagem da língua portuguesa por parte dos Madiha não está associado, de forma alguma, com a desvalorização de sua própria língua. Pelo contrário: *falar bem kulina* aparece como algo muito admirado no meio madiha, sendo um quesito fundamental na constituição da pessoa (cf. Pollock, 1985, p. 168), e o marcador fundamental da distinção das gentes/povos desde sua criação, explicitado no mito de origem madiha¹⁶. Em muitos momentos, tive dúvidas, inclusive, se os Madiha estavam, de fato, interessados em aprender o português. Nas circunstâncias em que nos reuníamos para ensinar/aprender mutuamente o português e o kulina, os Madiha se animavam muito em me ensinar palavras de sua língua e em ver como eu estava aprendendo, ao passo em que preferiam dedicar menor tempo à língua portuguesa. Todos os materiais referentes à língua kulina que levei para a aldeia (gramáticas e dicionário) eram lidos ou copiados com surpreendente dedicação. Em vários momentos, os Madiha vinham até minha casa para olharem tais materiais ou para que eu os emprestasse a eles.

Ao comentar sobre o trabalho de alfabetização que desenvolveu com outros missionários entre os Madiha do Alto Purus na década de 80, Roberto Zwestch expôs semelhante contradição entre o desejo de aprender o português e a vontade de desenvolverem um conhecimento escrito sobre sua própria língua. Na mesma entrevista concedida à Folha do Acre, Roberto comentou que o trabalho inicial que vinha desenvolvendo em conjunto com os demais missionários era o de alfabetização, que ocorria na língua kulina:

Roberto – “É, o programa inicial tem sido de alfabetização. Na língua kulina porque o kulina quase não fala português. Eles queriam muito aula em português e a gente começou, mas não durou um mês, simplesmente porque não dava, eles não avançavam por causa do problema da língua. Então a gente viu que, de fato, não dá pra começar com português.” (FOLHA DO ACRE, 1984, p. 197).

Nesse sentido, entendo que o não domínio do português é, sobretudo, encarado pelos Madiha como algo que os limita no acesso a bens e serviços prestados pelos *Karia*, que são seus por direito. E que, assim, melhor seria se ao menos alguns do grupo pudessem se comunicar melhor nessa língua. As diferenças marcadas por eles com os Kulina que moram no estado do Amazonas nesse quesito são análogas àquelas que observam entre si e os Kaxinawá do Alto Purus: de um

¹⁶ Nas versões narradas a mim do mito de surgimento das gentes madiha e dos demais povos, é por meio da fala que os heróis criadores Tamakô e Kira vão reconhecendo e identificando sua criação.

lado estão eles mesmos, que não têm um domínio do português e não ocupam cargos públicos nas cidades próximas, de outro estão os Madiha “do Amazonas” e os “parentes” (Kaxinawá) que falam bem português e ocupam cargos públicos de importância para a conquista de recursos que almejam.

Tal insatisfação dos Kulina de Maronawa decorre, portanto, da percepção de uma desigualdade no cenário local no que toca ao acesso a bens e serviços, onde se sentem desprivilegiados. Assim, uma das críticas dos Kulina direcionadas aos Kaxinawá é a de que os recursos destinados tanto aos primeiros quanto aos últimos são absorvidos desigualmente por essas populações indígenas no Alto Purus. Os Kaxinawá, que mantêm um relacionamento mais próximo com profissionais do poder público ou são eles mesmos profissionais desses órgãos, além de terem o domínio da língua portuguesa, acabam por realizar um direcionamento desigual dos recursos.

A atitude estabelecida entre os Madiha e o poder público de uma forma geral é, portanto, de receio e desconfiança. As divergências entre a Funai e o CIMI continuam fortemente presentes no Acre e se fazem sentir também na TI Alto Purus, como é o caso de limitações do acesso a esse território que a Funai pode impor ao conselho missionário – este foi o caso do impedimento de entrada do CIMI nesta TI quando objetivava compreender a prestar apoio aos Madiha na circunstância de ocorrências de suicídio que vêm acontecendo entre esse povo indígena desde o final do segundo semestre de 2015 (cf. CIMI, 2016). A Funai local ao passo em que demonstra não estar interessada em um diálogo com a atuação do CIMI, igualmente não desenvolve um trabalho mais atento ao caso kulina. Projetos e assessorias são desenvolvidos entre outros povos indígenas no Acre, mas pouco se chega aos Kulina. Por outro lado, a parceria e intermediação que os Madiha encontravam nos missionários “do CIMI” nas décadas de 80 e 90 – o casal Lori e Roberto primeiramente e, num segundo momento, Jandira e Nelson –, hoje em dia é muito mais rarefeita. Apesar da importante atuação que Rodrigo, funcionário do CIMI em Manoel Urbano, vem desenvolvendo com os Madiha, a sua presença não se faz sentir tanto no conjunto de aldeias mais próximas a Santa Rosa do Purus, que se localiza há vários dias de distância de Manoel Urbano.

Alter-ego

*Você não tá passando fome aí com Kulina não?
O seu trabalho é só com eles mesmo?
Vamos lá pra nossa aldeia [huni kuin], lá você come bem.*

Antes de dar início à pesquisa de campo propriamente dita, a qual embasa a presente tese, foi preciso que eu seguisse determinados protocolos. Um deles refere-se à necessidade que me foi colocada de que, antes mesmo de ter a aprovação dos Kulina de Maronawa quanto à realização de minha pesquisa, fosse imprescindível a realização de uma reunião na Funai em Santa Rosa do Purus, a qual contasse também com a presença de lideranças kaxinawá. Ela foi realizada na sede da Coordenação Técnica Local (CTL) da Funai de Santa Rosa do Purus no início de outubro de 2014; e, a partir dela, foi produzido um documento intitulado “Relato da reunião com lideranças kaxinawá e CTL da Funai” (ver anexo 1).

Desta reunião participaram, além de mim, do chefe da CTL Augusto dos Reis Albuquerque (não índio) e do assessor e ex-chefe dessa coordenação, Raimundo Nonato Kaxinawá, três outras lideranças kaxinawá: Francisco Lopes Augusto Kaxinawá, presidente da Organização do Povo Indígena Huni Kuin do Alto Rio Purus (OPIHARP); Rui Lopes Augusto Kaxinawá, vereador de Santa Rosa do Purus; e Lucas Bardales Domingos Kaxinawá, cacique da aldeia Porto Rico. O propósito desse encontro, solicitado pela então coordenadora da Funai de Rio Branco (Coordenação Regional-CR Alto Purus), foi a de que se discutisse meu projeto de pesquisa com as lideranças indígenas convocadas pelo chefe Augusto e se deliberasse sobre a permissão de minha entrada na TI Alto Purus para posterior consulta aos Kulina sobre a viabilidade do desenvolvimento da pesquisa.

Nessa reunião seria deliberado, portanto, se eu poderia ter acesso à Terra Indígena na qual iria consultar os Kulina sobre seu interesse no desenvolvimento de meu projeto de doutorado. Apesar do fato de que tal tipo de encontro não fizesse parte do protocolo comum do procedimento de solicitação de autorização para ingresso em Terra Indígena, regulamentado pela Funai¹⁷, o “Relato” resultante da mesma acabou por se constituir enquanto um importante documento no circuito regional de Santa Rosa – fundamental a fim de que eu conseguisse ter acesso à comunidade kulina de Maronawa na TI Alto Purus. Sua apresentação foi necessária,

¹⁷ Cf. FUNAI/Instrução Normativa n. 01/1995.

por exemplo, para que o pessoal da Secretaria Municipal de Educação aceitasse me dar carona até a referida aldeia, onde permaneci inicialmente por um período de 20 dias em 2014 e realizei a consulta aos Kulina sobre a pesquisa que viria a desenvolver em sua comunidade.

Mas, se menciono esse documento não é por querer remeter à sua importância em si; trata-se, antes, de querer evocar o contexto no qual ele foi produzido. Como fica subentendido pelo título do “Relato”, não estavam presentes nessa reunião lideranças kulina. O chefe de CTL e seu assessor, quando perguntei sobre a ausência de lideranças pertencentes à etnia com a qual intencionava desenvolver a pesquisa, explicaram-me que não tinham conseguido encontrar lideranças madiha em Santa Rosa, e que aqueles que eles encontraram e poderiam eventualmente aparecer deveriam estar bebendo cachaça e sem condições de participar.

Eu já estava acostumada à ausência ou baixa presença e participação de pessoas kulina nas reuniões em Rio Branco das quais participavam muitas lideranças indígenas da região do Acre e Sul do Amazonas. Mas, cheguei a pensar que, em Santa Rosa, local tão próximo e familiar aos Kulina, comparativamente a cidades mais distantes como Rio Branco, a ocupação desses espaços seria maior. Hoje, parece-me corriqueiro o fato de que nenhuma liderança kulina estivesse presente nesse dia, por muitas possíveis razões, as quais vêm sendo expostas no presente capítulo e que certamente não podem ser resumidas no consumo de álcool que os Kulina poderiam, de fato, ter realizado em Santa Rosa no momento em questão. Naquele dia, contudo, tal ausência me chamou atenção por remeter a vários comentários que eu havia ouvido ou lido anteriormente a respeito de uma postura de evitação e esquiva comum entre os Kulina frente ao mundo dos não-índios. Embora eu já soubesse de antemão das tensas relações que eram estabelecidas entre os Kulina e os Kaxinawá, foi a partir deste momento que comecei a tomar ciência dos aspectos dessas divergências.

Logo na manhã do primeiro dia em que cheguei a Santa Rosa, em outubro de 2014, fui procurar dois funcionários da Funai – o chefe Augusto (não índio) e Raimundo Nonato (Kaxinawá). Havíamos combinado que eles reuniriam lideranças kulina e kaxinawá para deliberarem sobre a possibilidade de que eu tivesse acesso à TI Alto Purus para fins de consulta aos Kulina. Como mencionado acima, essa tinha sido uma exigência pré-estabelecida pela coordenadora da Funai em Rio Branco (Regional Alto Purus), a qual, em uma conversa telefônica comigo, afirmou que aquela terra não era só de Kulina e que, então, eu tinha que ter também a anuência

do povo kaxinawá. Eu descrevi esse encontro da seguinte forma em meu diário de campo:

Quando voltei ao escritório da Funai [em Santa Rosa] no horário que combinamos, o Augusto estava atrás de algum madiha para participar da reunião também, mas não encontrou, segundo ele. O tal do Berna [liderança madiha que supostamente poderia participar] não estava em Santa Rosa. De volta, Augusto comentou que tinha encontrado um madiha na beira do rio de manhã e que o chamara para a reunião, mas como hoje era sexta e todo mundo gosta de beber algo (alcoólico) e com a chuva que estava ameaçando, ele achava muito difícil essa pessoa aparecer.

Augusto ainda tentou pensar em outras pessoas enquanto esperávamos as lideranças kaxinawá chegarem. Mas nada de acharmos kulina (que fosse liderança e que entendesse um pouco de português)... Então, Augusto disse que, na reunião, seríamos apenas nós mesmos e que poderíamos começar.¹⁸ [...] Falou que o que as lideranças kaxinawá decidissem seria a palavra final, que ele não decidiria nada.

Em algum momento da fala do Augusto, ele colaborou muito comigo porque disse que todos sabiam que pesquisa assim como a minha não dava dinheiro e o que mais eu poderia fazer mesmo era escrever sobre a cultura dos Madiha. E que isso já era muito importante para eles da Funai e também para os Kaxinawá – que ambos sabiam pouco sobre os Kulina. O Augusto gostaria de saber mais da história dos antepassados kulina por exemplo. Eu poderia escrever textos assim para eles lerem e conhecerem mais [...].

No decorrer da reunião, um homem kulina entrou pela segunda vez na sala em busca de resolver o problema de um benefício seu que estava recebendo na cidade de Sena Madureira. Como esta fica muito longe, precisava que seu benefício pudesse ser retirado em Santa Rosa do Purus. Esse homem estava bêbado e ficou brincando com a pronúncia do cumprimento “boa tarde”. Ele, assim repetia, num tom jocoso: “boa tarde... boas tardes, boa tarde... boas tardes”. Ele falava e entendia português o suficiente para se comunicar ali com a gente. Senti um tom de deboche quanto a ele por parte dos demais, para além da consideração feita pelos presentes, logo na primeira vez que ele entrou na sala, de que com ele não adiantaria conversar, porque ele não seria capaz de entender nada.

Entreguei cópias de meu projeto de pesquisa para as lideranças kaxinawá e dei explicações gerais sobre o mesmo. Informei também sobre o

¹⁸ Os participantes da reunião foram os mencionados anteriormente.

número de protocolo de meu pedido de autorização para ingresso na TI registrado na Funai.

As lideranças kaxinawá presentes começaram então a reclamar que o CIMI havia ensinado aos Kulina que eles eram muito diferentes dos Kaxinawá e que o contato com estes últimos os prejudicaria. Demonstrando grande insatisfação com o CIMI, eles afirmavam que esse Conselho mau aconselhou os Madiha. Desse modo, se eu fosse fazer algo semelhante ao que fez o CIMI, não teria permissão para entrar na Terra Indígena, porque aquela terra era uma só, sem limites, e eles precisavam se organizar: “queremos organizar”, disse Raimundo Nonato.

Eles estavam desconfiados de que eu faria algo semelhante e falaram que não estavam interessados em minha ida. Expliquei que minha intenção não era a de acentuar discordâncias que havia entre os dois povos e que tinha como objetivo fazer um estudo da cultura e do modo de vida madiha, da perspectiva deles. Eles quiseram, então, saber se a pesquisa seria apenas com os Madiha e por que não também com os Kaxinawá. Expliquei que era já muito difícil compreender e estudar a cultura de um povo e, de dois então, seria mais ainda. A pesquisa de doutorado tinha um tempo determinado e eu não conseguiria fazer tudo. Falei também que, sobre os Kulina, havia muito poucos estudos e, quanto aos Kaxinawá, já tinha bastante gente apoiando e fazendo pesquisas.

Augusto, então, ponderou que, se eles aprendessem mais sobre os Kulina, saberiam também melhor se relacionar com eles. As lideranças concordaram. Decidiram, por fim, liberarem minha entrada na TI, para a qual fizeram algumas ponderações. Francisco me aconselhou a “chegar pelos professores kulina” e a trocar apenas com eles porque os demais não entenderiam e eu teria muitos problemas de comunicação. Augusto falou que as mulheres kulina não falavam nada e que eles não sabiam se elas não tinham conhecimento da língua ou se era “da cultura mesmo”.

Augusto orientou que eu deveria desmanchar todo o mal-entendido que havia entre os dois povos e, sem se delongar no assunto, comentou que tinha “um certo *dori* [feitiço] no meio” dessa história. As lideranças kaxinawá reclamaram que os Kulina não queriam conversa com seu povo e que, quando viajavam, evitavam parar em suas aldeias, preferindo sempre dormir na praia. Por sua vez, os Kaxinawá ficavam com medo dos feitiços que os Kulina poderiam jogar sobre eles. Essa relação de tensão não agradava mais aos Kaxinawá e, assim, eles enfatizaram que ambos os povos deveriam se unir: os Madiha tinham que estar junto com eles na política, ao invés de irem contra.

Por fim, Francisco Lopes pediu para que eu trabalhasse como uma “assessora de comunicação” entre os dois povos (Caderno de campo, 10 out 2014).

Ainda nessa reunião, os Kaxinawá presentes reclamaram, e foram endossadas por Augusto em sua crítica, de que os Madiha costumavam roubar alimentos plantados pelos Kaxinawá, quando estavam de passagem pelas praias próximas às aldeias huni kuin. Tal fato, certamente, gerava muito incômodo entre eles.

Um das fortes críticas apresentadas na reunião à postura adotada pelos Madiha era, portanto, a de sua pouca sociabilidade, sobretudo no que tocava ao pouco interesse no estabelecimento de parcerias com os Kaxinawá. Contrariamente ao desejado pelas lideranças ali presentes, os Madiha não os apoiavam na política, sobretudo não votando nos candidatos kaxinawá – que regularmente pleiteiam ocupar postos de vereador e vice-prefeito no município de Santa Rosa do Purus (cf. Zoppi, 2012); não desejavam pernoitar em suas aldeias quando estavam de passagem por elas, preferindo dormir na praia, e também não ofereciam pouso para os Kaxinawá de passagem por aldeias madiha; por fim, como colocado por Augusto, “havia um certo dori no meio” da história.

Logo concluí que ser “assessora de comunicação”, com a tarefa de realizar um diálogo contínuo entre os Kaxinawá e os Kulina, como me foi proposto, seria uma tarefa bastante complicada, tendo em vista as enormes diferenças que separavam ambos os povos. Além disso, essa se tratava de uma demanda específica dos Kaxinawá que pretendiam se colocar em um lugar de dominante em relação aos Kulina. Desde o princípio, preferi ficar apenas com o realizável: dedicar-me na compreensão de aspectos importantes da sociabilidade madiha, os quais poderiam também ajudar a elucidar mal-entendidos presentes em sua relação, tanto com os Kaxinawá como com os não índios. Pois, como os próprios Kaxinawá afirmaram, eles mesmos, após tantos anos de convivência com os Madiha, pouco os conheciam. O presente capítulo expõe, nesse sentido, divergências e perspectivas desses dois grupos a respeito dos Madiha. Para, posteriormente, ao longo da tese, delinear aspectos da socialidade madiha que questionam ou se chocam com parâmetros estabelecidos para a análise de seu comportamento.

De acordo com os Kaxinawá, a comunicação com os Kulina é algo de extrema dificuldade. As línguas kulina e kaxinawá não são inteligíveis entre si e, assim, a comunicação entre esses dois povos se dá geralmente no português. Há poucos Kulina que falam hancha kuin (nome da língua nativa dos Huni Kuin), e

também poucos Kaxinawá que falam kulina. Esses casos acontecem nos raros intercassamentos e, mais recentemente, no caso de pessoas huni kuin que atuam como professores em aldeias madiha. Mas, certamente, o problema de comunicação entre esses povos não se limita à questão linguística. Refere-se a algo mais abrangente e, na medida em que se vai convivendo com ambos, percebe-se que um parece representar o alter-ego de outro, não no sentido da inexistência de aspectos semelhantes entre eles, mas na expressão frequente, realizada pelos mesmos, de características que os colocam em posição de contraste e oposição.

Domingos Silva, em um trabalho etnográfico desenvolvido com os Kulina da aldeia Santa Júlia no Alto Purus, mais próxima ao município de Manoel Urbano, realizou observação semelhante sobre as distintas formas de sociabilidade que marcam o comportamento desses povos:

O trabalho de campo não revelou evidências de algum tipo de rejeição específico ao mundo dos brancos, embora eles [Kulina] sejam mais fechados ao contato com estranhos do que os Kaxinawa, por exemplo. Os Kulina, historicamente, assim como outras etnias, sobreviveram entre grupos hostis, fazendo da guerra a seus inimigos uma constante, mantendo ainda hoje relações tensas com grupos da região. Acredito que esse mecanismo é na verdade parte de um conjunto de estratégias diplomáticas que adapta-se ou não a situações externas particulares. Os Kaxinawa, seus vizinhos jocosos, por exemplo, desenvolveram um estilo distinto e eficiente de relacionamento com o mundo não-índio. Sua atitude, aparentemente permeável à cultura do invasor, busca assimilá-la ao máximo, para melhor preparar-se. Os Kaxinawa mantêm suas tradições, sua tapeçaria e artesanato a despeito de um contato intenso com a sociedade circundante. Esse contato lhes vale facilidades que os Kulina não têm, como barcos movidos a motor diesel, rádios nas aldeias e até um posto de venda de artesanato no centro de Rio Branco (Silva, 1997, p. 18).

A atitude de abertura ao outro por parte dos Kaxinawá, marcada por Silva, foi observada por diversos pesquisadores que desenvolveram pesquisas com este grupo (cf. p. ex. McCallum, 1989; Lagrou, 2007; Zoppi, 2012). Lagrou, por exemplo, que se dedicou ao estudo da forma pela qual tal povo indígena lida com a alteridade, concluiu que o discurso kaxinawá sobre a identidade se assemelha ao discurso dos Pano, de um modo mais geral: nesse sentido, “o outro é sempre de alguma maneira reconhecido como parte do eu num sentido temporal assim como constitutivo; deste modo todas as coisas próprias são feitas de alteridade” (Lagrou,

2007, p. 63). Todos os sujeitos estão, da perspectiva *huni kuin*, a caminho de se tornarem outros. Por conseguinte, a produção da sociedade *kaxinawá* consiste em um processo de familiarização ou sedução da alteridade (Lagrou, 2007, p. 63).

Tal modo de lidar com a alteridade baseado na sedução com a intenção de tornar aspectos “outros” próprios a si, contrasta com a atitude de relativo “fechamento” e prevenção para com o desconhecido apresentada pelos *Kulina*. A oposição, nesse quesito, entre a forma *madiha* e *huni kuin* de lidarem com a alteridade incomoda sobremaneira os *Huni Kuin*, os quais percebem a pouca disposição dos *Madiha* para o estabelecimento de relações mais próximas com eles. É notória, nesse ponto, a observação *kaxinawá*, explicitada na reunião, de que o CIMI teria mal aconselhado os *Madiha* e reafirmado a diferença entre ambos. A crença nesta diferença, na opinião deles, estaria na base do afastamento praticado pelos *Madiha*, que não votam nos políticos *huni kuin*, além de não ofertarem pouso em suas aldeias.

Não obstante todas as limitações expostas pelos *Kaxinawá* para um relacionamento mais próximo com os *Kulina*, está presente ainda o medo com relação ao xamanismo praticado pelos últimos. Os *Kulina* são reconhecidos como grandes feiticeiros não apenas no Alto Purus, mas igualmente em outras regiões nas quais habitam (cf. p. ex. Reesink, 1993; Costa, 2007; Amorim, 2014). De fato, a prática xamânica é intensa entre os *Kulina*, bem como chama a atenção a enorme quantidade de pajés jovens atuantes. *Dori* é palavra que pode ser traduzida, de maneira simplificada, por feitiço; mas que, certamente, têm seu significado principal na materialização de antagonismos sociais (Viveiros de Castro, 1978, p. 79-80; Cerqueira, 2015, p. 258)¹⁹. O medo do *dori* aparece, portanto, em tal cenário como apenas uma das manifestações das desavenças entre esses povos.

No cotidiano da aldeia *Maronawa*, era relativamente comum que famílias *kaxinawá*, no decurso de suas viagens, encostassem a canoa nos portos da aldeia na beira do rio. Algumas vezes, intencionavam realizar trocas com os *Madiha*, em outras buscavam utilizar o orelhão recentemente instalado na aldeia (que não funcionou por muito tempo). A compra ou troca que os *Kaxinawá* geralmente procuravam era em busca do carvão produzido por algumas famílias *madiha*. Algumas vezes, mesmo tendo carvão disponível, os *Madiha* diziam que não havia, recusando a transação. Ao me verem na aldeia, os *Kaxinawá* sempre se aproximavam para conversar comigo. No período em que residi sozinha na casa de *Mariha*, era comum eles virem pedir para usar meu fogão, pois, estando no meio de

¹⁹ Adiante, voltarei a abordar aspectos do xamanismo *kulina* (ver Cap. 4).

uma longa viagem, apenas podiam cozinhar na própria canoa²⁰. Para mim, esses momentos eram sempre constrangedores, sobretudo porque percebia que os tipos de pedidos que os Huni Kuin faziam a mim, não cogitavam fazer aos Madiha. No começo, sem ver como negar esses pedidos, permitia as aproximações dos Kaxinawá. Em alguns momentos, para mim, representava também um certo alívio, pois podia conversar em português e evitar, temporariamente, o esforço exigido para a comunicação na língua kulina.

Por sua vez, quando os Kaxinawá estavam na casa em que eu residia, os Madiha não vinham até ela. Não obstante, nunca impediram que eu os recebesse ou criticaram minha postura. Com o tempo e a repetição, passei a me cansar dos comentários que eram feitos pelos Kaxinawá com relação aos Madiha. Em um primeiro momento essas conversas com os Kaxinawá foram importantes para meu entendimento das percepções deles a respeito do povo indígena com o qual eu realizava a pesquisa. Entretanto, os sucessivos encontros evidenciaram as tensões envolvidas e os profundos distanciamentos entre os dois povos. Não havia como estar próxima dos Kaxinawá e dos Kulina ao mesmo tempo. Depois dessa constatação, mudei minha postura e passei a me desviar dos Kaxinawá. Minha estratégia foi direcionar os pedidos de uso de meu fogão e de dormir em minha varanda aos próprios Kulina. Assim, solicitava aos Kaxinawá que fossem conversar com alguma das lideranças kulina presentes na aldeia e fizessem esses pedidos diretamente a elas. Tamanho era o incômodo de realizar pedidos diretamente aos Kulina, que algumas vezes desistiam e iam embora.

Os Kaxinawá creditam aos Madiha, de modo geral, um lugar de inferioridade. Apesar de certamente reconhecerem as habilidades xamânicas dos últimos, bem como admirarem a regularidade com a qual eles praticam seus rituais “tradicionais”, consideram que os Madiha precisam de ajuda para se organizarem socialmente. Baseados na oposição largamente utilizada nessa região entre bravos e mansos (cf. Balestra, 2013), entendem que os Madiha são um tanto quanto selvagens, precisando ainda passar por certo processo de “amansamento” (ver Cap. 1). Entendem que os Madiha são “inocentes”, no sentido de não terem um conhecimento a respeito da sociedade dos não índios. Assim, em certos momentos, consideram os Madiha “mais índios”, atribuindo a eles uma preservação maior de sua cultura do que a realizada por si próprios com respeito aos seus hábitos culturais (Miranda Zoppi, comunicação pessoal).

²⁰ Tanto os Madiha como os Huni Kuin utilizam, em suas viagens, uma espécie de mini forno feito de cimento e com proteções contra o vento, alimentado ao carvão.

Conforme descrito no capítulo anterior, o “amansamento” tratou-se de um violento processo social largamente utilizado no contexto da exploração seringalista praticada na Amazônia Ocidental. Por meio dessa prática – e sob a perspectiva colonial – índios que, antes, eram “bravos”, tornavam-se “mansos”, ou seja, “civilizados”, aptos para o trabalho nos seringais e de convivência mais pacífica no contato interétnico que vinha se estabelecendo no contexto de colonização. Esses polos diferenciadores foram intensamente articulados pelos não índios que ocuparam a região com fins de sua exploração econômica. A diferença entre “bravos” e “mansos”, do ponto de vista dos viajantes e seringalistas, estava, assim, diretamente relacionada ao grau de civilização atribuído a determinado grupo indígena. Dessa perspectiva, a braveza era vista negativamente, como um empecilho. Outros termos também eram contrapostos, como por exemplo, de um lado “silvícolas”, “irrequietos”, “turbulentos” e, de outro, “civilizados”, “pacíficos”, “amansados” (Balestra, 2013; 2016, p. 229).

Interessante observar que a atribuição de lugares antagônicos aos Kulina e Kaxinawá por parte dos não índios não se trata de algo recente, mas remonta às percepções elaboradas no princípio do século XX, às quais se valiam dos significados articulados pelos polos bravo-manso. Na literatura produzida por viajantes e missionários, em que foi abordado o relacionamento estabelecido entre os esses dois povos na Bacia do Juruá (no Acre), os Kulina eram tidos como os “turbulentos vizinhos” dos Kaxinawa, habitando a margem esquerda do Muru (Bacia do Juruá), sendo seus inimigos. Eram considerados “a mais brava” tribo do rio Tarauacá, sendo do interior, hostis, muito pouco trabalhadores e demasiadamente turbulentos (Tastevin, 2009a [1925], p. 142; 147; Chandless, 1869, p. 300). Já os Kaxinawa, seus vizinhos, foram classificados por Tastevin (2009b [1926], p. 187) na categoria dos “índios mansos” do Alto Tarauacá. Eram notáveis por serem numerosos, figurando como o mais importante “clã” dos auto-denominados “Hunikui”, falantes de língua pano, na margem direita do Muru, afluente do Tarauacá (Tastevin, 2009a [1925], p. 144). Além disso, segundo o delegado de polícia do Alto Tarauacá (nomeado em 1905), os Kaxinawa possuíam “índole laboriosa e pacífica” (Cf. Castello Branco, 1950, p. 23).

O furto se constituía como um dos elementos qualificadores da selvageria. Tastevin (2009a [1925]) estabelecia claramente a diferença ao distinguir o comportamento dos Kaxinawa daquele dos Kulina:

O Kachinaua é trabalhador. Os seus campos de milho, de amendoim e de mandioca estendem-se até onde alcança a vista, semeados aqui e ali de tufos de bananeiras e de taiobas. Ele está sempre bem nutrido. Antes da chegada dos civilizados, quando os Kurina o haviam despojado do fruto do seu trabalho, ele passava longos dias de miséria e se via constrangido de mendigar entre seus parentes, que os bandidos haviam poupado. (Tastevin, 2009a [1925], p. 166).

Os Kulina, exemplo de preguiça em relação ao trabalho e de “turbulência”, em assalto aos Kaxinawa, “[...] tiravam sem piedade tudo o que lhes caísse nas mãos, isto não sem matar os recalcitrantes [...]” (Tastevin, 2009a [1925], p. 147). O furto era, assim, visto como uma prática selvagem que não respeitava as regras do trabalho e da propriedade – uma prática comum entre os “selvagens” Kulina. Nos tempos atuais, diversos grupos indígenas habitantes da região dos rios Purus e Juruá valem-se das imagens de selvageria e civilização que foram primeiramente utilizadas pelos colonizadores, atribuindo-lhe diferentes usos e significados. Este é também o caso dos relacionamentos entre diferentes grupos indígenas, como este agora abordado. Assim, na percepção dos Kaxinawá, os Madiha ocupam o polo “bravo”, sendo definitivamente um povo desorganizado e sujo, que não se alimentam direito. Uma das perguntas mais frequentes que me faziam quando de passagem pela aldeia Maronawa era se eu não estava passando fome. Reclamavam que os Madiha eram sujos na preparação de sua comida e que não se alimentavam bem – não tinham hora para comer, alimentavam-se quando dava vontade e de maneira irregular. Assim, os Kaxinawá sempre queriam me oferecer da comida que preparavam usando meu fogão e realizavam convites para eu ir passar um período em suas aldeias também. De fato, em alguns momentos cheguei a sentir fome, mas isso não teve a ver com alguma suposta irregularidade alimentar dos Madiha. Esteve, na verdade, relacionado com a maneira pela qual esse povo lida com os circuitos de troca, que também incluem a troca de alimentos; e ao fato de que eles, em uma situação cotidiana, não estão preocupados em ofertar comida²¹, contrastando com o costume de oferecer alimentos que aparece de maneira recorrente em muitos outros povos indígenas.

Os Kaxinawá atribuíam também à falta de organização dos Madiha, a maneira livre pela qual eles permitiam o uso do orelhão localizado em sua aldeia, uso este que beneficiava aos próprios Huni Kuin. Afirmavam que, se o orelhão estivesse em uma aldeia huni kuin, teria regras para o uso. Por fim, consideravam

²¹ Este ponto será desenvolvido no Cap. 3.

sua aldeia suja e mal organizada. Com todo este panorama, os Kaxinawá sempre se mostravam surpreendidos e pareciam não entender realmente o que eu, sobretudo sendo mulher, ia fazer sozinha numa aldeia madiha:

O homem kaxinawá que chegou aqui agora queria saber o que eu fazia e se eu vim “ajudar” os parentes madiha. Eu falei que vim fazer pesquisa e expliquei que era da universidade. Ele perguntou para onde eu estava indo, como se fosse certo o meu destino de não permanecer aqui. Expliquei que meu destino era aqui mesmo.

Então, ele fez questão de me dizer que os Madiha não são bem entendidos e que eles não são civilizados. Fez esta fala num tom de alerta e preocupação. Deve ser por esta razão que os Kaxinawá sempre vêm em minha casa e nunca vão na dos Madiha (Caderno de campo, 20 dez 2015).

O cômodo discurso do isolamento

Não é apenas no imaginário kaxinawá que os Madiha são vistos a partir da ótica do não entendimento quanto ao seu modo de vida. As constantes viagens que realizam constituem-se enquanto grande fonte de incompreensão por parte da população local em Santa Rosa do Purus, sendo forte a ideia de um povo “sem paradeiro”. Estão presentes, também, críticas quanto aos “furtos” que os Madiha realizam na cidade (de galinhas ou roupas penduradas no varal, por exemplo), e ao fato de andarem mal vestidos e procurarem coisas nos lixos. Nesse sentido, a comparação com os Kaxinawá está sempre presente, pois andam “mais bem vestidos” e “são mais civilizados”.

Entretanto, foi com surpresa que, em Santa Rosa, conversando com alguns moradores locais, obtive a impressão dessas pessoas de que era “mais fácil” lidar com os Madiha do que com os Kaxinawá. Segundo elas, os Kaxinawá se mostram mais arrogantes no trato diário, ao passo que os Madiha, se há uma aproximação inicial realizada, costumam tratar muito bem as pessoas. Tal percepção local, de pessoas que estabelecem um contato mais próximo com a população kulina, é incomum entre profissionais ligados ao trabalho indigenista desenvolvido a partir da capital do Acre. Como mencionei, no início deste capítulo, é baixíssima a participação de lideranças kulina nas atividades relacionadas aos assuntos de

interesse indígena em Rio Branco. E quando estão presentes, não costumam se manifestar.

Pollock (2003) associa o pouco domínio do português à timidez que os Kulina demonstram em eventos regionais no Acre. Esse antropólogo observou como Manduquinha, uma antiga liderança madiha do Alto Purus e grande orador, ao falar em eventos que reuniam outras lideranças indígenas, tornava-se desajeitado e com a língua presa. Assim, Pollock associou a performance linguística que Manduquinha apresentava nesses contextos também à sua posição social inferior na hierarquia das lideranças indígenas regionais – contrastando brutalmente com sua usual sofisticação verbal em lugares onde ele era um líder social (Pollock, 2003, p. 68).

A oposição entre os Kulina e os Kaxinawá ganha, portanto, novas nuances quando o assunto é o circuito indigenista em Rio Branco. Os últimos, para além de se constituírem enquanto a maior população indígena acreana (IBGE, 2010), têm uma importante posição no cenário das políticas indígenas no Acre. Os Madiha, contrariamente, são, de certa forma, relegados pelo poder público sob o argumento de que não estão interessados em estabelecer uma relação mais próxima com os não índios, preferindo um certo lugar de isolamento. A intensa atuação kaxinawá nesse circuito, aliada à baixa presença madiha, permite que os Kaxinawá sejam aqueles que tenham um discurso privilegiado sobre o modo de vida e os interesses dos Madiha.

A ideia geral que se faz sobre os Kulina nesse circuito é a mesma observada por Pollock em seu período de campo no Acre na década de 80. Segundo o autor, os Kulina eram notórios no Acre por sua relativamente recente emergência da floresta, e por terem continuado com um arisco isolamento em relação aos regionais e à sociedade nacional. Essa ideia a respeito da “selvageria” madiha está também aliada a olhares de admiração dos não índios voltados para essa população indígena, como por exemplo, aquele que confere autenticidade aos Madiha, pois seguem seu próprio caminho e suas próprias vontades. Um povo que “se vira” e “se resolve” por si próprio.

Do que se depreende dos discursos e práticas dos profissionais que trabalham em Rio Branco (AC) direta ou indiretamente com a questão indígena, os Kulina ocupam um lugar específico no escopo dos povos autóctones que devem ser assistidos e protegidos pelos órgãos governamentais, sejam eles estatais ou federais. Comparável à posição destinada aos Kulina, podemos localizar apenas os Yaminawa, povo falante de língua da família pano, habitante das regiões do Alto Rio

Purus, do Alto Iaco e também do rio Acre no estado brasileiro do Acre (Calavia Sáez, 2006, p. 37)²². Tanto os Kulina como os Yaminawa são encarados, de modo geral, enquanto povos cuja proximidade com o mundo dos não índios esconde um enorme distanciamento, fonte de muitas incompreensões. Os Yaminawa impressionam pela aparente preferência de habitarem a cidade recorrendo à atividade da “mendicância”, deixando muitas vezes suas terras em movimentos itinerantes. Como nos relata também, Calavia Sáez:

“(…) Os Yaminawa adquiriram, no panorama indigenista do Acre, uma personalidade bem definida – embora deteriorada ou conflitiva. Se na época de minha pesquisa [1991-1994] eles passavam por um povo problemático cujas vicissitudes podiam ser um resíduo do regime dos patrões, ou de uma cultura tradicional em declive, desde então suas vicissitudes têm ascendido à categoria de *problema Yaminawa*.

Esse problema é formulado de um modo paradoxal. No diagnóstico geral, é o de um povo deculturado e anômico, que abandona o refúgio de uma tradição e um território reconhecido e demarcado para se perder nas sarjetas e nos interstícios de uma cidade inclemente. Mas essa *ruptura com a tradição* se mede, afinal, pelos constantes fracassos dos projetos de desenvolvimento, sustentável ou não, a eles voltados, pela sua incapacidade de manter ou produzir signos de identidade indígena reconhecível e, no fundo, pela sua anarquia” (Calavia Sáez, 2006, p. 173, grifos do autor).

Entretanto, diferentemente da ideia formulada acerca dos Yaminawa, aos Madiha não é conferido o lugar de “povo deculturado”, mas contrariamente são posicionados como o povo indígena acreano conhecido que mais preserva sua cultura. Mas, não estaria tal posicionamento apenas alimentando o pouco entendimento presente nesse cenário acerca da *cultura preservada* dos Madiha? Não apresentam os Madiha uma imagem importante de ser preservada no imaginário acreano: aquela de índios *verdadeiramente* índios?

Realizei observação semelhante à feita por Silva (1997, p. 18) em seu trabalho de campo com esse povo indígena, que não revelou evidências de algum tipo de rejeição específica por parte dos Kulina em relação ao mundo dos não índios. Nesse mesmo sentido, observei que esse grupo indígena se mostrava interessado em variados aspectos do mundo dos *Karia*. Por ora, destaco a enorme curiosidade que os Madiha demonstravam em compreender diferentes aspectos do mundo

²² Habitam também o Peru, na região desses mesmos rios citados, fazendo fronteira com o estado acreano (cf. Calavia Saéz, 2006, p. 37-38).

karia, sobretudo no que toca aos objetos aos quais têm pouco acesso. Desde o princípio, entendi que eles desejavam que eu trabalhasse como um vetor de troca: começaram a me ofertar artesanatos que produziam em troca de objetos que desejavam que eu trouxesse “de minha terra”. Foram depositadas sobre mim expectativas semelhantes às que entendiam que eram cumpridas pelos missionários do CIMI os quais trabalharam nas aldeias kulina na década de 80. Recorrentemente, os Madiha me falavam sobre essas pessoas numa clara intenção de que eu me comportasse de forma análoga a elas. Comentavam sobre os objetos que traziam para eles, e também sobre os remédios que distribuíam quando necessários.

Os interesses demonstrados na obtenção de objetos dos não índios e no conhecimento de diferentes aspectos de sua vida social, aliados às constantes insatisfações dos Madiha com a forma geral pela qual se desenvolve seus relacionamentos com os não índios e com os Kaxinawá, apenas reforçam o mal-entendido que circunda a imagem de isolamento e fechamento muitas vezes creditadas a esse grupo indígena. Como compreendo, há antes um distanciamento e uma incompreensão com relação a formas destoantes de se lidar com aspectos fundamentais da vida social.

Como destaquei anteriormente, minha própria vivência etnográfica foi marcada por muitos mal-entendidos, em parte, relacionados às imagens anteriores elaboradas no contexto social em questão a respeito dos Madiha, mas, por outro lado, a partir de ideias anteriores minhas sobre o próprio funcionamento da vida social. Em minha experiência de campo, vi-me também surpreendida quando alguns madiha de meu convívio pegaram objetos (p. ex. roupas) que a mim pertenciam sem que eu estivesse ciente e consentido anteriormente. A prática do “furto” entre os Madiha, como ressaltado neste capítulo, é um desses pontos de tensão na sua convivência com esses outros grupos étnicos, e que está diretamente associada a um entendimento madiha da troca, para o qual a presente tese se volta. Os capítulos seguintes desenvolverão um olhar mais atento para as concepções e práticas kulina concernentes a esse importante aspecto dos relacionamentos sociais que estabelecem, tanto entre si quanto no trato com outros povos. Por ora, busquei mostrar sobretudo quês imagens eram essas as produzidas a respeito desse grupo indígena, muitas vezes visto como enigmático em seu contexto regional. Também foi possível apresentar alguns dos contextos de produção dessas visões, que se constituem enquanto apenas um dos lados dos mal-entendidos em questão.

Conclusivamente, gostaria de retomar, de forma sumária, os mal-entendidos apresentados neste segundo capítulo e também os questionamentos que fui levantando a tais assertivas as quais considere equívocas, uma vez que não foram capazes de se aproximar da compreensão e vivência das relações sociais a partir da perspectiva dos próprios Madiha. Uma das imagens expostas é a de que os Madiha são *índios de verdade*, aqueles que realmente preservam sua cultura. Associa-se a tal imagem o fato de que esse povo indígena se comunica cotidianamente em sua língua materna e, assim, conclui-se que ele tem pouco interesse em se comunicar na língua portuguesa, desejando se manter em relativo isolamento. Como assinaléi anteriormente, por meio de minha experiência etnográfica, pude perceber que os Madiha demonstram grande apreço e valorização por sua língua materna e que, igualmente, existe uma diversidade de fatores que torna dificultosa a aprendizagem e comunicação mais corriqueira no português. Esses fatores não nos permitem, entretanto, afirmar que os Madiha não tenham interesse em aprender a língua portuguesa e também em outros aspectos do mundo *karia* - além de certamente essa não ser uma razão para que sejam considerados mais ou menos “índios” que outros.

Aliada à imagem de *índio verdadeiro* está, portanto, a ideia de que os Madiha não têm interesse em se relacionar com os não índios e a de que não querem se fazer entender. Foi argumentado, todavia, que esse povo indígena não demonstra qualquer tipo de rejeição com relação ao mundo *karia*, apesar de certamente reencar determinadas atitudes dos não índios, baseado no violento histórico de contato. Os Madiha demonstram, por outro lado, interesse em variados aspectos do mundo não indígena, bem como em se relacionar melhor com o mesmo. Minha presença na aldeia, como ficará mais claro a seguir, foi interpretada como uma possibilidade de ampliar os laços com aspectos do mundo *karia*, na medida em que eu pudesse ser uma mediadora dessa relação. No que toca ao relacionamento com o poder público, os Kulina sentem-se desamparados e entendem que a Funai é aquela que defende seus inimigos e, portanto, não a eles. Tal crença, como procurei mostrar, não é carente de bases, mas, ao contrário, tem como fundamento um afastamento real do órgão federal de assistência ao índio em relação às necessidades e anseios do povo kulina.

Por fim, outros equívocos apresentados foram os de que os Madiha não são “civilizados”, e, em consequência de sua “braveza”, são ladrões e não conseguem se organizar no sentido alimentar, passando fome. Também não podem ser considerados bons anfitriões, tratando com descaso e desinteresse quem os visita

em suas aldeias. Como mencionei anteriormente, os Madiha costumam deixar suas visitas em liberdade, pois este faz parte de um dos seus modos de se relacionar com o outro, não significando que não tenham interesse na troca ou contato. Por sua vez, os mal-entendidos relacionados ao furto e à fome serão analisados à luz da compreensão do modo pelo qual esse povo indígena vivencia a troca e a questão da propriedade. Nos próximos capítulos, voltaremos nosso olhar para esses aspectos da vida social madiha, a partir do entendimento que pude desenvolver por meio da etnografia que embasa a presente tese.



Foto 5: Reunião entre a comunidade kulina de Maronawa, a Funai de Santa Rosa, os dois professores kaxinawá e a antropóloga.
Foto de Aline Balestra (2014).

Foto 6: Participantes da reunião, no terreiro do *tamine* Waki.
Foto de Aline Balestra (2014).



Foto 7: Ida a Santa Rosa do Purus. Waki e um técnico de instalação do orelhão da aldeia sentam-se à frente da canoa.
Foto de Aline Balestra (2014).

Foto 8: Família de Iriki, filha de Waki, quer ser fotografada no aeroporto de Santa Rosa.
Foto de Aline Balestra (2014).

Capítulo 3

Aprender a trocar

Aprender a trocar

No presente capítulo, busco mostrar como, no universo madiha com o qual estabeleci uma interlocução no contexto desta pesquisa, a atividade da troca, chamada pelos Kulina de *manakô*, apresenta-se como um tipo de comportamento ou etiqueta específico, fundamental no estabelecimento das relações sociais. Tal afirmação tem como base a importância que a atenção para a troca e seus sinais adquire no relacionamento entre os Madiha, tanto no escopo de sua própria comunidade como nas relações interétnicas estabelecidas com esse povo. A não atenção para determinadas regras na atividade da troca está diretamente relacionada a alguns dos mal-entendidos comuns no contexto do contato interétnico com os Madiha, os quais foram abordados no capítulo anterior, como é o caso do “furto” e da troca alimentar. Tais problemas de compreensão no relacionamento interétnico serão abordados neste momento sobretudo a partir de minha própria experiência etnográfica entre os Kulina, considerando a análise de algumas etapas de minha aproximação a esse universo indígena.

Para se estabelecer uma relação mais próxima com os Kulina faz-se, portanto, fundamental estar disposto a dispendar energias no entendimento dos valores que a troca assume no contexto da vida social desse povo indígena. Ao fazer tal afirmação, eu poderia ser questionada, como realmente me questionei, se a ênfase que notei na interação por meio da troca não estava relacionada com minha falta de domínio da língua kulina. Nesse sentido, não conseguindo me comunicar adequadamente por meio verbal, recairia o peso sobre a troca como meio fundamental de comunicação. Entretanto, o que pude perceber a partir de minha experiência foi que, conforme mais me aproximava dos Madiha, inclusive aprendendo um pouco mais de sua língua, mais se intensificava a questão da troca, de sua necessidade, e das demandas quanto à compreensão de seu funcionamento e valor social¹. Em todas as oportunidades que tive de observar os relacionamentos interétnicos estabelecidos entre os Kulina e outros grupos sociais, notei que a troca, no seu mais amplo sentido, permeava as aproximações que eventualmente

¹ Foi também assim que ocorreu com o antropólogo Felipe Cerqueira em sua experiência com os Madiha (cf. Cerqueira, 2015, p. 51-52).

poderiam ocorrer. A negação da troca, o não interesse neste ato por parte dos Madiha expressa o afastamento e o desinteresse no relacionamento ou simplesmente uma fase inicial de aproximação. Esse foi o caso tanto de professores kaxinawá que se instalaram na aldeia; de outros índios kaxinawá que, com frequência, paravam em Maronawa no percurso que realizavam de suas aldeias a Santa Rosa do Purus (e vice-versa); bem como de não índios que trabalharam na construção do posto de saúde da aldeia.

Não dispense a importância que a troca historicamente assumiu no estabelecimento de relações entre índios e não índios. Nesse sentido, eu como uma não índia claramente interessada em trocar com os Madiha, uma vez que desejava morar temporariamente em suas aldeias e aprender sobre seu modo de vida, fui vista como uma potencial fornecedora de produtos industrializados. Minha experiência com esse povo indígena foi marcada, em muitos momentos, pelo forte incômodo que senti, pois pensava: “os Madiha querem fazer de mim uma comerciante”. Logo eu que justamente não tinha escolhido, ao menos conscientemente, esta como minha profissão. Em vários momentos, sentia-me realmente estafada em ter que pensar tudo em termos de troca. Os Madiha sempre “estavam de olho” nos objetos que eu oferecia e para quais pessoas eles eram direcionados; minhas ofertas estavam direta e explicitamente associadas por eles a alguma dívida anteriormente concedida a mim ou a uma retribuição que viria na sequência dessa oferta. Se houvesse algum item disponível no escopo daqueles que eu tinha levado para a aldeia, sentia existir quase que uma obrigação minha de trocá-lo com quem o desejasse por alguma coisa que tal pessoa pudesse oferecer. Por outro lado, se eu, eventualmente, dissesse que não havia mais determinado objeto, rejeitando a troca, e, posteriormente, vissem-me ofertando-o a outra pessoa, era muitas vezes criticada abertamente por isso. Assim, sentia-me ao mesmo tempo compelida a trocar com quem viesse me pedir e também vigiada em meus atos: um tipo de vigilância moral da atividade da troca.

Hoje, não estando mais na Terra Indígena, noto como tal percepção de mundo ficou, de certa forma, marcada em mim. Muitas vezes, sinto como se ainda existisse um tipo de “vigia da troca”, mas agora internalizado em mim. Além de pensar minhas relações cotidianas mais em termos do que está sendo trocado, sinto sempre incômodo quando percebo que estou retendo coisas das quais não faço uso (roupas em meu armário, por exemplo), estagnando assim o fluxo da troca. Isso em razão de que, para os Madiha, a vontade incessante de trocar parece estar diretamente associada a uma regra moral que recomenda a constante circulação

dos bens, evitando a retenção ou acumulação (ver Cap. 4). Coincidentemente, o caminho pessoal que me levou aos Madiha foi também aquele em que fui “perdendo” coisas e me mudando de cidade, tendo que refazer, com rapidez que nunca antes havia vivido, meus lares. Vejo esse fato como uma conexão, ainda que pontual, entre o que me ocorreu e o modo de vida desse povo indígena. Os Kulina viajam com uma constância surpreendente e, assim, têm que renovar constantemente seus bens, bem como contar com uma ampla rede de parentesco e troca, a fim de que possam ter sustento nos locais onde temporariamente fixam residência. Diferentemente do que me ocorreu, portanto, os Kulina não viajam sozinhos, viajam com seus parentes e para onde eles estão. Mesmo nas cidades em que permanecem muitas vezes por meses (como é o caso de Manoel Urbano), lá estão em meio a seus parentes, trocando com eles - seja pacificamente ou por meio de vinganças. A vingança é claramente interpretada pelos Madiha como um tipo de troca. A palavra que usam para “troca”, *manakô*, é também aquela que usam para “revanche”, algo que é dado em retorno, podendo referir-se também a uma atividade de agressão em retribuição a um malefício causado por outrem (cf. também Monserrat; Silva, 1984; Altmann, 1994, p. 81). Em campo presenciei, por exemplo, circunstâncias em que uma criança tendo apanhado de outra, era incentivada pelos adultos a bater naquela que lhe havia agredido em retribuição à ofensa. Nessas circunstâncias, os adultos usavam a expressão “*manakô tia*”, que pode ser traduzida por “em troca, você” [bate], referindo-se portanto a retribuir um malefício, ou seja vingar-se. Em outro sentido, a palavra *manakô* também poderia ser usada no contexto da alternância em um trabalho chato ou pesado que deveria ser executado, como por exemplo ir pegar grande volume de água no decorrer de festas. Em dezembro de 2015, durante a realização de um ritual *Koiza*, Waki comentou que um grupo de pessoas estava preguiçoso porque não queria ir pegar mais água, necessária para cozinhar grande quantidade de macaxeira. Esse grupo, que já havia ido pegar água e feito, portanto, sua parte, disse a outro grupo para que eles fossem, em troca (*manakô*) ao trabalho que já haviam realizado. Assim, a palavra *manakô* é também empregada num sentido de alternância na execução de um trabalho cansativo, em que cada pessoa/grupo tem que cumprir com sua parte, ou melhor, dar a sua parte frente ao que os outros já fizeram num circuito de reciprocidade.

Os sentidos nos quais a palavra *manakô* é utilizada apontam, portanto, tanto para um sentido positivo quanto negativo, na medida em que a troca estabelecida pode referir-se ao intercâmbio de bens ou de trabalhos, como de agressões ou atos

de vingança. A discussão a respeito dos mais diversos regimes de troca, desde a dádiva aos regimes de *commodities*, há tempos, tem rendido amplas reflexões no âmbito das ciências sociais, mostrando a importância de se discutir os regimes de troca na produção de reflexões acerca das relações sociais. Mauss, certamente, foi um dos precursores deste debate, tendo focado, no famoso “Ensaio sobre a dádiva” (Mauss, 1974 [1923-24]), o sistema de “dádiva”, que considerou característico das sociedades não monetarizadas. Mauss defendeu que esse sistema apresentava características opostas a sistemas mais comuns nas sociedades ocidentais, baseados em interesses mais individuais, classificados exclusivamente “em termos de compra e venda” (Mauss, 1974 [1923-24], p. 163). A dádiva seria a “regra de direito e de interesse” característica das “sociedades de tipo atrasado ou arcaico” (Mauss, 1974 [1923-24], p. 42). Nesse tipo de regime, de acordo com Mauss, as pessoas envolvidas sentem uma obrigação moral de retribuição, constituindo a tríade: dar-receber-retribuir. A dádiva difere, desse modo, dos sistemas mercantis modernos, pois não são indivíduos que se obrigam mutuamente, trocam e contratam, mas sim coletividades inteiras:

as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias – que se enfrentam e se opõem, seja em grupos, face a face, seja por intermédio dos seus chefes, ou seja ainda das duas formas ao mesmo tempo. Ademais, o que trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas economicamente úteis. Trata-se, antes de tudo, de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente (Mauss, 1974 [1923-24], p. 45).

Na dádiva, conforme pensada por Mauss, não é, portanto, o interesse individual que está em jogo, mas a coletividade e os laços sociais que a constituem. Nesse caso, os vínculos estabelecidos não se encontram em trocas de simples bens e riquezas, mas são as próprias pessoas morais que estão envolvidas. Desse modo, em sua abordagem, Mauss deu destaque à troca enquanto criadora de vínculos, equilíbrios e alianças no mundo social (cf. Lanna, 2000; Villela, 2001). Embora, em alguns momentos de seu ensaio, Mauss se refira à liberdade do ator individual no que toca à dádiva e à retribuição, essa liberdade acaba sempre estando condicionada a uma obrigação maior da reciprocidade, que é a própria constituidora do vínculo social (a sociedade). Outros cientistas sociais, entretanto,

dedicaram-se a análises de regimes de troca mais atentas ao conflito e aos desequilíbrios. Alguns dos autores clássicos que deram maior atenção a esses aspectos das trocas foram Bourdieu (1996), Sahlins (1972) e também Godelier (2011 [1982]). O primeiro, ao inserir a dimensão do tempo, trouxe para a discussão novos aspectos a serem considerados. Segundo Bourdieu, o intervalo temporal entre o dom e o contradom é aquele que permite ocultar a contradição entre “a verdade vivida (ou desejada) do dom como ato generoso, gratuito e sem retribuição” e “a verdade que o modelo revela, aquela que faz do dom um momento de uma relação de troca transcendente aos atos singulares de troca” (Bourdieu, 1996, p. 8). É, portanto, na contradição entre ato generoso e ato interessado que Bourdieu insere sua discussão. Há uma incerteza na retribuição do dom, mas a confiança, que se insere no tempo, garante que os atores sociais sejam enganadores de si próprios (de que seu ato é puramente generoso); enquanto, na verdade, o modelo presume uma expectativa de contradom. A generosidade é interpretada por Bourdieu como um “capital simbólico” e, insere-se, desse modo, numa rede de assuntos que dizem também respeito à política e ao interesse pessoal e não apenas à coesão social, aspecto enfatizado por Mauss.

Sahlins (1972), por sua vez, chamou atenção para a dimensão do conflito inerente à troca. Elaborou, por exemplo, a noção de “reciprocidade negativa” e definiu-a como a tentativa de pegar algo sem dar nada em troca, impunemente. Nesse escopo, considerou as variadas formas de apropriação, transações efetuadas com a aberta intenção de vantagens utilitaristas e lucrativas: barganha ou permuta, jogo, roubo, dentre outras. Nesses tipos de relações, “os participantes confrontam-se com interesses opostos, cada qual procurando maximizar a utilidade à custa do outro” (Sahlins, 1972, p. 195, tradução minha). Godelier (2011 [1982]), abordando especificamente relações entre diferentes sexos, tratou da questão da dominação inerente às trocas. Foi por meio do controle de bens materiais e simbólicos, de produção e reprodução que Godelier analisou a questão da dominação social de homens sobre mulheres entre os Baruya. Ao apontar o caráter das trocas efetuadas entre homens e mulheres baruya, o autor observou que estas eram ao mesmo tempo violentas e carinhosas, dominadoras e de cumplicidade. A violência, nesse caso, não excluía também aspectos que poderíamos interpretar como extremamente opostos a ela.

Na mesma linha do destaque dado por esses clássicos autores, os Madiha não entendem a troca (*manakô*) apenas pela perspectiva da oferta “generosa” e fortalecedora de laços sociais, pois, como vimos, ela também se refere a atos de

vingança e agressão. Assim, ao passo em que o *manakô* é certamente uma das atividades fundamentais na constituição de laços sociais, ele indica igualmente circunstâncias em que há afastamento e desavenças, transitórios ou mais permanentes, em determinado relacionamento social.

A inadequação da atividade de troca é muitas vezes acionada pelos Madiha como uma das grandes causalidades da doença que se instala no corpo de alguém em forma de *dori* (feitiço). O feitiço é atribuído, nesses casos, a um desejo de troca não satisfeito. Em campo, por exemplo, acompanhei o tratamento de Mainô, filho casado do *zophinehe* (xamã) Bodo, que, não residindo em Maronawa, passou longo tempo nesta aldeia a fim de que seu pai, com o auxílio de outros xamãs mais jovens de Maronawa, pudessem retirar o *dori* que o afligia. Segundo me relataram, foi numa viagem a Manoel Urbano que “botaram” o *dori* em Mainô em decorrência do fato de que ele não deu dinheiro a outro homem madiha que lhe pediu para comprar cachaça. Este homem, conforme me destacaram, sabia que Mainô tinha sacado uma quantia significativa de dinheiro pois notou as mercadorias em sua canoa. Assim, tendo o dinheiro em quantidade, recusou o pedido deste homem que ficou *bravo* (*wadita'i*) e botou o *dori* em seu corpo. Mainô recusou dar o que demonstrava ter de sobra².

A troca é, portanto, algo com que os Madiha demonstram ao mesmo tempo interesse e preocupação e sobre a qual estão sempre comentando. Nesse sentido, gostaria de expor, no presente capítulo, de que forma a atividade e elaborações sobre a troca foram aparecendo como marcantes para mim na experiência etnográfica que desenvolvi entre o povo kulina. Muitos estudos antropológicos demonstram a importância da troca na constituição dos laços sociais, e certamente os Madiha não fogem a essa observação geral. Entretanto, chama atenção a ênfase dada por esse povo indígena à atividade da troca e suas implicações. Por meio de minha experiência de campo, entendi que, para aprender a conviver com os Madiha, seria preciso aprender a trocar com eles. Assim, é para esse aspecto da troca enquanto um meio fundamental de interação e comunicação que este capítulo se volta. Nos capítulos seguintes, por sua vez, serão abordadas manifestações da troca em rituais e atividades cotidianas dos Kulina, buscando enfatizar alguns de seus aspectos gerais.

Neste momento, gostaria de apresentar de que forma fui tomando ciência da necessidade de me inteirar desse tipo de comunicação, liberando-me ao mesmo

² Sobre a doença como uma troca mal realizada conferir também Cerqueira, 2015, p. 270. A questão da distribuição entre os Madiha será abordada em mais detalhes no próximo capítulo.

tempo de meus preconceitos referentes ao que entendia como pura e simplesmente “relações comerciais”, bem como por “generosidade”, uma atividade aparentemente desinteressada de dar sem esperar nada em troca (cf. Bourdieu, 1996, p. 7-8). Os Madiha, num círculo de relações entre próximos, estão acostumados a pedir abertamente aquilo que desejam e esperam o mesmo tipo de comportamento do outro. Assim, não se preocupam em investigar tal desejo (do outro), ao passo em que entendem que este lhes será comunicado oportunamente. Entretanto, para quem é recém chegado a uma aldeia kulina, não é fácil notar alguns princípios gerais referentes à troca. A seguir, descreverei algumas etapas de meu processo inicial de adaptação a esse novo circuito de relações.

Primeiras impressões

Na primeira viagem que realizei à Terra Indígena Alto Rio Purus, em outubro de 2014, apesar de ter me atentado para o fato de que a troca assumia um lugar importante na vida social dos Madiha, não havia tomado ciência de sua amplitude e significado. Alguns acontecimentos, todavia, tinham chamado minha atenção.

Logo no segundo dia em que eu estava na aldeia, Zoáo, um dos *tamine* (chefe) de Maronawa, presenteou-me com um “chapéu” seu, de algodão, que havia sido feito por sua esposa Numaha. O que me chamou atenção, todavia, não havia sido a oferta do presente em si, mas o pedido realizado por Zoáo de que, em troca do chapéu, eu deveria lhe trazer, em minha próxima viagem, um arpão de matar pirarucu. Além disso, Zoáo pediu para que eu lhe trouxesse também outras coisas: miçanga, cartucho, chumbo, espoleta. Considerei naquele momento, o pedido de Zoáo um pouco descabido e não procurei entender como era aquele arpão que ele desejava, por exemplo, não imaginando que futuramente seria cobrada por isso. Fiz como estava acostumada a fazer em meu círculo de relações sociais: ganhei um presente que me agradou e pensei que, futuramente, retribuiria o mesmo com outro presente que eu entendo que agradaria a quem me ofertou; não levei tão a sério o pedido direto e a troca explícita que Zoáo estava me propondo. Comportei-me como uma *karia*, e, portanto, estranhei a “sinceridade” de meu interlocutor, ao me dar algo de uso e valor para si e me pedir um instrumento de pesca que eu desconhecia e precisaria comprar em uma loja específica. “Tratava-se de um presente ou de uma troca comercial?” – era o que eu me perguntava naquele momento.

Além de Zoáo, Waki, outro *tamine* de Maronawa, que me foi apresentado como sendo o cacique da aldeia³, também havia ofertado a mim seu chapéu, neste caso feito com miçangas, e, “em troca” (*manakô*), pediu para que eu lhe trouxesse muitas miçangas (*showikô*). No dia seguinte, recebi novamente outro presente. Dessa vez foi Enio – um dos professores madiha da aldeia e atual vereador de Santa Rosa do Purus – e sua esposa Nioda que vieram me ofertar uma *moshira* (bolsa lateral feita de algodão). Em troca da bolsa que me entregou, feita pela própria Nioda, Enio pediu que eu trouxesse uma blusa e miçangas para a sua esposa, e também uma rede da próxima vez que eu voltasse para a aldeia. Aproveitei a oportunidade para perguntar algumas informações sobre a família deste casal, e foi Enio quem respondeu a todas as perguntas, pois tinha relativo domínio da língua portuguesa. O elo que me conectava a Enio era o fato de ambos sermos identificados como professores, fato que fez com que mantivéssemos um contato maior na escola da aldeia, onde fiquei hospedada nessa primeira viagem.

Quando cheguei a Maronawa pela primeira vez, fui apresentada pelo pessoal da Secretaria Municipal de Educação (não índios) como “professora”, uma vez que eu havia lecionado no Curso de Formação de Professores em Magistério Indígena do Acre em meados daquele mesmo ano (2014). Neste curso, como mencionei na introdução da tese, tive a oportunidade de conhecer Socorro, coordenadora pedagógica indígena da Secretaria Municipal de Educação de Santa Rosa do Purus, e muitos professores(as) kaxinawá do Alto Purus, para os(as) quais dei aula – foram essas pessoas que me auxiliaram na ponte e contato inicial com os Madiha do Alto Purus. Assim, além de eu ter chegado à aldeia acompanhada das mulheres funcionárias da Secretaria Municipal de Educação que os Madiha bem conheciam, elas reforçaram aos professores madiha que eu era também professora e que eles deveriam me ajudar na aldeia, ensinando-me sobre a cultura de seu povo, ao passo que eu poderia ajudá-los na escola como contrapartida. Soma-se a isso o fato de que, nesse período, Frank, professor kaxinawá para o qual eu havia dado aulas no referido Curso de Formação, lecionava e residia em Maronawa. Frank, que havia iniciado seu trabalho em uma aldeia madiha há pouco tempo, sempre me chamava de “professora” e comentava com os Madiha sobre o Curso de Formação.

Em outubro de 2014, na época de minha chegada, havia 4 professores em Maronawa: Frank, que dava aula para as turmas de 6^o ao 9^o ano; Enio e Ronaldo,

³ Waki é reconhecidamente o *tamine* mais velho de Maronawa e é aquele, como mencionei no capítulo 1, que organiza a festa *Koiza* (maior festa kulina, a qual articula também a relação com outras aldeias), bem como trabalhos coletivos de grande porte.

professores madiha que lecionavam do 1º ao 5º ano; e Aorô, professor aposentado, que não mais dava aulas na escola. Aorô, que veio a falecer no ano seguinte, em dezembro de 2015, era então o mais velho dentre os professores madiha e pai de Ronaldo; ao passo que Enio e Ronaldo eram primos, pois Zizi, a mãe de Enio, era irmã de Aorô.

O pessoal da Secretaria de Educação, mesmo sem eu ter solicitado nada neste sentido, pediu aos Madiha que me hospedassem na escola e para que o Frank compartilhasse comigo o uso da cozinha da mesma. Socorro⁴ principalmente, com quem eu havia estabelecido maior proximidade até então, estava bastante preocupada em como eu ficaria sozinha lá na aldeia, já que o pessoal da Secretaria me deu carona e, no mesmo dia, continuou sua viagem, a qual tinha como um de seus objetivos abastecer as escolas indígenas do Alto Purus com o alimento necessário para a merenda. A escola da aldeia Maronawa conta com duas salas de aula, uma pequena cozinha, um pequeno quarto e uma varanda frontal. Naquele momento, o professor Frank estava ocupando o quarto e dois técnicos que instalavam um orelhão na aldeia estavam hospedados em uma das salas de aula. Como a outra sala era usada para as aulas, minha rede acabou sendo amarrada na cozinha. Assim, todos os dias a desamarrava a fim de que pudéssemos usar o fogão.

Talvez tenham sido os meus dois principais medos, de sentir fome e de que os Madiha mexessem em minhas coisas, que me conduziram para tal lugar de segurança para mim naquele momento: justamente uma cozinha, lugar de alimentação, e ao lado de um índio kaxinawá que eu já conhecia e que se comunicava perfeitamente na língua portuguesa. Além disso, Frank sempre cozinhava e se preocupava em também me oferecer de sua comida – comportamento padrão dos Kaxinawá com os quais tive contato. Assim, ao longo dos dias em que permaneci na aldeia nesta primeira viagem, partilhei com o Frank alimentos industrializados que levei e também algumas carnes de caça ou peixes crus que me foram ofertados pelos Madiha. O Frank foi o cozinheiro.

Esse conforto alimentar e também quanto à segurança dos objetos pessoais que levei para a aldeia, visto que o Frank sempre matinha fechada a porta que levava para a cozinha/quarto, foi importante para mim em um primeiro momento. Entretanto, mesmo nessa primeira viagem, sabia que essa situação poderia existir apenas transitoriamente, pois sentia que a proximidade com o Frank não era tão benéfica para um contato mais próximo com os Madiha. Apesar de o professor kaxinawá, ao que me pareceu, estar se entrosando bem naquele momento com o

⁴ Coordenadora Pedagógica Indígena da Secretaria Municipal de Educação de Santa Rosa do Purus.

peçoal da aldeia, inclusive tendo interesse em aprender a língua kulina, ele fazia muitas críticas aos Madiha, como todos os outros kaxinawá com os quais eu viria a conversar futuramente. Eu também imaginava que, da próxima vez que voltasse à aldeia, muito provavelmente, não contaria com a presença de Frank lá; portanto, o apoio importante que ele me oferecera naquele momento seria apenas um conforto inicial, para mim que chegava àquela terra estranha.

Sabendo de antemão dessas limitações, ainda que logicamente aceitando as ajudas que o professor kaxinawá me oferecia, ele também um estrangeiro àquela comunidade, esforcei-me principalmente em deixar claro para os Madiha, sobretudo para as famílias dos *tamine* Waki e Zoáo, com quem tive maior proximidade inicialmente⁵, de que eu gostaria de me alimentar com eles. Logo no dia de minha chegada, perguntei ao Waki e à Amô, sua esposa, se poderia comer com eles nos dias em que eu estivesse lá. Eu havia levado alimento industrializado e assim poderia partilhar com eles minha comida, ao passo que eles me ofertassem também carne de caça ou peixe. Waki, em resposta ao meu pedido, disse que sim, eu poderia comer com eles, mas que comiam “bem cedo” (“*zizizamasha*”).

Antes de realizar esta viagem, havia conversado com o pesquisador Felipe Cerqueira em oportunidades nas quais nos encontramos em Rio Branco-AC. Felipe me contou que, na primeira viagem que havia feito à Tl Alto Purus, para dar início à pesquisa antropológica que estava realizando com o povo kulina, tinha passado fome, experiência que certamente havia sido muito difícil para ele. Conforme me relatou, os Kulina, em sua primeira viagem, não costumavam oferecer comida e, assim, passou por situações em que, mesmo existindo alimento na aldeia, não teve tanto acesso a ele. Foi a partir de sua segunda viagem à Tl, quando se inseriu num circuito de relações de troca, que esse pesquisador passou a ter uma alimentação mais regularizada. Posteriormente, em sua tese de doutorado, Cerqueira fez o registro de sua experiência:

⁵ Na verdade, durante todo o campo, senti-me próxima de ambas as famílias desses *tamine* (de Numaha e Zoáo e de Amô e Waki). Mas, a partir de minhas segunda e terceira viagens, estabeleci um vínculo mais próximo com o “peçoal de Bodo”: em primeiro lugar, por meio de seus filhos Zabora e Erroni (ambos casados com duas irmãs, filhas de Numaha e Zoáo); e, posteriormente, por meio de Mariha, em cuja casa residi e com quem muito pude aprender. Mariha é filha de Zizi e Bodó e casada com Minari, cuja família reside na aldeia Vista Alegre. Adiante, fornecerei mais detalhes sobre minhas relações de proximidade e acolhimento em campo.

Quando cheguei nas aldeias Kulina, pretendia, se possível, ficar morando junto com alguma família para, desta maneira, aprender sobre o universo Kulina a partir do ponto de vista de sua intimidade. Em diversas oportunidades tive que explicar de maneira explícita esta opção e pedir abertamente aos meus anfitriões para ficar em suas casas – o que muitas vezes não parecia muito adequado para eles. Durante boa parte de meu campo, tentei fugir da possibilidade de constituir uma unidade relativamente independente. Siko, tão logo nos conhecemos em Manoel Urbano, me disse que Aroki (nome indígena do colega [de Felipe] que havia iniciado a pesquisa com os Madiha) era seu filho e que então: “você vai ser meu filho”. Muito gentilmente me colocou dentro de sua casa e todo rancho⁶ e presentes que eu trouxera também ficaram com ele e ‘nossa’ família (...). No entanto, na segunda semana, decidi que seria melhor, para fins de meu interesse de pesquisa, me mudar para uma outra aldeia. Apuí havia se transformado em uma aldeia muito pequena. Além disso, o principal interlocutor que encontrei naquelas primeiras semanas morava em outra aldeia (...). Meus anfitriões me deram toda a liberdade [para que o pesquisador mudasse de aldeia], como é seu costume. Cheguei na nova aldeia sem nada. *Me vi, deste modo, sem rancho e sem quase nenhum presente*. Só me restou um pouco de tabaco e o rapé que Bakuzinho tinha me dado. Como um adolescente, me mudei para Santa Júlia, por minha conta e risco e *cheguei mesmo, em alguns momentos, a passar fome e desespero*. Eu não sabia como era ser um adolescente numa aldeia Kulina e embora muito generosamente as pessoas *se dispusessem a ensinar sua língua em troca de eu ensinar-lhes a minha*, ninguém orientou-me sobre como os adolescentes se comportam. Nestas condições, eu não apareci – pelo menos era minha impressão – aos olhos dos Kulina como um ‘grande patrão’, que pudesse fornecer grandes quantidades de mercadorias. As pessoas de Santa Júlia me ensinaram, a seu modo, que da próxima vez, eu deveria trazer um grande rancho e muitos presentes. No último dia da abreviada visita à terra dos Kulina, a filha casada de meu segundo anfitrião – em Santa Júlia – me parou dizendo, com expressão severa, que eu deveria trazer muita miçanga na próxima viagem. Caso contrário, ela não me aceitaria na aldeia. Mandaria seu pai me mandar embora e eu não poderia continuar minha pesquisa (Cerqueira, 2015, p. 49-50; grifos meus).

Como vemos em seu relato, Cerqueira comparou sua experiência de indesejada liberdade e não regularidade de oferta alimentar com a dos adolescentes kulina do sexo masculino, os quais, de acordo com o pesquisador, costumavam sair

⁶ “Rancho” é um termo popularmente utilizado na Amazônia de modo geral para designar a comida comprada que é providenciada para se levar em uma viagem, ou da cidade para a aldeia/seringal.

de suas casas e ficarem morando juntos uns com os outros por sua conta e risco: “Eles não têm qualquer compromisso com suas famílias e tampouco suas famílias têm compromissos com eles. Buscam seu próprio alimento, mas em qualquer casa que chegarem, podem se servir da refeição” (Cerqueira, 2015, p. 50, nota 11). De acordo com Silva & Souza (1986, p. 33), esse comportamento dos jovens kulina do sexo masculino refere-se ao direito que têm ao *kabinade*, “ato de passar pelas casas dos parentes à cata de comida”. A fase da puberdade, sobretudo a masculina, é marcada por uma intensa liberdade na qual os jovens não têm obrigações no trabalho ligado à agricultura, apesar de certamente serem fundamentais tanto no caso da segurança da aldeia (em circunstâncias de agressões externas), como na constituição de mão-de-obra para atividades coletivas – por exemplo, em construções de casas ou caçadas em grupo (Silva; Souza, 1986, p. 33).

Em minha pesquisa de campo, não observei, a ocorrência de adolescentes do sexo masculino (*zabishô*) estabelecerem habitação coletiva entre si fora das casas de suas famílias. Entretanto, foi notável a não fixidez que demonstram, associada a seu momento de vida, de transição entre a vida de criança (*ehedeni*) e a vida adulta, quando passam a ser reconhecidos como “homem” (*makhidehe*) e “mulher” (*amonehe*). Em Maronawa, adolescentes, tanto do sexo masculino (*zabishô*) como feminino (*zowatô*), eram muito requisitados para a realização de trabalhos coletivos chamados pelos *tamine* (chefe). Entretanto, não assumiam tantas responsabilidades nos trabalhos cotidianos das casas de suas famílias, apesar de certamente colaborarem com as atividades realizadas pelos seus pais ou adultos responsáveis. Devido à maior flexibilidade dos trabalhos que desenvolviam, era corriqueiro ver moças e moços circularem em grupos pela aldeia. No caso específico dos *zabishô* (moços), era comum observá-los passando temporadas em outras aldeias também no intuito de conhecerem moças com as quais poderiam eventualmente se casar (cf. igualmente Pollock, 1985, p. 140-141). Em Maronawa, por exemplo, o *tamine* Waki recebeu durante uma temporada em sua casa, um jovem sobrinho seu que veio do Amazonas. Esse *zabishô* costumava andar acompanhado de outros moços da aldeia, mas também colaborava com a alimentação da casa em que estava hospedado, saindo para caçar com frequência⁷.

Compreendo, portanto, que o comportamento dos adolescentes que Cerqueira destaca e relaciona com sua experiência é aquele em que, sentindo-se necessidade, deve-se pedir o que se deseja, e isso inclui também o quesito

⁷ Para uma reflexão mais prolongada a respeito do período da adolescência entre os Kulina, conferir Pollock (1985, p. 138-146) e Lorrain (1994, p. 100-105).

alimentação. O que pude perceber a partir de minha experiência é que tal princípio não se refere apenas ao comportamento dos *zabishô* no mundo *madiha*, embora neste caso chame-nos a atenção pela liberdade com as quais os moços e moças se conduzem na aldeia. Trata-se, por outro lado, de uma das regras gerais que permeiam a atividade da troca entre esse povo indígena. *Saber pedir* é algo fundamental para se viver entre os *Kulina* e muito provavelmente, para quem é recém-chegado a uma de suas aldeias, como foi o meu caso e também o de Felipe Cerqueira não é possível rapidamente conseguir se comportar bem neste novo contexto de trocas, bem como se comunicar adequadamente. Particularmente em meu caso, com o ambiente no qual fui socializada – e entendo que o mesmo tenha ocorrido com Cerqueira, aprendi que uma boa recepção é aquela em que há um acolhimento no que toca à hospedagem e à oferta de alimentação. Os *Madiha*, apesar de terem sido receptivos quanto à nossa estadia em suas aldeias, sobretudo no que toca ao interesse que demonstram em socializar-nos em sua língua materna – como destacou também Cerqueira no trecho supracitado – não expressaram inicialmente preocupação com algo tão essencial como nossa alimentação. Lembrome de, em minha segunda viagem à aldeia *Maronawa*, por vários momentos me questionar, indignada, se os *Madiha* entendiam que eu tinha um arsenal infinito e invisível como fonte de alimentação. Com o tempo, fui compreendendo que, se alguém tinha que se preocupar com minha alimentação, era eu mesma. Não que os *Madiha* esperassem que eu subitamente tivesse um roçado e fosse caçar, mas que eu comunicasse mais minhas vontades. E, uma das formas fundamentais de fazer isso é pela atividade da troca, ou seja, por meio da comunicação que a própria troca permite estabelecer (seja ela de bens materiais ou não). Nas circunstâncias da atividade da boa troca entre os *Kulina*, quando se deseja pedir algo, é importante também poder ofertar algo. Em outras palavras, toda oferta é potencialmente um pedido. Foi isso que Enio e Zoáo fizeram nas transações que realizaram comigo logo nesta primeira viagem: deram e logo pediram.

Em tal viagem, entretanto, eu não tinha ideia do modo pelo qual funcionava o sistema de troca dos *Madiha*. Apesar de ter lido anteriormente os trabalhos de Altmann (1994; 2000), em que ela aborda tal sistema, ao qual ela dá o nome *Manakô*, não tinha ideia de como ele funcionava na prática. Uma das regras que Altmann afirmara e que eu guardava comigo era a de que não era bem visto entre os *Kulina* recusar comida que se lhe era ofertada (Altmann, 2000, p. 92). Outra observação que tinha me chamado a atenção foi a que Silva realizou em sua

dissertação, sobre a importância de se levar objetos para que se pudesse trocar com os Madiha (cf. Silva, 1997, p. 10).

Podemos considerar que a importância de se levar objetos para a troca aparece de forma mais geral nas relações estabelecidas entre pesquisadores e povos indígenas, tendo em vista o histórico das relações de contato no qual os variados grupos indígenas eram atraídos para relações (pacíficas ou não)⁸ com os não índios por meio da oferta de presentes por parte desses últimos. A troca, nesse caso, atuando como uma tentativa de demonstrar intenção de se construir um relacionamento interétnico pacífico. Silva inclusive destacou a questão do padrão da oferta de objetos no início de uma relação a ser construída entre não índios e índios, mas chamou também a atenção para o fato de que, no caso específico dos Madiha, havia algo que dava um caráter especial à troca, realizada no contexto de seu sistema de reciprocidade, chamado pelo pesquisador de *Manaco*.

Assumida, ao longo do tempo, pelas duas partes [o autor aqui se refere à atitude de que não índios ofertem presentes aos índios], ela provoca, no caso específico dos Kulina, uma expectativa em relação aos visitantes, principalmente, mas não especificamente, em relação aos não índios, ou melhor dizendo, ao que trarão para sua aldeia. Além disso, a pequena bibliografia existente permitiu antever aspectos de sua sociabilidade, principalmente no que concerne às relações interpessoais, reguladas por uma instituição local chamada *Manaco* (que significa troca, reciprocidade, retribuir, vingança), fundante da sociedade Kulina.

Portanto, além das atitudes, precisava também de objetos, que me permitissem participar de perto do *Manaco*. Com tempo curto e viajando sozinho, não poderia desenvolver uma roça ou caçar, estando mais próximo da categoria local de solteiro, dependente portanto da adoção de algum núcleo familiar.

A precisão na aquisição dos objetos, além de facilitar a recepção na aldeia, poderia garantir uma dieta alimentar básica. Portanto, além das miçangas, canivetes, facões e outros objetos, de alguma forma úteis, que a tradição indigenista recomenda que se leve, adquiri também uma malhadeira de 100 m de comprimento por 4,5 m de profundidade, uma tarrafa ponto 17, própria para pesca dos peixes menores, nos lagos e igarapés que se formam pelo alagamento do Rio Purús, e munição, na forma de pólvora, chumbo, espoletas e cartuchos de vários calibres (Silva, 1997, p. 10).

⁸ Visto que, muitas vezes, a oferta de presentes dos colonizadores para os índios tratavam-se de “iscas” com o intuito de conduzirem os últimos a relações de exploração, como aquelas de aviamento ou semiescravidão.

Assim, os objetos que Silva levou para a aldeia não faziam apenas sentido num contexto comum de estabelecimento de relações cotidianas com determinado povo indígena. Segundo afirmou esse antropólogo em sua dissertação, os objetos que levou para a aldeia foram fundamentais para que ele pudesse se inserir num sistema próprio *madiha* de troca. Bem como o *tamine* *madiha* que o recebeu em sua aldeia, no discurso que proferiu na circunstância de sua chegada, alertou ao seu pessoal que Silva era uma ótima pessoa, que trazia presentes valiosos e, assim, se eles não dessem comida a esse pesquisador seria uma vergonha para aldeia (Silva, 1997, p. 12)⁹.

Portanto, a partir da leitura de seu trabalho, entendi que seria importante também ter objetos para trocar com alimentos que receberia dos Kulina. Mas, eu não tinha ideia de como funcionaria essa transação e de como realmente a troca (*manakô*) funcionava na prática. Guardei comigo esses dois princípios: *ter o que trocar e aceitar o que te oferecem*. Foi assim que cheguei pela primeira vez a Maronawa. Levei alguns objetos - roupas, lanternas, sabonetes, anzóis, linhas - que pudesse oferecer aos *Madiha*, na esperança de realizar esta transação diretamente na casa em que fosse hospedada. Providenciei igualmente um rancho, levando comidas industrializadas das quais pudesse me alimentar e também compartilhar nessa suposta casa de recepção. Eu obviamente, não desejava passar fome, como Cerqueira havia relatado que lhe acontecera, bem como não desejava ser rejeitada pela comunidade com a qual intencionava desenvolver minha pesquisa e, para tanto, conviver por uns bons meses. Por outro lado, não queria também que a relação que eu viesse a construir com eles fosse apenas algo comercial e interesseiro. Certamente, o conhecimento que eu visava adquirir era importante para mim (e também para as instituições que financiavam minha pesquisa), bem como os Kulina estavam interessados nos objetos que eu lhes trazia, mas não conseguia imaginar que eu permaneceria bastante tempo em um lugar no qual eu não me sentisse minimamente confortável, emocionalmente falando. Queria me sentir acolhida também num sentido afetivo, considerando, é claro, todas as limitações relacionadas às diferentes realidades de mundo que este encontro com os *Madiha* envolveu.

Assim, em minha primeira viagem, busquei realizar essas atividades práticas relacionadas à troca, bem como ir percebendo o comportamento geral dos *Madiha*

⁹ Esta fala específica do *tamine* durante seu discurso foi traduzida ao pesquisador pelo missionário Nelson Deicke com o qual chegou à aldeia Santa Julia, onde desenvolveu sua pesquisa (Silva, 1997, p. 12).

no que se refere a esse aspecto de sua vida social. Entretanto, não me saltou tanto aos olhos toda a intensidade e atenção que era dedicada a tal dimensão do relacionamento interpessoal. Como explicitiei acima, alguns eventos relacionados à troca chamaram minha atenção, mas saí da aldeia ao fim da primeira viagem com a percepção de que iria trabalhar realmente com o tema que desejava desde o princípio, em continuidade com a pesquisa que desenvolvi no mestrado: sobre o tempo e a história tal qual concebida pelos índios. Entendo que, por ter permanecido pouco tempo nessa viagem (20 dias) e ter sido acolhida na “casa” do professor kaxinawá, não houve uma aproximação tão intensa aos Madiha. Eu não tinha ideia da dimensão que a troca assumiria em minha vida na aldeia nas próximas viagens e como seria tão consumida por ela em minha experiência entre os Kulina do Alto Purus.

A “rotina” que estabeleci em minha primeira viagem envolvia ir bem cedo – por volta de 6h/7h – à casa do *tamine* Waki (Tonico), pois essa havia sido a sua solicitação quando lhe pedi para que eu pudesse me alimentar em sua casa. Mesmo que Frank, o professor kaxinawá, oferecesse-me comida pela manhã também, eu optava por me alimentar na casa do Tonico, ainda que fosse mais confortável para mim comer com o Frank. Tinha a intenção de criar uma rotina da alimentação na casa de Waki, a qual eu me acostumasse e também meus anfitriões. Mas, nem todo dia encontrava Waki em sua casa; quando chegava mais perto das 7h do que das 6h, muitas das vezes ele e sua esposa já tinham saído para o roçado. Nesses dias, comia do que tinha levado ou do que me havia ofertado Frank. De qualquer forma, para além dessa refeição matinal ofertada por Waki em sua casa, na escola e na companhia do Frank, comia os alimentos que eu havia trazido, alguns que eu recebia dos índios, os peixes que Frank pescava, ou ainda galinhas que eu comprava dos Madiha - aproveitando da facilidade de existir ali na escola um fogão a gás.

Quando ia à casa do Waki, toda manhã levava algo diferente para ele ou sua família: o que poderia ser algum gênero alimentício ou objeto que eu havia trazido. Quando se tratava de comida, bolacha (de água e sal), por exemplo, que eu levava na ideia de comermos juntos, raramente conseguia que isso acontecesse. Sendo também bolacha algo muito apreciado pela comunidade kulina como um todo, Waki logo tratava de pegar o pacote que eu levava e o acomodar na parte alta da casa¹⁰

¹⁰ Há, muitas vezes, sobre o local onde é acesso o fogo à lenha das casas, um tipo de prateleira larga onde costumam ser colocados alimentos, tanto na intenção de ocultá-los da vista alheia como de protegê-los do acesso dos animais domésticos. A própria palha do telhado das casas também costuma ser usada com essa função, colocando-se objetos em seus interstícios.

ou dentro do quarto, locais onde os Madiha costumam colocar o que querem manter escondido da vista alheia. Se, eventualmente, Waki decidisse comer aquela bolacha ali mesmo era ele quem seguraria o pacote em sua mão e daria a quantidade que desejasse a quem chegava querendo comer também – fazia, no caso, uma distribuição em pequenas porções, ficando ele geralmente com a maior delas¹¹. Em contrapartida ao que era ofertado por mim, Amô, esposa de Waki, ofertava-me um prato de comida, o qual eu esforçava-me por comer inteiro, mas nem sempre conseguia. Pois o prato vinha com umas 3/4 bananas (*bare*) compridas verdes cozidas acompanhadas de um a três peixes (*aba*) moqueados (dependendo do seu tamanho) ou de pedaço(s) de carne de caça (*bani*). Nem sempre teria o peixe ou a carne naquele horário, mas a banana sempre tinha. Fui me adaptando relativamente¹² bem ao peixe e à carne, completamente distantes da alimentação à qual eu estava acostumada, mas as bananas não sendo tão cozidas e em grande quantidade deixavam uma sensação ruim em meu estômago. Com o tempo, felizmente, passei a dizer que queria menos bananas e meus anfitriões respeitavam minha vontade, ou eu simplesmente deixava em meu prato aquelas que não desejava e devolvia para Amô, que guardava-as na panela com as demais. Nas viagens seguintes, pude perceber que também os Madiha, quando se lhe eram ofertadas comidas por seus parentes em circunstâncias cotidianas, tinham a liberdade de dizer quando estavam satisfeitos, utilizando o termo *epehia (m)/epehi (f)* (“basta/chega”). A alimentação dos Kulina é baseada no cultivo principal de mandioca (*poo*), banana (*bare*) e milho (*tapa*), bem como na caça (macaco, porco-do-mato, veado, anta, jaboti, paca, cotia etc.), pesca (curimatã, bodó, traíra, jeiju etc.) e coleta (açai, buriti, jaci, pupunha)¹³.

Depois de comer, Waki ensinava-me lições da língua madiha. Geralmente apareciam em sua casa netos ou genros seus, empenhados em me ensinar também. Nos dias em que Waki tinha que fazer outras atividades, pedia para que eu me dirigisse à casa de Zoáo, o qual, por estar com o pé machucado, não estava

¹¹ Outra possibilidade seria a de que Waki pegasse uma quantia significativa de bolachas para si e depois fizesse circular o pacote entre aqueles que também desejavam comê-las. Nesse caso, o pacote dificilmente voltaria com bolachas para as mãos de seu dono original.

¹² Digo “relativamente” porque, durante todos os períodos em que estive na aldeia, recorrentemente ficava com o intestino solto, acredito que pela qualidade da água que ingeria. Com o tempo, fui controlando este mal estar com remédios. Por outro lado, sempre fui aberta a ingerir variados tipos de alimentos, com algumas exceções, como, por exemplo, cérebro de macaco. Felizmente, os Madiha também contam, em sua culinária, com maravilhosos pratos vegetarianos: açai (*para'i*), fruto de buriti (*marô*) ou coco jaci (*nara*) acompanhados de macaxeira (*poo*) foram os que tive a oportunidade de experimentar.

¹³ Mais detalhes sobre a agricultura e alimentação kulina podem ser conferidos em Barros *et. al.*, 2010; Haverroth; Negreiros, 2011; e Araújo, 2013.

realizando naquele período muitas atividades fora de sua residência. Assim, Zoáo e sua esposa Numaha me contavam histórias do passado¹⁴, nas quais disse estar interessada. Zoáo, com frequência, falava-me também de outros missionários que desenvolveram trabalhos com os Madiha, sobretudo no rio Envira, de onde veio Zoáo, ou mesmo do padre Paulino nas viagens que realizava ao Purus (ver Cap. 1). Dizia-me o nome em Madiha dessas pessoas e contava como elas tinham sido *boas para ele*, trazendo remédios, instrumentos para uso na roça etc. Ressaltava o bom aprendizado que essas pessoas tiveram de aspectos da vida na aldeia, destacava o canto, a fala na língua indígena e a participação em rituais festivos associados a momentos felizes da vida kulina. Ao me falar deles, Zoáo claramente delineava o comportamento que esperava de mim.

Era geralmente com sua esposa Numaha e outras mulheres de sua família (filhas, noras e netas) que eu tomava banho, pegava água e lavava roupas no igarapé que se localizava há aproximadamente 5 min de caminhada de sua casa. Tomar banho no igarapé é uma atividade que as mulheres fazem diariamente de forma coletiva ou, ao menos, acompanhada de seus filhos pequenos. Para as mulheres, tomar banho sozinha é algo que apenas acontece se este banho for em uma das cacimbas que se localizam no barranco do rio Purus, estando portanto à vista de todos. Entretanto, mesmo na cacimba, os Madiha sempre deram um jeito de que eu não estivesse desacompanhada de outra mulher. Quando senti muita vontade de tomar banho e não encontrei companhia disponível no momento em questão, tentei por duas vezes ir me banhar na cacimba sozinha. Em uma delas, nessa primeira viagem, apenas me dirigi à cacimba e, logo que percebi, vi-me acompanhada de outra moça (*zowató*). Da outra vez, quando viram eu me dirigindo à cacimba, pediram para que eu esperasse e logo minha xará Sonoha mandou sua filha Beta me acompanhar. Na verdade, são muito poucas as atividades cotidianas desenvolvidas solitariamente na aldeia, sempre se está acompanhado ao menos por uma criança. Esse fato, constantemente, trouxe-me duas sensações antagônicas ao mesmo tempo: o incômodo pela falta de privacidade e a segurança de estar sendo observada e, nesse ponto, cuidada pelos Madiha.

Com o passar dos dias, fui dizendo aos meus interlocutores de pesquisa que gostaria de ser possivelmente hospedada em suas casas da próxima vez em que

¹⁴ Zoáo contava a história em português para mim e Numaha comentava com ele na língua madiha aspectos dessa história, lembrando-o ou acrescentando detalhes à mesma. Isto foi muito comum em minha experiência com os Madiha de um modo geral: os homens contavam histórias (em português ou em kulina) acompanhados de suas mulheres, as quais os lembravam de detalhes ou da história toda em alguns casos.

voltasse à aldeia, pois não havia espaço na escola e ela era muito quente (com telhado de amianto). Tanto Waki como Zoáo não pareciam corresponder positivamente com o fato de que eu me hospedasse em suas casas. Waki, por sua vez, começou a falar que construiriam uma casa para mim. Eu lhe dizia que não era necessário, porque precisava aprender a viver na aldeia e, assim, melhor seria se eu fosse recebida por alguma família em sua casa. Entretanto, Waki insistia que uma casa seria bom para mim, assim eu traria meu esposo também.

Desde o princípio, os Madiha estranharam que eu fosse sozinha para a aldeia; sempre perguntavam muito se, na próxima viagem, eu iria acompanhada. Conforme fui me aproximando mais das mulheres, a partir comunicação que pude acessar na língua kulina e também das atividades que realizávamos juntas, elas me perguntavam constantemente se eu não tinha mesmo filhos(as). Acredito que se eu fosse um homem, o estranhamento não seria tão grande, sobretudo pelo padrão civilizatório ocorrido naquela região nos séculos XIX e XX, em que homens não índios chegavam geralmente desacompanhados de suas famílias, procurando estabelecer ou se assentar em uma unidade de exploração seringalista ou caucheira. Quando dizia aos Madiha que eu era antropóloga, eles demonstravam desconhecer o que isso poderia significar. Como eles haviam conhecido o Felipe Cerqueira, antropólogo que recentemente realizou sua pesquisa com os Madiha no conjunto de aldeias mais próximas de Manoel Urbano (rio abaixo), tentava lhes dizer que era pesquisadora e antropóloga assim como ele, que estava, portanto, interessada em estudar sua cultura, “como Madiha vive”. Entretanto, acredito que essa minha tentativa não tenha surtido muito efeito. Quando falavam comigo sobre o Felipe, diziam-me que ele havia trazido muitas miçangas, na clara intenção de que eu também assim procedesse.

De forma geral, os Madiha, quando comentavam sobre minha estadia na aldeia, sempre mencionavam missionários(as) do “CIML” e comentavam sobre as coisas que esses(as) lhes trouxeram e sobre os cuidados que dispensaram a eles. Perguntaram, em algumas circunstâncias, se eu *ensinaria Deus*, num claro entendimento de que eu também era missionária. A experiência do CIML e IELCB, instituições missionárias que desenvolveram um longo trabalho nas aldeias kulina (ver Cap. 2), bem como a atuação de outros missionários entre os Madiha atualmente¹⁵, faz com que a interpretação desse povo indígena quanto à presença

¹⁵ No Peru, existe um longo trabalho missionário que é atuado pelo Instituto Lingüístico de Verano (ILV) desde 1956, ano em que ingressou a primeira linguista na aldeia São Bernardo (a maior aldeia kulina peruana). Há mais de 20 anos, Cindy e Santiago Boyer deram continuidade a seu trabalho linguístico e missionário, consolidando a atuação do ILV nessa aldeia (Pino, 2012, p. 12). Embora essa

mais prolongada de não índios em suas aldeias seja diretamente associada com esse tipo de atividade.

Ao afirmarem que construiriam uma casa para mim, os Madiha faziam muitas vezes menção ao casal de missionários Lori e Roberto que haviam morado por um longo período naquela mesma aldeia Maronawa. Destacavam que Lori tinha dado luz a seu filho na aldeia, assim incentivavam-me também a ter uma casa a fim de que eu pudesse passar longo tempo lá e *aprender bem* como Madiha vive. Entretanto, a alternativa da casa não me agradava muito, pois entendia que precisava estar mais próxima de algum núcleo familiar a fim de que eu me entrosasse mais rapidamente. Também me preocupava com o que eu precisaria dar em troca daquela casa e se os Madiha haviam compreendido que minha intenção não era permanecer lá por tanto tempo quanto foi o caso do casal missionário. De qualquer forma, como ainda demoraria a fazer minha segunda viagem à aldeia, a qual dependeria dos trâmites para liberação da autorização da Funai para a realização da pesquisa, não me preocupei tanto com isso nesse primeiro momento. Apesar de antever algumas dificuldades que inicialmente teria no meu estabelecimento na aldeia, senti que havia interesse e abertura dos Madiha para que eu desenvolvesse ali minha pesquisa. As ofertas e pedidos de “presentes” que realizaram - pouco numerosos nesse primeiro momento, fizeram-me entender que havia um interesse na *troca*, embora ainda não compreendesse qual seria o sentido da mesma. Existia um claro empenho em me apresentarem *coisas de seu mundo*.

Ainda no decorrer de minha estadia durante essa viagem, Waki quis organizar um ritual *Koiza*, na clara intenção de mostrar que, em sua aldeia, ele era um chefe que lembrava o pessoal de sua “cultura”, *diferentemente de outros chefes kulina*. Esta festa foi organizada em menor escala, de diferentes proporções da que presenciei em minha segunda viagem. Segundo Altmann, tal festa acontece normalmente no auge do verão amazônico – que compreende o período aproximado entre os meses de maio a outubro – especificamente nos meses de

missão tenha permanecido fisicamente apenas no Peru, ela faz sentir seus efeitos também em outras aldeias madiha, com maior ou menor intensidade. Como mencionei no cap. 1, os Madiha do Alto Purus, estando no Peru ou Brasil, estão todos relacionados entre si por laços próximos de parentesco e visitas constantes. Os efeitos mais perceptíveis dessa atividade missionária em Maronawa estão relacionados com a realização de “cultos”, puxados por pastores madiha da aldeia ou de aldeias próximas, e também de uma relação claramente feita entre ser “crente” e não consumir álcool. Nos cultos, tocam-se músicas “crentes” gravadas na língua madiha (no Peru), e dançam-se tais músicas geralmente em círculos ou semicírculos. A dança é intercalada com leituras da bíblia (traduzida no Peru para a língua kulina) realizadas pelos pastores. Para além da missão do LLV, há no Brasil também atividades missionárias no Alto Purus, mas muito menos intensa, sendo caracterizada, muitas vezes, pela doação esporádica de roupas aos índios e realização de atendimentos de saúde.

agosto e setembro (Altmann, 1994, p. 89; cf. também Lorrain, 1994, p. 54). Entretanto, ambos os *Koiza* que presenciei aconteceram fora deste período: este menor foi bem ao final do verão, que os Madiha chamam de *wahanô* e o outro foi durante o inverno amazônico (*zazahadê*), que compreende aproximadamente os meses de novembro a abril. Trata-se de uma festa central para a cultura kulina, a qual promove o encontro festivo entre parentes de diferentes aldeias e tem como ponto alto o consumo ritual da bebida feita de macaxeira fermentada também nomeada *koiza*. Foi assim que Waki, nessa primeira viagem, falou-me sobre o ritual *Koiza*, do passado e também que realizaria em sua aldeia:

Faz muito tempo, Madiha faz festa *Koiza*. Tem um pote grande de *koiza* dentro da casa, toma. Leva para o terreiro. Tem muita gente...

Vem muito madiha. Aí homem vai pra lá [mata], faz chapéu, volta. Canta *mariri*¹⁶. Mulher dá caçuma. Toma, toma até vomitar. Depois come [alimentos anteriormente preparados].

Agora esquece cultura. Quer fazer *mariri* de novo. Hoje vai ter.

(Fala de Waki, Caderno de campo, 16 out 2014).

No capítulo 5, o *Koiza* será tratado em mais detalhes; no momento, gostaria de dar destaque ao fato de que a realização desse ritual, durante o período de minha primeira viagem, fez ressaltar o interesse de Waki em apresentar e celebrar aspectos importantes do modo de vida madiha, e também se colocar como um *chefe que sabe cuidar de seu pessoal* e que o lembra de sua cultura. Uma vez que, naquele momento, não havia macaxeira disponível em grande quantidade na roça coletiva da aldeia¹⁷, a festa foi feita com bebida à base de banana cozida e também não vieram pessoas de aldeias vizinhas, como tradicionalmente acontece.

¹⁶ Os Madiha utilizavam, por vezes, o termo “*mariri*” para fazer referência genérica ao canto e dança que desenvolvem em determinadas circunstâncias rituais. Acredito que tal utilização do nome “*mariri*” pelos Kulina esteja relacionada ao uso que observei também entre outros grupos indígenas do Acre e Sul do Amazonas – p. ex. os Yawanawá ou Apurinã – que fazem assim referência às danças e cantos que compõem suas festas. Genericamente, pode-se entender a expressão “fazer *mariri*” como “fazer festa”, em outras palavras, canto e dança. “*Mariri*” é também o nome que popularmente pode fazer referência à bebida “*ayahuasca*” (chamada pelos Kulina de *rami*), a qual conta em sua elaboração com o cipó-*mariri* ou jagube. É provável, portanto, que exista uma associação genérica entre a bebida feita do cipó-*mariri* e a realização de cantos e danças rituais, que podem acompanhar o consumo de tal bebida, resultando nesse uso do termo “*mariri*”. De qualquer forma, o “fazer *mariri*” sobre o qual Waki comenta nesse trecho não se refere a um ritual em que seja consumida a *ayahuasca*.

¹⁷ Como no caso de Maronawa, é comum que cada aldeia kulina conte com uma roça coletiva a qual é limpa e plantada coletivamente por grupos familiares que a compõem, sob a liderança do chefe principal da aldeia (cf. Lorrain, 1994, p. 198).

Entretanto, mesmo com todas as limitações, era grande o envolvimento do pessoal da aldeia na festa bem como o tom brincalhão da mesma. Na ausência de convidados de outras aldeias, senti-me convidada a participar não apenas dessa festa, mas de uma aproximação ao universo kulina, a qual eu desejava e também receava. O *Koiza*, na verdade, tem como um de seus propósitos criar alianças entre diferentes grupos madiha, de distintas aldeias. Há também relatos históricos da realização dessa festa entre povos indígenas distintos, que foi o caso em que a mesma aconteceu envolvendo um grupo com os quais mantinham relações de proximidade, os Kanamari, em uma aldeia kulina na região do médio rio Juruá (cf. Costa, 2007, p. 93-96). Como bem destacou Altmann (1994, p. 91), trata-se de uma festa que confere prestígio ao chefe e à comunidade que a promove, assumindo um importante caráter político.

Assim, apesar de todo receio que alimentei quanto à experiência de estar em uma aldeia kulina, associados à imagem de *fechamento* que se tem desse povo indígena, como um grupo que não tem interesse de se relacionar com outros, senti-me aceita pela comunidade com a qual desejava conviver, bem como convidada a aprender mais sobre ela. Muitas atitudes dos Kulina caminhavam nesse sentido, como o interesse demonstrado em ensinar sobre determinados aspectos de sua cultura (ensino da língua, narração de histórias, realização de festa/ritual). Entretanto, algumas atitudes que eu entendia como expressões de uma boa recepção não estavam presentes – a oferta regular de alimentação e o acolhimento por parte de alguma família específica. Entendi tal ausência como algo que fazia parte do comportamento desse povo e que não indicava uma rejeição à minha presença. Como destaquei anteriormente, a presença do professor kaxinawá foi importante neste primeiro momento, pois me trouxe certo conforto e proteção mediadores. Poupou-me inicialmente de uma necessidade maior de trocar com os Madiha, a qual eu apenas experimentaria, de modo bastante intenso, em minha segunda viagem.

Trocando com os Madiha

Foi apenas depois de um ano que voltei novamente à Tl Alto Purus, em razão do longo e burocrático processo necessário para conseguir ter a autorização para a realização da presente pesquisa pela Funai. Tal autorização, como relatei no capítulo anterior, era necessária para que eu pudesse retornar à Tl com a finalidade

de dar continuidade à minha pesquisa. Cheguei novamente a Santa Rosa do Purus no início de dezembro de 2015, após um período de aproximadamente duas semanas em que permaneci na capital Rio Branco, onde pude comprar ainda itens que levei para trocar com os Madiha – linhas, anzóis, roupas etc., para além das miçangas que trazia de São Paulo. Em Santa Rosa do Purus, encontrei um cunhado do *tamine* Waki, Sikimã, acompanhado de sua família, o qual me informou que havia conversado com Waki sobre a casa que construiriam para mim. Disse-me que ele (Sikimã) construiria uma casa onde eu moraria com sua filha solteira, a qual me ajudaria com minhas coisas; mas ele estava de viagem para o Peru e não disse quando voltaria à aldeia¹⁸. Sikimã é cunhado (*wabô*) de Waki, uma vez que este é casado com sua irmã Amô. Tanto Amô como Sikimã são filhos de Zoana e Miguel (Mai), antigo *tamine* de Maronawa. Poucos dias depois de minha chegada a Santa Rosa, “desci” para Maronawa de carona com Cleider, professor kaxinawá que iria iniciar seus trabalhos naquela aldeia¹⁹. Soube pela Socorro, funcionária da Secretaria de Educação de Santa Rosa, que o Frank Kaxinawá estava também em Maronawa, mas, como a aldeia era grande e atendia alunos de outras aldeias menores, Cleider iria auxiliá-lo. Desta vez, Frank estava morando em uma casa dos Madiha que se localizava quase em frente à escola – esta casa havia sido cedida por Minari e Mariha, que estavam morando na casa dos pais de Mariha²⁰. Quando cheguei à aldeia, Waki sugeriu que eu ficasse hospedada na escola até que Sikimã retornasse de viagem; entretanto, Frank convidou-me para armar minha rede na casa em que ele se hospedava. Preferi a última opção, pois, além de a escola ser muito quente e de que eu teria que amarrar minha rede novamente na cozinha (o quarto que Frank usava agora estava cheio de materiais escolares), na “casa dos professores”, eu poderia aproveitar ainda a presença de Frank para aprender algumas coisas. Frank, além de falar bem português, tinha permanecido por um tempo considerável trabalhando naquela mesma aldeia, assim, imaginei que poderia

¹⁸ De qualquer forma, as previsões de futuro que os Madiha oferecem nunca são confiáveis para a nossa contagem do tempo. Mesmo que tenhamos ciência desse fato antecipadamente, é para nós, ocidentais, difícil internalizar este tipo de comportamento. Na aldeia, principalmente nos primeiros meses, sempre me via fazendo perguntas sobre determinadas previsões de futuro aos Madiha, como por exemplo, quando aconteceria alguma viagem ou festa que eles haviam mencionado. Quando, ao invés de responderem simplesmente “*shamô onani...*” (“sei não...”), resposta muito comum a esse tipo de pergunta, eles se referiam a um prazo relacionado ao calendário ocidental (p. ex., “no final de semana”), a data mencionada nunca seria aquela da realização do evento em questão.

¹⁹ Cleider emprestou o barco de seu pai e eu comprei o combustível suficiente para que o barco descesse até Maronawa e subisse novamente o rio Purus até Santa Rosa do Purus.

²⁰ No princípio, não havia entendido que aquela casa tinha sido “emprestada” aos professores kaxinawá pelos Madiha. Só depois fui compreender isso e que se tratava de um acordo estabelecido também por intermédio da Secretaria de Educação, acreditado que sob o pagamento de alguma quantia de dinheiro aos donos da mesma, mas não cheguei a confirmar tal informação.

me orientar quanto a alguns aspectos sociais da vida em Maronawa. Como estava próximo do fim de ano, os professores kaxinawá logo entrariam de férias e eu imaginava que este seria um tempo no qual eu poderia analisar melhor onde iria me hospedar.

De fato, os professores permaneceram naquela casa por aproximadamente uma semana, ao fim da qual foram expulsos pelo *tamine* Waki antes mesmo que chegasse o tempo de entrarem de férias²¹. Com a saída dos professores e também do pessoal não índio que estavam construindo na aldeia o “posto de saúde”, em decorrência do fim de ano, vi-me pela primeira vez sendo a única não índia em Maronawa e foi então que passei realmente a enfrentar o desafio da troca com os Madiha. Na verdade, mesmo antes de que os professores kaxinawá fossem embora, já sentia a intensidade dos pedidos dos Madiha com relação aos objetos que eu havia trazido para a aldeia, sobre os quais Waki já havia comentado comigo: *eram poucos, da próxima vez, eu precisaria trazer mais.*

Todo meu esforço nesses dias tem sido entender na prática a questão da troca com os eles. O que troco, em que quantidade, como eles me pedem. Vou dando aos poucos e vendo como prossegue. Preocupo-me apenas agora com que eu tenha uma alimentação mais adequada e possa me integrar em uma casa para conseguir aprender melhor algumas coisas (Caderno de campo, 14 dez 2015).

Coincidentemente, foi também com a saída dos professores kaxinawá e dos não índios que trabalhavam na construção do posto que os Madiha passaram a me ofertar mais comida e eu comecei a sair da posição de apenas doadora de objetos para também receber aquilo de que precisava:

Venho sentindo que, agora, começo, de fato, a trocar com os Madiha e é significativo que isso aconteça justamente no dia em que todos os não madiha (com exceção de mim) que estavam na aldeia se foram. Ontem recebi a primeira comida cozida desde que cheguei. Digo receber em minha casa, sem que eu tenha que ir literalmente na casa de alguém e esperar que me ofereçam alguma comida. A única oferta anterior a esta de comida foi a de Amô [esposa

²¹ Com respeito à expulsão dos professores, conferir o capítulo 2. Na verdade, as “férias” dos professores contratados pela prefeitura de Santa Rosa do Purus é o desemprego, pois a maioria dos professores não é efetivada e tem seu contrato rompido ao fim do período de aulas. Ouvi, em campo, também muitas reclamações sobre o atraso de pagamento aos professores por parte da prefeitura, o que acentua a precariedade de suas condições de trabalho.

de Waki] que me deu um pedaço de *badô* [veado] cru. Mas eu pedi a ela que cozinhasse lá e comi em sua casa mesmo. Já fazem 9 dias que cheguei aqui (Caderno de Campo, 21-12-2015).

Assim, com a saída dos outros *karia* e dos *kaxinawá*, nos quais eu havia encontrado algum tipo de segurança anterior, passei a perceber que foi ampliado o acesso que os *Madiha* tinham com relação a mim e às minhas coisas, mas, por outro lado, também comecei a receber mais. Eu sentia como se algum canal estivesse sendo aberto no seu duplo sentido, embora ainda não estivessem estabelecidas as regras para o fluxo que o iria percorrer.

Quanto à questão específica da moradia, o que Waki passou a me dizer com a saída dos professores, era de que seria necessário construir logo minha casa, pois aquela “casa dos professores” tinha dono (*Minari* e *Mariha*). Entretanto, enquanto a minha residência não ficasse pronta, eu poderia permanecer lá, mas era preciso ficar atenta e sempre fechar a porta quando eu saísse porque *menino gostava de mexer nas coisas*. O fechar a porta era um ato mais simbólico do que de impedimento real, pois a porta da casa onde estava hospedada não tinha qualquer tipo de tranca, além do que a parede que separava a varanda do quarto não seguia até o teto, sendo baixa. Como descrito no capítulo 1, as casas dos *Kulina* são atualmente construídas seguindo o modelo geral das casas dos *seringueiros* do período da borracha. Cada casa é formada por um quarto e uma varanda conjugada com a cozinha, podendo variar de tamanho, de acordo com o número de habitantes. Cuidar das coisas da casa é algo importante entre os *Madiha*, pois o descuido significa deixar o que é próprio muito vulnerável aos desejos e olhares alheios. Quando uma família se ausenta para realizar uma atividade em seu roçado, por exemplo, designa uma pessoa para que fique de olho e tome conta de sua casa; esse também é o caso de viagens realizadas à cidade. Como Waki chamou minha atenção e também de outros *madiha* em diversos momentos, as crianças (*ehedeni*) são realmente aquelas que, muitas vezes, mexem nas coisas alheias e se apropriam das mesmas. Entretanto, as crianças são geralmente encarregadas por seus pais ou outros adultos, os quais permanecem em casa, aguardando que elas lhe tragam o que é de seu interesse. São também as crianças que, por seu grande acesso aos lugares e circulação, observam o que existe de atraente e comunicam a seus cuidadores. Minha casa, por exemplo, era sempre frequentada pelas crianças. Elas, com seu jeitinho conquistador, buscavam sempre irem se adentrando ao meu quarto e observando coisas que eu havia levado para a aldeia. Perguntavam-me

sobre essas coisas e, conforme passamos a conseguir nos comunicar melhor e também a aumentar nossa intimidade, elas começaram a me pedir insistentemente alguns tipos de objetos. Pouco tempo depois de que as crianças saíam de minha casa, era comum suas mães virem até mim ofertando-me algo, como beiju, por exemplo, e pedindo aquilo que as crianças tinham visto que existia. Ofertar antes de pedir é uma forma utilizada pelos Madiha de conseguir aquilo que querem; pedir sem ofertar nada antecipadamente torna mais longínqua a possibilidade de ter o que se deseja. No princípio, quando as crianças me pediam o que era de seu interesse, eu apenas dava o que me pediam; mas com o tempo e a ampliação desses pedidos, passei a negociá-los mais e as crianças passaram a ser minha grande fonte de acesso a frutas. Convenientemente, em minha terceira viagem, levei mais objetos que eu pudesse trocar diretamente com as crianças: eu dava calcinhas, brinquedos, roupas e bijuterias infantis em troca de frutas.

Em minha segunda viagem, depois de muitos conflitos internos sobre se deveria pedir explicitamente para algum madiha me hospedar em sua casa, acabei por ir me adaptando e permanecendo na casa emprestada de Minari e Mariha. Esse casal estava residindo na casa do pai de Mariha (Bodo) também com a intenção de cuidarem da mesma, uma vez que parte significativa do pessoal de Bodo estava fora, em uma da longa viagem que realizaram ao município de Manoel Urbano. Existiu um momento, entretanto, em que questionei realmente minha permanência naquela casa bem como em Maronawa de um modo geral: foi quando, ao voltar do banho, encontrei uma de minhas malas que fechava com cadeado arrombada. Esse fato aconteceu na ausência de Waki na aldeia, pois este havia ido com sua esposa para Santa Rosa do Purus a fim de receber o dinheiro de sua aposentadoria e adquirir produtos industrializados. Waki, além de ser o chefe da aldeia, sendo o *tamine* mais velho de Maronawa, era a pessoa em que eu sentia maior segurança e amparo até então. Continuava sendo em sua casa que me alimentava. Sua saída para Santa Rosa, a qual iria ser rápida, segundo ele, mas acabou demorando (pois lá roubaram o motor de sua canoa), exigiu de mim uma ampliação das redes de troca que havia estabelecido até aquele momento na aldeia.

Os conflitos que senti na circunstância desse evento, para além de internos, foram também exteriorizados. O que eu considerei como um furto, já que tive uma de minhas malas arrombadas e alguns objetos levados, mesmo não sendo algo penalizado entre os Madiha, tratava-se de um sinal de que eu não estava distribuindo minhas coisas adequadamente. O “furto” (*boti'e*) exteriorizava, portanto, divergências entre minhas expectativas de comportamento dos Madiha e

a expectativa deles a respeito de meu comportamento, em outras palavras, um problema na troca, ou ainda um equívoco, como destaquei no capítulo anterior. Isso porque a interpretação que realizei do ato como furto insere-se adequadamente no contexto de minhas perspectivas anteriores de socialidade; ao passo em que, para os Madiha, tomar algo que existe em abundância trata-se de uma ação natural, constituinte de uma forma mais geral de sua percepção de mundo. Alguns madiha estavam, assim, descontentes com o fato de não terem recebido o que desejavam de mim e eu penalizava, diferentemente deles, o comportamento de se “mexer” nas coisas alheias, entendendo que a maneira pela qual eu distribuiria *minhas* coisas seria uma escolha pessoal. Foi apenas com o passar do tempo, que comecei a perceber que também entre eles era comum pegarem coisas uns dos outros, quando essas coisas não eram devidamente cuidadas ou essenciais para seus donos (ver Cap. 4). Mas, naquele momento, assustei-me, ainda que rapidamente tenha notado que os objetos “furtados” de minha mala eram coisas não essenciais para mim. Na verdade, nessa circunstância, senti falta apenas de duas blusas, embora, alguns dias antes, eu tivesse notado a ausência de uma camiseta e de roupas que eu havia trazido para dar de presente às crianças. Algumas semanas depois, Rama - *zophinehe* (pajé) do Envira que estava permanecendo com sua família temporariamente na aldeia – veio até minha casa vestido com uma dessas minhas camisetas que havia sumido para me pedir que lhe trouxesse um gravador da próxima vez que eu voltasse a Maronawa. Assim, entendi que tanto não era um problema Rama ter se apossado de uma blusa que era minha, como ele ainda voltava à casa onde eu estava hospedada, usando-a e pedindo-me algo de maior valor.

As roupas de crianças, bem como outros objetos, estavam guardadas em casa nas caixas, as quais não eram trancadas. Em minha mala com cadeado, deixava roupas e objetos pessoais, como celular, máquina fotográfica. Esses objetos que eram únicos, não como as blusas que eu tinha em maior quantidade, não foram “furtados” nem nesta circunstância nem em outras futuras, quando eu, já estando mais confiante em minhas relações, esquecia-os em algum lugar ou os emprestava aos Madiha para que vissem fotografias, por exemplo. Ainda assim, naquele momento, questionei-me por que razão, tendo os Madiha acesso a caixas ou outras malas não fechadas com cadeados, teriam sentido a necessidade de arrombar uma das malas. A ausência de Waki, em cuja casa eu estava acostumada a me alimentar, ofertando sempre objetos que eu tinha levado, associada ao

arrombamento da mala, conduziu-me, assim, a um momento de profundo questionamento quanto à minha permanência na aldeia:

Nesta noite tive sonhos que entendo estarem me alertando para não deixar que pessoas sejam invasivas e façam o que eu não queira. Acho que principalmente porque ontem arrombaram uma de minhas malas (...).

Começo a levar mais a sério meu desejo de sair de Maronawa. A saída de Waki para a cidade que, supostamente iria durar até o dia seguinte e já dura uns 4, reforça isso. Não é só Waki que está fora, é também o Bodó e parte de sua família, a família de Iriki (com exceção do filho adolescente); a família de Aroki (com exceção de seus dois filhos adolescentes); a família de Dinai; a família de Sikimã; a família de Eurico; a família de Enio (com dona Canô e tudo). Esta aldeia está um deserto e eu me sinto tendo que me virar por aqui e ouvindo pouco do que me interessa.

Claro que tenho muito que aprender com essas ausências. Tive que ampliar minha rede de troca para poder sobreviver, pois quem me dava alimento está fora (Waki e, depois, Iriki). A primeira coisa que estou percebendo é a partição da aldeia e a não existência de um todo unificado, a começar pelas lideranças concorrentes (Caderno de campo, 03 jan 2016).

Na ausência da família de Waki e da família de sua filha Iriki, aqueles que estavam, de certa forma, responsabilizando-se pelos cuidados alimentares com relação a mim e aos quais eu ofertava maior quantidade de alimentos industrializados e outros objetos, vi-me tendo que iniciar novamente a construção de laços de proximidade e troca com outra(s) famílias da aldeia. Passei também a perceber com mais clareza as discordâncias internas em Maronawa, que eu até o momento, convivendo mais com o chefe Waki, não observava tanto. Anteriormente, eu já havia notado que Waki, em determinados momentos, diferenciava o comportamento adequado de seu pessoal (*madiha*) em comparação com o comportamento inadequado de outros *madiha* – como, por exemplo, o de Bodó. Essa comparação se dava, sobretudo, no que toca ao consumo de bebida alcoólica. Waki afirmava ser “crente” assim como ele dizia que era todo o seu pessoal; seu genro era, inclusive, pastor. O pessoal de Waki morava em casas construídas próximas à sua e, assim, ele diferenciava-o daqueles que moravam “do outro lado” da aldeia, nas casas situadas para além da escola (ver croqui). Waki afirmava que, de “seu” lado da aldeia, eram todos “crentes”, enquanto que, do outro lado,

consumiam bebida alcoólica²². De qualquer forma, o chefe, em sua fala, sempre queria enfatizar a sua potência enquanto aquele que matinha seu pessoal unido e que realizava festas. Entretanto, o que eu vi naquele momento foi uma aldeia esvaziada e comentários não tão abertos num tom de crítica a determinados comportamentos do *tamine*. Um deles era o de que Waki queria ter acesso exclusivo aos objetos que eu havia levado à aldeia. Foi nesse momento que comecei a compreender que a proposta de construção de uma casa para mim não se tratava de uma oferta mais geral da aldeia, mas de uma ideia de aproximação maior entre mim e minhas “mercadorias”, que os Madiha chamam *tozepetahi*, e a família de Waki.

Com o retorno de Waki à aldeia, teve início a construção de minha casa, a qual foi realizada pelo seu pessoal: seu genro Bezinho, esposo de Iriki; um dos filhos de Bezinho; seu outro genro Sebeo, esposo de Lidiniha, filha adotada de Waki e Amô²³; e seu cunhado Déo, irmão de Amô. Entretanto, como esses homens alternavam a construção da casa com suas atividades de caça e pesca, a casa foi sendo construída aos poucos; ficou pronta apenas no decorrer de minha terceira viagem. A construção dessa casa evidenciou um padrão de organização do trabalho não individual realizado na aldeia de um modo geral pelos homens: um homem mais velho, chefe de família, conta com o trabalho de seus genros para a execução de trabalhos de maior porte. Conforme afirmado no Capítulo 1, a organização de uma aldeia kulina apresenta uma residência preferencialmente uxorilocal, já que a filha tende a permanecer habitando a casa dos pais com o novo esposo e, futuramente, construir uma casa pra si próxima a de seus genitores. É dessa forma que vão se constituindo os grupos familiares que os Madiha chamam de “pessoal” ou “gente” no português e “*madiha*” em na língua kulina.

Ainda que em seu retorno de viagem, Waki tenha logo dado andamento à construção de uma casa que implicava num estreitamento de nossos laços de troca, seu período de ausência foi sentido por mim como uma situação de desamparo e provocou-me uma forte sensação de que eu precisaria contar com uma maior rede de trocas. Meu ideal de ser “adotada” por alguma família não havia se concretizado até então e eu precisava contar com a ajuda de outras pessoas na aldeia, para além daquelas com as que me relatei mais proximamente num momento inicial.

²² Durante o período que permaneci em Maronawa, nunca presenciei o consumo de cachaça por parte dos Kulina. Em contrapartida, em Santa Rosa do Purus, vi com certa frequência índios kulina bêbados. Em Maronawa, era, entretanto, relativamente comum o preparo e consumo de caçuma.

²³ Os Madiha chamam seus(as) filhos(as) adotados de *meze*, que eles traduzem pela palavra “cria” em português. Esses(as) filhos(as) geralmente são adotados em decorrência do falecimento da mãe da criança ou de ambos os pais.

“Aprender a viver, aprender a trocar”

A saída de Waki da aldeia e a coincidência do “furto” de minha mala expuseram-me, portanto, a uma necessidade maior de troca com os Madiha. Meus bens precisavam ser distribuídos para um número maior de pessoas, assim como eu precisava me aproximar também dessas pessoas. Senti, nesse momento, que, para que eu pudesse viver entre os Madiha, precisaria aprender a trocar com eles.

Somente hoje começo a avaliar melhor a importância que teve a partida de Waki para Santa Rosa dizendo que voltaria no dia seguinte e ainda não tendo voltado (amanhã completa uma semana).

Com a partida de Waki, vi-me sem meu principal fornecedor de comida. Na verdade, sem meu principal parceiro de troca. A filha dele, Iriki, já vinha há um tempo se colocando como uma nova parceira, mas um pouco antes de Waki ir para Santa Rosa, ela já havia ido para lá. Bom, com esse cenário, tive que ampliar minhas redes de troca e ainda bem que eu continuava tendo coisas para trocar. Intensifiquei as trocas que já havia iniciado com a casa de Zabora, desde a oferta dele de que a Diana, sua filha *zowató* (adolescente), fizesse comida para mim, e, em troca, eu daria roupas a ela. A Sebe, sua esposa, começou a me oferecer comida e, também quando ia à casa de Numaha [esposa de Zoáo e mãe de Sebe] e eles estavam comendo, Numaha sempre me oferecia. Algumas vezes, antes mesmo de o Waki partir, percebi certa preocupação de Sebe e de sua mãe Numaha se eu havia me alimentado. Desde então, minhas trocas com essas famílias se intensificaram e até dinheiro já me pediram. Um dia dei 20 reais para o Zabora apostar no futebol e hoje ele me pediu 50 reais para dar a seu cunhado que iria trazer gasolina para ele da cidade.

Uma nova rede de trocas também foi iniciada com a família de Ronida [outra filha de Numaha] e gostaria de descrevê-la, de registrar como ela foi se desenvolvendo. Primeiro, lembro-me de Numaha pedir para que eu desse uma saia (*tonaminikha*) para Ronida e outra para Anida [filha solteira de Numaha] de presente. Eu tinha duas saias em casa e daria para elas. Mas, no meio disso, veio a Sebe, que ficou sabendo desse pedido, e me pediu também uma saia, ressaltando que ela também era filha de Numaha. Ela, então, sabendo de minha rede de trocas com a Numaha e certamente também da importância que Numaha tinha para mim, usou desse argumento para ter a saia que queria. Dei, sem querer (eu acho), a saia mais bonita para ela. Vi que ela gostou muito e provou em sua casa, mas ainda não a vi usando por aí (...).

Bom, depois disso, teve um dia que a Ronida passou em casa ou por perto, chamei-a e ofertei-lhe a saia preta que comprei em Rio Branco. Assim, minhas saias se acabaram. Esse foi o primeiro presente que dei diretamente a Ronida (digo “diretamente” porque outras coisas eu já havia dado para sua mãe que chegaram até ela). Seu esposo, desde que começou a ter café em casa [feito pela filha de Zabora], tem aparecido com frequência e fala um pouco comigo, ensinando-me algumas coisas também. Depois, outro dia, a Ronida veio me pedir, quando voltávamos do banho, se eu não tinha mais sabonetes como o meu, a fim de que eu lhe desse. Ela pediu-me quando não estava nenhuma das outras mulheres por perto. Em seguida, quando teve o *itome* [brincadeira que será descrita a seguir], Zoáo, seu pai, veio me perguntar se eu não tinha um sabonete para doar à brincadeira e eu atendi ao seu pedido. Nessa brincadeira realizada pela comunidade, a Ronida conseguiu pegá-lo e ser a ganhadora do sabonete na festa.

Nisso, a Sebe veio me pedir um sabonete também, via seu marido, e, como ela estava me alimentando e eu estava sem o Waki, não neguei, apesar de quase já não ter mais sabonetes. Imaginei também que a Ronida teria ficado satisfeita com o sabonete que ganhou de mim indiretamente na festa. Mas não. Outro dia, no banho, voltando nós duas sozinhas, ela veio me pedir de novo. Então, falei para ela passar um dia em casa e pegar. No dia seguinte, ela apareceu em casa, não falou nada, mas já entendi e falei: vou pegar seu sabonete.

Depois disso, veio o Erroni [esposo de Ronida] ontem de manhã e perguntou se eu não queria uma rede para colocar em minha varanda, que lá na casa dele tinha uma pronta. Eu lhe disse que sim e, logo em seguida, ele veio confirmar se eu a desejaria mesmo, pois a rede era pequena; falei que a queria ainda assim. Antes mesmo, eu já havia perguntando a Erroni se a rede era nova e boa – era – e o que ele iria querer em troca, se era dinheiro. Erroni disse-me que não, que queria roupa (*eterô*). Combinado. No fim da tarde, ele veio com a rede e toda a sua família. Amarrou a rede na varanda, a meu pedido, para eu reparar melhor o jeito que eles dão o nó “móvel”, e fez uma lista enorme de pedidos de roupas para todos os seus filhos (que eram 5) e depois para Ronida e para ele. Erroni também pediu um relógio para ele, já que não tinha nenhum. Ok. Torci para a lista acabar logo.

Então, hoje de manhã, ele veio me pedir 50 reais para o Sikimã, seu cunhado, comprar também munição quando for à cidade. Disse-me que um pacote de munição custa 100 reais e que, futuramente, ele poderia caçar jabuti, jacaré etc., num claro oferecimento antecipado dessas carnes que só existiriam

se eu o ajudasse a comprar a munição (foi o mesmo que eu fiz com o Ronaldo e Kira oferecendo-lhes gravadores se eles me ajudarem com a tradução das histórias). Aproveitei para perguntar ao Erroni se ele não tinha frutas em sua casa: goiaba, banana madura, ou outras. Ele disse que não e eu falei para ele trazer quando tiver...

Depois dessa descrição do início de um novo circuito de trocas, gostaria de expor uma breve conclusão a que venho chegando sobre as trocas e suas expectativas. Acho que, quando os Madiha me oferecem um presente, como a rede ou o colar lindo que a Mariha me deu esses dias, eles “enlaçam” mais a certeza de que eu lembrarei deles e dos presentes que me pedem. Se eles simplesmente me pedissem roupa, eles não teriam tanta firmeza na chegada delas e eu também não; tanto que, da primeira vez que vim pra cá, lembrei-me principalmente de quem me pediu algo e igualmente ofertou, antecipando a troca. No fundo, quando eles me pedem algo, não sabem se trarei. Então, acho que uma forma de já iniciar a troca e garantir também que recebam algo é antecipadamente irem pedindo coisas que eu possa dar aqui e agora. Assim, por exemplo, sem saber se trarei as roupas pedidas em troca da rede, hoje o Erroni já me pediu os 50 reais (do cartucho) e a Ronida, sua esposa, pediu uma blusa de manga comprida como a que eu lavava no banho - para proteger-se dos *shishipe* (piuns)²⁴... O Erroni veio aqui agora mesmo e me disse alegremente “*niha, asi!*” (olá, irmã!) e depois saiu para comer (Caderno de campo, 05 jan 2016).

Esporadicamente, aconteciam em Maronawa alguns tipos de brincadeiras, que os Madiha chamavam sempre de *itome* - *itome* significa genericamente “brincadeira”. No caso específico mencionado acima, para o qual Zoáo me pediu a doação de um sabonete, a brincadeira consistiu na armação de uma corda entre dois paus fincados no terreiro (*boroni*) de Waki. Nessa corda, foram penduradas mercadorias ao longo do fio, que se tratavam de doações da comunidade para a festa, como em um bingo: eram pequenos pacotes de miçanga; creme para cabelo; shampoo; linha de costura; pedaço de varal; peça de roupa; etc. Uma pessoa por vez saía com seus olhos vendados andando em direção aos objetos dispostos na corda. Ao se aproximar do fio, a pessoa tinha que acertar com sua mão o item desejado a fim que ele passasse a ser seu. Caso errasse, perdia sua chance. A brincadeira terminou quando todos os objetos foram “pegados” pelas pessoas que participavam da mesma. Em tal *itome*, bem como em outras que presenciei, era

²⁴ Trata-se de uma espécie de pequeno inseto borrachudo abundante na região do rio Purus.

acentuado o caráter lúdico do evento. Nesse caso em específico, estavam todas as mercadorias dispostas como em uma vitrine à qual se tinha acesso, mas de maneira mediada, pois dela apenas se poderia pegar o que os olhos vendados permitissem. Conforme fossem escasseando os itens pendurados, mais difícil ficava para os participantes conseguirem os acertar. O acesso às mercadorias na brincadeira encontrava limitações assim como acontece fora dela, simbolizando a distância entre o desejo e a real possibilidade de se ter posse sobre os objetos do mundo *karia*. Para além de seu caráter simbólico, tal *itome* tratava-se de uma forma descontraída e divertida de fazer circular algumas *tozepetahi* (mercadorias) na aldeia, itens tão cobiçados pelos Madiha.

No relato que transcrevo acima, expõe-se o fato de que, com o afastamento das famílias de Waki e Iriki da aldeia, eu comecei a ser oferecedora de “mercadorias” a outros dois núcleos familiares, próximos entre si – os de Zabora e Sebe, e de Erroni e Ronida, dois irmãos homens, filhos de Bodó, casados com duas irmãs mulheres, filhas de Zóao. Na descrição desse novo circuito de trocas que fui inaugurando, é possível perceber que um item ofertado passava a alimentar sua própria retribuição. Na medida em que o fluxo de meus objetos se direcionava substancialmente a esses grupos familiares, também recebia deles alimentos e ensinamentos dos quais precisava. Sebe e sua filha Diana, que passou a ir fazer café em minha casa, ofereciam-me constantemente pratos de comida; Erroni e Zabora passaram a frequentar minha casa e, ambos tendo maior domínio da língua portuguesa do que suas esposas, respondiam a dúvidas que eu tinha sobre a língua kulina ou outros aspectos da vida na aldeia.

Comecei a aceitar que deveria alimentar uma troca mais direta com os Madiha, ainda que essa troca fosse de pequenas coisas: era importante dar e logo receber, pedir e logo ofertar. Aumentar minha rede de trocas implicou, assim, em uma ampliação dos pedidos que recebia, mas também dos benefícios que me eram ofertados. Em diversas circunstâncias, durante a pesquisa de campo, cheguei a receber mais de um prato de comida praticamente ao mesmo tempo, mesmo quando eu já tinha poucas mercadorias para ofertar. Passei, nessa circunstância, a perceber com maior clareza que as trocas materiais que eu realizava não estavam separadas das relações de afeto e confiança, pois a proximidade social caminhava junto com a intensidade da relação de troca. A questão que eu havia me colocado no início do campo, baseada na distinção entre trocas comerciais e as relações de proximidade social e afetiva foi passando a se desfazer ante o imperativo de trocar, inerente à situação à qual eu estava exposta.

Comecei então a perceber, com maior clareza, que existia uma distinção fundamental entre os modos de socialidade aos quais eu estava acostumada antes da realização do campo e aqueles praticados pelos Madiha. No primeiro caso, ainda que existindo geralmente a troca no intercuro de um relacionamento social, os termos nas quais ela ocorre não costumam ser explicitados – com exceção do caso de uma troca comercial; já no caso da troca com os Madiha, há sempre uma preocupação em tornar claro o que se está trocando, mesmo quando não se trata de uma troca de objetos apenas. Pode ser também o caso de um objeto em troca de uma ajuda para determinada atividade de trabalho, por exemplo. No princípio, interpretei isso como um ato de desnecessária “sinceridade” e comercialização das trocas por parte de meus interlocutores madiha, mas, com o tempo, passei a perceber que esta era a forma adequada de se estabelecer uma relação entre eles: expor o que se estava trocando. Em minha terceira viagem à aldeia, quando tive a oportunidade de residir juntamente com Mariha e Minari na casa desse casal, tal tipo de comportamento ficou mais claro para mim. Conforme apareciam pessoas me pedindo objetos, Mariha começou a me orientar a já dizer logo o que eu desejava em troca dos mesmos. Assim, muitos homens iam me pedir anzóis e, seguindo as orientações de Mariha, eu logo dizia que os anzóis eram “*aba manakô*”, ou seja, “em troca de peixe”. Fui me desfazendo, com o tempo, de minhas preconcepções de que explicitar os termos de uma transação a tornam, por isso, “puramente” comerciais. Conforme observava as trocas entre os próprios Madiha, via que era assim que eles geralmente se comportavam. Falar sobre o que se deu e o que se ganhou é algo cotidiano e de grande interesse entre eles. Ser generoso para os Madiha não implica, de forma alguma, em dar sem dizer o que se quer em troca, ou seja, em dar e ocultar que se está interessado em uma retribuição. No meio kulina, ser generoso está antes relacionado a saber distribuir o que se tem. Reter, quando se tem de sobra, é algo mal visto e que pode ter como consequência o “furto”, como aconteceu em meu caso. Como bem destacou Altmann (1988, p. 12, 14), pedir/reivindicar o que é seu por direito é uma atitude considerada fundamental entre os Kulina – a qual é referenciada pelo verbo *mithade* (pedir); ao passo em que a sovinice tem como consequência o furto, que não é socialmente condenado.

No capítulo a seguir, tratarei com mais atenção a questão da posse e distribuição entre os Kulina na medida em que analisarei situações específicas em que trocas são realizadas entre esse grupo indígena. No presente capítulo, tive como objetivo expor de que maneira minha experiência etnográfica com esse povo

foi permeada pela necessidade de aprendizagem de um comportamento específico no que se refere à atividade da troca. Inicialmente, não pude perceber a importância que o *manakô* (troca) assumia no contexto madiha, como um tipo de comportamento ou etiqueta de fundamental aprendizagem para as interações sociais. No meio em que fui socializada anteriormente, embora certamente as relações sejam permeadas pela troca, não é costumeiro que se exponha os termos das mesmas, aliás, tal comportamento é visto como deselegante e característico de relações estritamente comerciais. Mas, entre os Madiha, a explicitação do que se dá e do que se ganha, antes de ser uma maneira “interesseira” de se relacionar, é uma oportunidade de se comunicar o que se deseja e o que se pode dar em um relacionamento social. Conforme fui me aproximando cada vez mais desse povo indígena, aumentaram-se as trocas, implicando em uma maior circulação de dádivas e contradádivas. Aos poucos fui aprendendo a distribuir não apenas o que eu tinha levado à aldeia, por meio de trocas preferencialmente diretas, mas também passei a incluir no circuito de reciprocidade o que eu recebia dos Madiha “em excesso”. Assim, se eu ganhava 3 mamões em um dia, por exemplo, não tentava consumir todos eles, mas dava-os também a algumas pessoas de meu circuito de trocas, aproveitando para pedir algum item que faltasse em minha alimentação. Importava não reter ou acumular, mas fazer circular, e confiar que eu conseguiria o que precisava de quem tinha de sobra. E os Madiha são surpreendentemente bons em ter informações sobre as fontes de recursos, sempre sabendo informar sobre quem tem determinado bem em abundância ou em quantidade suficiente para emprestar ou trocar. Não é à toa que constantemente estão comentando sobre a origem e destinação de recursos.

Assim, um dos comportamentos que passei a adquirir no que se refere às trocas que realizava com os Madiha era justamente o de expor os termos da troca, deixando cada vez mais explícito o que eu estava ofertando e aquilo de que precisava. Esse é, como mencionei anteriormente, um comportamento recorrente entre os próprios Kulina. Conforme bem destacou Cerqueira, na percepção kulina “todo acontecimento implica em uma troca. Alguém dá algo que é retribuído com algo. Onde um branco não percebe que está havendo uma troca, os Kulina sempre o compreendem como tal” (Cerqueira, 2015, p. 268). Nesse contexto de percepção acerca da reciprocidade, entendo que os Kulina esperem conduta semelhante de seus “parceiros de troca”. Passei por momentos de dificuldades entre os Madiha, os quais foram sentidos por mim sobretudo no que toca à alimentação, mas que certamente envolviam o meu comportamento de forma geral: as ofertas e o tipo de

recepção que esperava de meus anfitriões. Por fim, a situação de desamparo em que me vi no período de ausência da família de Waki, bem como da família de sua filha Iriki, com as quais eu vinha me alimentando e para as quais oferecia a maioria dos presentes que trouxera para a aldeia, permitiu-me ampliar minhas redes de troca e assim ir aprendendo mais sobre essa atividade tão fundamental e tão comentada pelos Madiha. Na verdade, não tive outra escolha, a não ser a de começar a expor mais os termos das trocas que realizava com eles, bem como a pedir o que desejava.

Portanto, ao compreender e praticar o que vejo como dois comportamentos esperados nas circunstâncias de troca entre os Madiha, o de se expor os termos da troca e o de não reter seu fluxo, evitando a acumulação, pude sentir-me mais integrada à comunidade que me recebia – com as evidentes limitações que tal aproximação pressupõe. Assim, não mais senti fome, não porque tinha preservado meu estoque de comida (como eu inicialmente achava que deveria fazer), mas porque estava participando mais ativamente de circuitos de troca existentes em Maronawa. Entendi que, realmente, para aprender a viver com os esse povo indígena, precisaria aprender a trocar com eles. Tal aprendizagem envolveu muitos conflitos internos, pois em vários momentos sentia-me uma comerciante e ao mesmo tempo exausta de ter que pensar tanto em termos de troca. Na ausência de Waki, tive que ir gerenciando mais o que dava e com quem trocava. Ampliar minha rede de trocas significava ser mais independente como imagino que os Madiha desejavam, já que isso significaria também que eu iria trocar com um maior número de pessoas. Assim, “minhas mercadorias” teriam maior circulação, não sendo direcionadas a apenas um grupo familiar. De uma forma mais geral, distribuir adequadamente é algo fundamental no contexto madiha, como veremos no próximo capítulo. Se, no presente capítulo, buscamos expor a maneira geral pela qual a atividade da troca se apresenta, sobretudo analisando um contexto interétnico de relacionamento com os Kulina, no capítulo a seguir, poderemos observar algumas circunstâncias de troca estabelecidas entre esse grupo indígena.



Foto 9: Waki, com seu chapéu, senta-se de frente para o Purus e observa seu movimento.
Foto de Aline Balestra (2014).

Foto 10: Enio e Waki dançam no ritual Koiza.
Foto de Aline Balestra (2014).



Foto 11: Ronida, filha de Zoáo, fia algodão.
Foto de Aline Balestra (2014).

Foto 12: Na *itome*, mulher tenta pegar *tozepetahi*
Foto de Aline Balestra (2016).

Capítulo 4

Manakô

Capítulo 4

Manakô

Este quarto capítulo tem como objetivo expor modalidades de troca realizadas entre os Kulina. Para tal, consideraremos diferentes contextos de troca: aquele que se refere ao circuito de reciprocidade estabelecido no escopo do grupo familiar – da casa ou do “pessoal”; o praticado entre parentes que residem em diferentes aldeias, nas circunstâncias em que uns são visitantes nas aldeias de outros; e, por fim, trocas realizadas com os espíritos no contexto do ritual dos *Azaba* (*Tokhorime kha ahie*). Assim, apresentaremos algumas redes de troca estabelecidas pelos Kulina. Cada um desses contextos guardam suas especificidades, ao mesmo tempo em que preservam princípios gerais da troca analisados no capítulo anterior: a importância de saber pedir; de expor o que se está trocando; e de distribuir adequadamente o que se têm em excesso, evitando acumular ou reter. Assim, o que e como os Madiha trocam é o que será exposto no presente capítulo.

O “*manakô*” foi primeiramente tratado como um sistema de reciprocidade por Altmann (1988; 1994; 2000). Ao abordá-lo em seus aspectos mais gerais, Altmann entende que a proposta de Mauss (1974 [1923-24]) para se pensar as economias de dádiva é adequada na compreensão do caso madiha. Assim disserta a autora:

A vida social Kulina é regida por um sistema de relações determinado por três obrigações básicas: dar, receber e retribuir, que são definidas pela palavra *manaco*. Todas as instituições Kulina: religiosas, jurídicas, morais e econômicas estão permeadas pelo *manaco*. Ele é, aparentemente, livre e desinteressado, no entanto, é imposto e compelido por regras muito específicas, colocadas sob fios invisíveis de controle da própria sociedade. Mesmo quando na forma do presente gratuito, da dádiva, já carrega em si a obrigação, tanto de quem está dando e que já recebeu anteriormente, quanto de quem recebe e terá que devolver posteriormente num futuro não determinado.

(...) Este tipo de troca não tem unicamente caráter econômico, mas coloca-se dentro do que Mauss chama de “um fato social total”. Isto é,

tem significação simultaneamente social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral.

Considero feliz também a expressão “sistema de prestações totais” utilizada por Mauss, pois ela dá conta da dimensão mais ampla do sistema de reciprocidade. Mostra aquilo que põe em movimento a totalidade da sociedade e de suas instituições, ou pelo menos um grande número destas (Altmann, 1994, p. 54-56).

Altmann, portanto, em sua abordagem, deu destaque ao caráter de coesão social e de ampla difusão do *manakô* na sociedade kulina, interpretando-o como um sistema. Nesse sentido, a obrigatoriedade do dar-receber-retribuir destacada por Mauss para o caso das economias baseadas na dádiva, é aplicada ao caso kulina, na medida em que a troca aparece como um aspecto fundamental da socialidade desse povo indígena. Entretanto, apesar de destacar este caráter de coesão social da troca entre os Kulina, Altmann, ao expor de maneira mais detalhada como ocorre o *manaco*, reflete também sobre a reciprocidade negativa que ele pode adquirir entre esse grupo, provocando igualmente rompimentos sociais. Assim, a autora afirma que, além de bens, gentilezas, refeições, ritos, pessoas, danças, os Kulina trocam também vinganças (Altmann, 1994, p. 56):

Os Kulina usam a mesma palavra *manaco* para designar “vingança de morte”. A vingança de sangue pode envolver uma série de gerações entre subgrupos inimigos. O medo de vingança cria um clima de pânico e tensão constante por longos períodos, levando a uma desorganização interna do grupo, de sua vida social e econômica, que pode levar a períodos de fome.

A manutenção e a suspensão da vida inserem-se no sistema de *manaco*, em sua forma negativa. A morte, para os Kulina, não importa o seu motivo real – doença, acidente ou outro qualquer – sempre é provocada por *dori* e sempre tem um responsável (Altmann, 1994, p. 81).

Nesse caso, algo que foi tomado sem consentimento – a vida de um parente – deve ser vingada também com a morte daquele que a ocasionou. Altmann observou, em sua pesquisa, que um claro critério que norteia a acusação do assassino é a de que o pajé (*zophinehe*) acusado deve ser de outro subgrupo, geralmente de um subgrupo inimigo ou pelo menos não aliado, entrando em jogo critérios de parentesco e localidade (Altmann, 1994, p. 80). Tal antropóloga esteve entre os Madiha na década de 80 e, em vários momentos, reporta-nos relatos em que as menções aos subgrupos eram realizadas em intensidade que não notei

durante minha pesquisa. O que se observa, hoje em dia, é que tais acusações e suspeitas recaem normalmente sobre pajés de outras aldeias, não havendo uma menção direta ao subgrupo. Assim, o pajé Zozé, que residia com sua família na aldeia Santo Antônio, próxima à Maronawa não apenas fisicamente, pois seu pessoal visitava com frequência a casa do *tamine* Waki de Maronawa – e vice-versa, quando lhe perguntei sobre a morte recente de um filho seu, disse-me que não sabia o que tinha sido não, mas que ele havia passado por Maronawa pouco antes de ficar doente. Dessa forma, ele claramente indicava que a origem da doença que matou seu filho estava em Maronawa, apesar de não ter apontado nomes específicos. O que importa destacar neste momento, e que já foi mencionado anteriormente no capítulo 3, é o fato de que os Madiha não conferem à troca apenas um aspecto positivo referente à transação de bens e favores, mas igualmente a reciprocidade negativa em que mortes ou agressões são retribuídas. Altmann salientou também este ponto, afirmando que a vingança igualmente pertence ao universo do *manakô*; entretanto a autora destacou mais o aspecto da coesão social conferida pelo *manakô*, que ela interpretou como sendo uma instituição. Assim, em sua análise, a autora considerou valiosa a noção de “fato social total” de Mauss, considerando que o *manakô* permeia toda a vida social madiha conferindo a ela unicidade e coesão:

A organização social do povo Kulina baseia-se na reciprocidade, na forma do *manaco*, que possui um caráter integrador e configurador do seu modo de ser (...). O *manaco* como instituição básica garantiu a sua diferenciação (singularidade), enquanto povo, em relação aos processos e investidas da sociedade dominante em seu território. A reciprocidade, na especificidade Kulina do *manaco*, constituiu o elemento de resistência mais constante (por um período maior) e de reforço na luta pela sobrevivência física e cultural na história recente deste povo. Apesar de disperso e fragmentado para resistir e/ou sobreviver, o povo Kulina reafirmou aquilo que era central na sua organização social: o *manaco*. Na cultura Kulina, a ligação entre os aspectos sócio-político-econômico e simbólico se dá através do sistema de *manaco* (Altmann, 1994, p. 166).

Altmann, portanto, abordou o *manakô* como uma instituição centralizadora e fundamental na resistência dos Kulina enquanto um grupo social diferenciado, frente às investidas desintegradoras dos colonizadores não índios de seu território. Em outras palavras, foi porque os Kulina mantiveram seu sistema de reciprocidade que lograram manter relativo afastamento dos *Karia*. A autora buscava

compreender de que maneira foi possível aos Kulina manterem tal distanciamento em um momento de intensa investida dos não índios sobre seu território.

Nesse contexto, acredito que seja importante esclarecer que os Madiha não se referem ao *manakô* como um tipo de sistema específico, uma instituição ou tampouco como um evento (ritual), como fazem alguns outros povos indígenas com relação a sistemas ou circunstâncias de troca. Os Tapayúna (família linguística jê), por exemplo, que habitam o estado do Mato Grosso, realizam um evento ou momento específico dedicado à troca, praticado também por outros povos indígenas habitantes da área indígena do Xingu em formatos que apresentam alguns variações. Trata-se do “*moytara*”, especialmente dedicado à troca de bens (artesanais ou industrializados) envolvendo principalmente as mulheres, no caso tapayúna, e eventualmente incluindo também não índios (Daniela Lima, comunicação pessoal; Alcantara Neto, 2016, p. 20). Outro caso ainda é o dos Ashaninka (família linguística aruak), que, assim como os Madiha, residem no estado brasileiro do Acre e no Peru. Conforme nos reporta José Pimenta, o sistema tradicional de trocas dos Ahaninka é chamado *ayompari*, na língua nativa – apesar de a origem do termo ser alógena (espanhol/quéchuá). O termo *ayompari* pode ser traduzido por “amigo”, “parceiro de troca” e pode ser usado para referir-se a outros ashaninka membros de um mesmo “território político” (composto de uma ou mais famílias extensas) ou de uma comunidade em que não haja laços efetivos de parentesco, mas na qual existam “amigos” em potencial (Pimenta, 2009, p. 102, 110-111). O *ayompari*, em seu formato tradicional, é altamente ritualizado, acontecendo como uma expedição de troca, que ocorre na época da seca. Nele são trocados objetos da cultura tradicional e bens industrializados e a retribuição da dádiva, acontece normalmente um ano ou dois anos após a realização de determinado *ayompari*. O número dos parceiros de troca que determinada pessoa tem deve ser limitado pois um número grande deles tornaria difícil o cumprimento da reciprocidade (Pimenta, 2009, p. 111-112, 122). Killick, por sua vez, também destaca o caráter diferencial das relações de troca *ayompari* em comparação com as trocas que são realizadas cotidianamente pelos Ashéninka¹:

Essencialmente, a relação *ayompari* é centrada na reciprocidade postergada e está associada a ideias de confiança e lealdade. É uma relação que enfatiza as dívidas que existem entre indivíduos e as usa como um meio de fortalecer e prolongar o vínculo entre eles. Nas

¹ Os Ashéninka fazem parte do grupo étnico maior conhecido pelo nome Ashaninka ou Campa (cf. Killick, 2008, p. 304).

situações cotidianas, os Ashéninka são conhecidos pela generosa hospitalidade, além disso, como Hvalkof e Veber observaram, essa hospitalidade não está baseada em ideias de reciprocidade, mas sim sobre a ideia de que os itens do dia-a-dia e, mais fundamentalmente, a comida e a bebida, devem ser ofertadas unilateralmente a todos os visitantes. Como eu argumentei em outro lugar, essa obrigação de dar é paralela a uma ênfase cultural em não confiar nos outros, de modo que as pessoas ashéninka podem ser vistas esforçando-se para evitar situações em que tal entrega ou recebimento sejam necessários, e, de fato, isso parece, em parte, estar na base de seu desejo de viverem separados. A relação *ayompari* para os Ashéninka está, assim, em contraste com as relações cotidianas e é (...) com base em ideias particulares sobre o vínculo e obrigações sociais que a troca postergada e recíproca de bens se coloca entre os dois indivíduos envolvidos. Ela também contrasta com a reciprocidade imediata das transações econômicas cotidianas, como são realizadas em lojas e mercados locais (Killick, 2008, p. 312-313; tradução minha).

Como vemos delineado pelos autores, o *ayompari* se refere, portanto, a um evento e a um tipo relação específico que difere de uma situação cotidiana de troca. Há, além disso, uma elaboração do próprio grupo ashaninka quanto ao aspecto diferencial desse evento e do relacionamento com os parceiros de troca *ayompari*. Killick destaca que a reciprocidade postergada é uma característica marcante nesse tipo de evento/relação, que enfatiza a importância da confiança e o estabelecimento de laços duradouros de troca.

“O” *manakô* kulina trata-se de uma ação mais comum/cotidiana de troca ou de uma referência a esse tipo de relação de reciprocidade. Não indica, como no caso do *moytara* ou *ayompari*, um evento ou ritual específico. O linguista Dienst define o termo “*manakô*” como um substantivo que denota um bem, serviço ou qualquer outra vantagem recebida em troca de algo fornecido anteriormente pelo destinatário desse bem, serviço ou vantagem. Ou também “*manakô*” pode se tratar de uma posposição² com o significado “em troca de” (Dienst, 2014, p. 179). Assim, por exemplo, a frase “*tiaza poo, ahói manakô*” tem a seguinte tradução: “[aqui está] macaxeira para você, em troca de arroz”.

Cerqueira (2015), apesar de ter notado a enorme difusão entre os Kulina da percepção das relações sociais por meio da troca - posta em evidencia por esse povo indígena, não considera que é possível tratar o *manakô* como um sistema ou

² Partícula que segue o nome, o pronome ou outra unidade por ele regida (Ferreira, 2004).

instituição. De acordo com este antropólogo, o *manakô* não é exatamente uma instituição, sendo simplesmente uma categoria que designa o modo básico de relação que é a troca, tratando-se “apenas de uma palavra que pode ser definida de diferentes modos, de acordo com a relação que ela configura” (Cerqueira, 2015, p. 312). Assim, ainda que notando a importância de se refletir sobre a troca na compreensão de diversos aspectos da vida social kulina, Cerqueira entende que pensá-la como uma instituição limita a diversidade pelo qual o *manakô* se apresenta nos diferentes tipos de relação. Cerqueira (2015) nos ofereceu, por sua vez, uma análise das trocas efetuadas entre os kulina e os espíritos no contexto do xamanismo.

Minha proposta na presente tese é menos a de encarar a troca como um sistema ou instituição, mas a de analisar princípios que a orientam e, ao mesmo tempo, expor algumas formas pela qual se apresenta. Entretanto, discordo da posição de que *manakô* refere-se apenas de uma palavra que pode ser definida de diferentes modos. Entendo que existam características mais gerais no modo pelo qual os Madiha compreendem a atividade da troca, as quais são importantes para a reflexão antropológica a respeito da socialidade desse povo indígena. Maizza (2012) observou que, entre os Jarawara, povo indígena também pertencente à família linguística arawá, há uma especificidade na troca, a qual se aproxima do caso kulina. Como poderemos notar em sua descrição copiada a seguir, alguns aspectos destacados no capítulo anterior - por exemplo, a importância de se expor os termos da troca e a ênfase em uma troca mais direta – aparecem também na troca entre os Jarawara. O termo que eles usam para troca é igualmente muito semelhante ao utilizado pelos Madiha:

Entre os Jarawara, a noção de propriedade está também relacionada ao conceito de troca, ou *manakone*. Todo trabalho deve ser reconhecido e retribuído de alguma forma; o mais importante não é valor relativo das mercadorias ou das atividades, mas sim o ato de retribuir. Os Brancos que entram em contato com este povo logo percebem esta característica. Em um primeiro momento temos a impressão de que a noção de pagamento é resultado da longa presença dos missionários na região, mas quando passamos a melhor conhecer a cultura Jarawara percebemos que é justamente o contrário: os missionários tiveram que se adaptar ao sistema do *manakone* para poder trabalhar. Segue o mesmo para o antropólogo: sem troca não há pesquisa. Na verdade, no momento em que aprendi a palavra *manakone* tudo ficou mais fácil. Quando devia remunerar publicamente alguém que havia me ajudado – o que acontecia

muitas vezes com as meninas que faziam transcrições, pois elas estão sempre acompanhadas de suas famílias ou amigas – bastava dizer a palavra *manakone* ao mesmo tempo que eu dava a mercadoria. Neste momento, todos os que estavam em volta da pessoa que recebia o objeto, mesmo aqueles de outras aldeias, entendiam que se tratava de uma troca entre nós duas e não me pediam nada. No início, quando ainda não sabia a expressão *manakone*, assim que pagava alguém todos a sua volta falavam que queriam também: era muito cansativo e desgastante explicar diversas vezes que a pessoa tinha me ajudado.

Manakone significa trocar, em todos os sentidos: permutar, retribuir, pagar, remunerar e vingar. Este conceito está diretamente conectado ao ideal Jarawara de propriedade, pois tudo que pertence a uma pessoa e é utilizado ou pego por outra que exige uma retribuição. (...) Se uma pessoa colhe fruta de uma árvore que não lhe pertence, ela deve remunerar o dono, é o que relata o mito do Topoyoro: duas irmãs estavam tirando fruta em uma árvore na floresta; quando o dono da árvore chega e as vê, exige um “pagamento” (...).

Percebemos que o *manakone* está presente em diversos aspectos da vida Jarawara: desde as compras de mercadorias na cidade até atividades cotidianas na aldeia e mesmo nas relações: diversos mitos contam que quando um homem é morto fora da aldeia, seu irmão ou cunhado saem para “trocar”/“pagar” (*manakone*) a pessoa, isto é, se vingar (Maizza, 2012, p. 192-193).

Como destaca a autora, também entre os Jarawara, o termo utilizado para a troca (*manakone*) é utilizado tanto para o caso da reciprocidade positiva como negativa: ele indica uma permuta, retribuição, pagamento, remuneração ou vingança. Infelizmente, não temos uma análise mais detalhada da troca entre os Jarawara que nos permitiria uma maior comparação. Passaremos, agora, à descrição de algumas circunstâncias de troca entre os Kulina, buscando extrair das mesmas algumas diferenças de contextos, bem como características mais gerais. Certamente, seria impossível descrever todos os tipos de situações em que o *manakô* ocorre cotidianamente; assim, focalizarei determinadas ocasiões.

A troca e o “cuidado” na aldeia

Dentro do contexto das pessoas madiha que residem em uma mesma aldeia, há inúmeras situações de troca; existem aquelas que ocorrem no circuito de um mesmo “pessoal” e também outras que o extrapolam. Contudo, é possível afirmar

que as trocas cotidianas acontecem com maior intensidade entre aqueles que fazem parte de um mesmo pessoal. Como foi descrito anteriormente, um pessoal refere-se a um grupo de pessoas que tem como líderes um homem e uma mulher mais velhos, casados. Tal homem pode ser, eventualmente, considerado um *tamine* e fazem parte de seu *madiha* as suas filhas e filhos, noras e genros, netas e netos. Essa abrangência é um tanto quanto genérica, pois, há certamente uma tendência entre os Madiha de que o “pessoal” se limite antes às filhas, aos genros e netos(as), uma vez que os filhos do sexo masculino, ao se casarem, passam a compor o *madiha* (pessoal) de seus sogros. Entretanto, tal limite nem sempre está claro e é comum que eventualmente um homem adulto seja considerado do *madiha* de seu pai e também de seu sogro, na medida em que colabore com seu trabalho para um ou para outro, dependendo das circunstâncias e necessidades. Assim, por exemplo, Bodo chamou os homens de seu pessoal para colaborarem em determinado momento da construção de sua canoa. Logo pela manhã, assoprou a buzina (*héihéi*) usada pelos chefes para convocar uma reunião ou chamando pessoas a prestarem serviço coletivo em determinada atividade, como foi o caso em questão. O toque desta buzina constitui-se sempre como um pedido, um chamado, para que as pessoas “compareçam”. Para além dos genros de Bodo, seus filhos casados que residiam em Maronawa também o auxiliaram no pesado trabalho. Quando eu estava conversando com Waki, nesse mesmo dia, ele comentou comigo que o Bodo tinha chamado “seu pessoal” para trabalhar em sua canoa e perguntou se eu tinha “ouvido”. Assim, tanto Waki como Bodo incluíam no escopo do “pessoal de Bodo” também seus filhos casados do sexo masculino.

Os Madiha traduzem para o português “ouvir/escutar” o que significa na língua portuguesa “entender”. De fato, o verbo que utilizam em sua língua com o significado de “entender” é o mesmo que significa “ouvir”: *mithade*. Significativamente, o verbo “*mithade*” também indica a ação de pedir ou comprar (cf. Monserrat; Silva, 1984, p. 40). A ligação entre esses significados me parece muito elucidativa para o entendimento do ato de pedir o que se quer entre os Madiha. Assim, poderíamos afirmar que, no mundo kulina, aquele que entende, pede. Como afirmado no capítulo anterior, saber pedir é algo fundamental para se viver entre os Madiha, em outras palavras, na medida em que se entende mais as regras sociais nesse contexto indígena, passa-se a pedir adequadamente o que é de sua necessidade. A esse respeito, Altmann, de modo esclarecedor, escreveu que, apesar do fato de que os Madiha traduzam para o português regional a palavra *mithade* também pelo termo “comprar”, o que esta palavra realmente significa é

“buscar”, “tomar”, “reivindicar o que lhe é de direito” de acordo com o princípio da reciprocidade (Altmann, 1994, p. 58).

No contexto de um mesmo pessoal, há uma troca intensa entre mãe e filhas casadas e também entre irmãs casadas. No dia-a-dia é possível se perder ao observar o enorme vai-e-vem de comida cru ou cozida, de brasa para alimentar o fogo ou ainda de produtos industrializados como, por exemplo, miçangas. Por outro lado, no polo masculino, os genros auxiliam seu sogro no trabalho que este os requisita a fazer, como foi o caso da canoa de Bodo, e compartilham da carne de caça e do peixe que excede ao necessário para a alimentação de sua própria família nuclear. É raro observarmos um homem mais velho caçando, apesar de que eventualmente pesque. Por sua vez, o casal mais velho geralmente conta com o dinheiro da aposentadoria, o que lhes permite adquirir alguns itens mais caros na cidade, como a gasolina em maior quantidade. A gasolina é de propriedade do homem, e o sogro dá gasolina a seus genros quando requisitado, sobretudo nas circunstâncias em que a solicitam para desenvolver algum trabalho alimentar, como por exemplo, ir pescar no lago mais distante, mas com peixes maiores. A gasolina, neste caso, é dada em troca do alimento que será partilhado com a casa do sogro no retorno da pescaria. A mulher adulta e casada é a responsável por limpar e fazer a partilha da carne de caça ou do peixe – com seu marido e filho em primeiro lugar, e posteriormente, com a casa de sua mãe e/ou irmãs, e ainda de outras pessoas fora de seu pessoal, a depender da disponibilidade do alimento, e na medida em que esteja retribuindo algo ofertado a ela anteriormente ou dando *bani* (“mistura/carne comestível”) em troca de alimento que futuramente irá receber.

No que se refere à troca entre o casal, diariamente, o homem é responsável por pescar ou caçar, ao passo em que a mulher cozinha, distribui o alimento, pega água no igarapé ou cacimba, lava roupas. O cuidado dos filhos pequenos (*ehedeni*) passa a ser mais compartilhado entre o casal na medida em que a criança deixa de ser amamentada pela mãe; antes disso, ele é quase que inteiramente assumido pela mulher, que carrega seu(a) filho(a) na tipoia em todas as atividades que realiza fora de sua casa. A pesca é mais corriqueira entre os Madiha com os quais convivi, por sua facilidade, mas a caça é também muito praticada, tanto individual como coletivamente. A carne de caça é, sem dúvidas, mais apreciada. Assim, ser um bom caçador é algo muito valorizado, que confere prestígio ao homem que desempenha com maior desenvoltura tal atividade. Os Kulina caçam principalmente com espingarda, mas em sua ausência ou na falta de munição, fazem uso do arco e flecha. Os meninos kulina possuem pequenos arcos e flechas com os quais treinam

desde pequenos a utilizarem tal armamento. Em minha experiência de campo, nunca observei mulheres caçando, embora haja registros de que esta atividade seja praticada eventualmente por mulheres kulina. Lorrain (1994, p. 176), em sua pesquisa, observou que algumas mulheres kulina caçavam excepcionalmente, mas apenas pequenos animais; para isso, usavam cachorros e terçado, nunca espingardas. Algo semelhante se pode dizer quanto à pesca, pois as mulheres pouco pescam e, quando o fazem, utilizam-se apenas de cestos, linhas e anzóis (como fazem também as crianças e as moças solteiras). Por sua vez, a pesca com o veneno timbó é praticada entre os Kulina e envolve tanto homens como mulheres (Lorrain, 1994, p. 185), mas não ocorreu em meu período de campo.

Com menor regularidade que diariamente, os homens realizam consertos eventualmente necessários em suas ferramentas de trabalho, como, por exemplo, em sua malhadeira, e limpam os caminhos que conduzem aos roçados e/ou aos locais preparados nos pequenos igarapés para o banho, a coleta de água e a lavagem de roupas e panelas. As mulheres são responsáveis por ajeitarem as tábuas desse local de banho (*rapide*) quando elas são deslocadas pela água. São também elas que fazem coleta de alimentos do roçado e carregam-nos até a aldeia em seus *shapotô* - cesto feito de palha que se carrega com uma alça sustentada pela cabeça/testa. A abertura de um novo roçado, por sua vez, é uma atividade realizada pelo homem (Lorrain, 1994, p. 203), bem como a limpeza/capina de um roçado já existente. O plantio é realizado tanto pelo homem como pela mulher, esta última atuando principalmente no replantio da mandioca; e a propriedade do roçado é também referenciada a ambos, tanto à esposa quanto ao marido.

A distribuição do alimento é algo feito com muito cuidado pela mulher adulta a qual deve primeiro garantir o alimento para si, seu esposo e filhos e, posteriormente, ofertá-lo a um círculo maior de relações e pagamentos. As trocas que se restringem ao escopo do pessoal são mais automáticas do que aquelas que abrangem um circuito maior de relações. As restritas à família nuclear são mais ainda. Assim, ao passo em que os homens caçam e as mulheres cozinham o alimento caçado, por exemplo, esse tipo de transação não é verbalizado rotineiramente. Ela fica mais clara quando uma das partes deixa de cumprir com sua responsabilidade no acordo implícito. Certo dia, por exemplo, eu estava com determinado grupo de pessoas na casa de Zomô e Sikimã, pois fui convidada por sua filha *zowató* para experimentar a caiçuma que ela havia preparado juntamente com suas primas. Lá estavam também alguns homens casados desacompanhados de suas esposas e um desses homens estava muito bêbado. Passado um tempo, sua

esposa chegou muito brava nessa casa mandando que ele fosse pescar, pois ela estava com fome e já havia cozido a mandioca. Assim, ela deixou claro que já havia feito a parte dela (coletado e cozido a mandioca) e ele não havia cumprido com a sua, que era a trazer *bani* para casa. Portanto, quando algo foge de sua rotina, costuma ser mais explicitado. Para citar um exemplo, principalmente durante o tempo em que morei na casa da Mariha, muitas vezes fui me banhar com ela no igarapé de seu pessoal. O local do igarapé onde se toma banho é sempre referenciado como sendo de propriedade do conjunto de mulheres de determinado *madiha* (“pessoal”). Assim, por exemplo, o local de banho (*rapide*) de Mariha no igarapé (*bihini*) era mais adequadamente mencionado como sendo o *rapide* de sua mãe, mas também se podia dizer que ele era o igarapé de todas suas outras irmãs casadas. Como eu tinha poucas roupas para lavar, sempre me oferecia para lavar também roupas da pessoa que tinha me acompanhado até o banho. Era o pagamento que eu fazia pela companhia e pelo uso do igarapé. Um dia a Mariha me deu roupas de seu marido para que eu lavasse e me disse que, quando eu voltasse para sua casa, era para dizer ao seu marido que eu tinha lavado suas roupas em troca do peixe que ele pescou para me alimentar. Tratava-se também de uma forma de eu ir compreendendo que tudo que é ofertado deve ter seu pagamento.

Quando um homem traz para casa um peixe ou uma carne de caça em tamanho e/ou quantidade maior do que aqueles necessários para alimentar sua própria família, haverá certamente a troca alimentar para além dos limites de sua casa. Os Madiha praticamente não conservam comida, com a exceção da carne ou peixe que salgam de um dia para o outro; e também não deixam “restos”, tudo é consumido, no limite pelos cachorros, galinhas, patos e gatos que ficam sempre rodeando a casa na hora da refeição. Para esses animais, não há uma comida destinada: ou eles pegam as migalhas que caem e as partes do alimento não consumidas pelos humanos (basicamente, o osso), ou eles tentam roubar comida quando não está sendo devidamente cuidada. A possibilidade do roubo de alimento por esses animais existe já que eles são criados soltos. Há animais que são criados presos pelos madiha, estes estão mais próximos da nossa concepção de animal de estimação: são macacos, tartarugas, pombas (compradas do marreteiro). Esses sim são alimentados por seus donos, mesmo porque não teriam a possibilidade de ir atrás de sua própria comida. Os cães de caça, por sua vez, recebem carne proveniente da caça em que participaram, pois uma vez que contribuíram/participaram do trabalho, tem direito à retribuição. Entre os Madiha, todos aqueles que participam de determinado trabalho, tem direito a participar de

seus frutos, ainda que não tenham contribuído diretamente com a extração ou captura de determinado item. Assim, por exemplo, todas as vezes em que acompanhei as mulheres ao roçado, ainda que não tivesse retirado efetivamente o alimento, eu ajudava a carregar, dentro de minhas possibilidades, e ao final recebia a minha parte. Geralmente, o que eu carregava era meu. Seguindo este mesmo modo de partilha e destinação do alimento coletado, Cerqueira (2015, p. 67) narrou a forma como ocorreu a divisão dos peixes em uma pesca coletiva na qual estava presente. Ao final da pescaria, estando o que foi pescado no fundo da canoa, os homens que estavam presentes simplesmente recolheram os peixes que conseguiram de acordo com a sua rapidez em agarrar o que queria e o tamanho de seu cesto. Assim, todos os homens que foram ao lago na pescaria, fossem casados ou solteiros, tendo pescado ou então dormido à beira lago, puderam participar da partilha do produto do trabalho coletivo³. A participação em determinada atividade é, então, compreendida pelos Madiha como um ato que coloca a pessoa na posição de direito dos resultados de determinado trabalho, independentemente da forma pela qual esta participação tenha ocorrido. Na década de 1980, época em que a Terra Indígena Alto Rio Purus ainda não havia sido demarcada e que as relações de trabalho entre os Kulina e os não índios eram mais intensas, existiram muitos problemas no que toca ao entendimento do que deve ou não ser compartilhado como fruto de um trabalho coletivo. De acordo com Altmann (1994, p. 63), os Kulina se sentiam no direito de participar do fruto de seu trabalho, mesmo se esse tivesse sido remunerado no período em que fora executado. Tal fato criava atritos com os seringalistas e fazendeiros os quais entendiam a retirada extra de produtos de seus roçados pelos Kulina como um “roubo” e não como “relações de reciprocidade”.

Há ainda outro sentido em que “estar presente” coloca determinada pessoa na posição de fácil acesso a recursos alimentares, mas não necessariamente indica um direito a eles. Trata-se da circunstância, por exemplo, em que uma mulher casada (da mesma aldeia) esteja na casa de outra quando chega o animal caçado. O fato de que esta pessoa externa tenha visto a caça pode provocar-lhe o desejo de também se alimentar desse animal. Há uma grande chance de tal pessoa solicitar à esposa do caçador que também lhe dê parte do alimento e, muitas vezes, essa solicitação não é feita verbalmente, mas a mulher externa permanece no local

³ Esse modo de partilhar agarrando rapidamente o que se quer e o que se conseguir faz parte também do ritual *Doshe'e* que será descrito no próximo capítulo.

olhando a divisão do alimento até que, por fim, ela acaba recebendo também uma parte, geralmente pequena e dada a contragosto.

É muito difícil aos Madiha recusar algo que lhe é pedido se este algo está à vista daquele que o solicita. A negação nesses casos pode provocar a ira na pessoa solicitante e, assim, aquele que não deu quando lhe era possível corre o risco de ser enfeitado, como comentamos anteriormente. Uma alternativa muito utilizada pelos Madiha para enfrentarem esse tipo de problema é, na medida do possível, esconder da vista alheia aquilo que não se deseja partilhar com determinada pessoa. Relatarei a seguir três diferentes circunstâncias em que coisas foram escondidas para não serem partilhadas. Mas destaco que poderia descrever aqui inúmeras situações deste tipo, tendo em vista a recorrência e importância que os Madiha fornecem para a atitude de esconder. Como busquei demonstrar no capítulo anterior, pedir é uma atividade que esse povo indígena considera fundamental, sendo assim, se não há muitos limites/constrangimentos no ato de pedir – das mais diversas formas: com o olhar, mandando os filhos pedirem etc., tal limitação deve ser colocada em outro lugar. Esconder ou disfarçar é uma maneira muito utilizada para reduzir a intensidade da troca, preservando recursos para si ou ainda para trocar com quem se deseja e não com o primeiro que “vê”. Digo “trocar” porque quem pede e recebe o recurso sempre procurará uma forma de retribuir, ainda que esta não seja a mais desejada para quem primeiramente ofereceu.

Uma dessas circunstâncias de “esconder” foi uma em que o marido de Mariha havia caçado uma paca bem gorda e grande, a qual, quando chegou com o caçador, aparentemente não foi notada pelo olhar de outras pessoas da aldeia. Era um domingo em que muitas pessoas da aldeia estavam envolvidas com o futebol que acontecia lá – ou jogando ou assistindo. Aos domingos, era muito recorrente que acontecessem jogos de futebol em Maronawa ou então em outras aldeias madiha vizinhas. Vieram para o jogo, parentes de Minari, esposo de Mariha e a paca foi oferecida a eles, além de ter alimentado ao casal anfitrião, seus dois filhos pequenos e a mim. Entretanto, Mariha não ofereceu toda a paca. Quando entrei no quarto, notei uma bacia com pedaços de paca os quais ela quis certamente esconder dos olhares alheios, ainda mais considerando a grande quantidade de visitantes presentes na aldeia. À noite, quando a aldeia já estava calma novamente e os jogadores e suas famílias tinham ido embora, Mariha cozinhou a paca que restava.

Em outra circunstância Moui, filha pequena de Sebe (cunhada de Mariha), foi até minha casa me pedir da banana que eu tinha em boa quantidade. Dei a ela uma banana e, como eu comia um mamão, mesmo sem que ela o pedisse, ofertei-lhe um pedaço, já que era grande. Moui ficou muito feliz com minha oferta, tomou a parte do mamão e começou a comer. Algumas pessoas passaram pela minha casa nesse momento e o que Moui fazia era se abaixar, escondendo-se para que ninguém desejasse também parte de seu pedaço de mamão. Por fim, uma orientação que era comum o *tamine* Waki me dar era a de que, quando eu levasse algo a ele que ele havia me solicitado, era pra eu esconder bem este item em minha mochila, porque, segundo ele dizia, se outro madiha visse iria querer para si.

Os Madiha usam o verbo “*kide*”, o qual traduzem para o português “espionar”, para a atividade comum tanto de ir ver o que está acontecendo em determinado lugar (dentro da própria aldeia ou fora dela também), como para observar a existência de recursos e alimentos dos quais podem também ter parte para si. Assim, por exemplo, quando uma família chega da cidade com mercadorias – principalmente bolacha, café, sal, açúcar, farinha - que conseguiram comprar com o dinheiro do Bolsa Família, da aposentadoria, do salário de professor, de auxiliar na escola, de cozinheira da escola, ou então do salário de Agente Indígena de Saúde (AIS), aqueles de seu círculo próximo de parentesco, relacionado ao “pessoal” vai “espionar” o que essa família trouxe da cidade. Num desses dias, eu estava com os Waki e seu genro Aroki chegou com sua família de uma viagem que havia realizado a Santa Rosa do Purus. Waki então comentou comigo que seu genro e sua filha tinham chegado de viagem e se eu não queria ir lá com ele para “espionar”; aceitei o convite. Quando chegamos lá, a família de Aroki apressava-se em guardar a maioria das mercadorias que trouxera no quarto, mas isso não quer dizer que se esquivava de dar a quem era devido. Assim, Waki recebeu um pacote de bolacha e outro de açúcar. Logo que pegou o que era seu, foi para sua casa guardar suas *tozepetahi*.

Como mencionei acima, as principais fontes de dinheiro (reais) entre os Madiha com os quais convivi advém de programas do Governo Federal ou de salários e aposentadorias. Soube por não índios que, em Santa Rosa, eles vendem também algum peixe ou carne de caça, mas que isso não é tão comum; eu, por exemplo, não cheguei a presenciar uma dessas vendas. A distância de um dia entre Maronawa e Santa Rosa torna mais dificultoso este tipo de transação. Quando estão em Santa Rosa, os Madiha acampam na margem do Purus logo em frente à cidade (ver foto 14), pescam no rio e caçam na mata que fica logo atrás desde local de acampamento. Entretanto, essa pesca e caça é mais para o sustento da família

no período em que está na cidade. Logo que acabam a macaxeira e a banana que levaram em suas canoas, os Madiha têm que voltar a Maronawa para não passarem fome. Muitas vezes, voltam para casa sem terem conseguido sacar o dinheiro que tinham direito de receber, pois não há bancos em Santa Rosa do Purus e a lotérica – local onde toda a população do município saca seu dinheiro – tem um limite de saque diário por pessoa, que não parece ser muito bem respeitado por todos. Há sempre uma fila enorme na porta da caixa e, muitas vezes, ao meio do dia, os funcionários dizem que acabou o dinheiro, pedindo para os interessados voltarem no dia seguinte. Tal situação, com razão, revolta os Madiha, os quais reclamam de passar fome em Santa Rosa e dizem preferir ir para Manoel Urbano onde tem mais dinheiro e mercadorias. Entretanto, a viagem para Manoel Urbano é mais demorada e exige planejamentos e recursos maiores. Muitas vezes, para não passarem fome, os Madiha recorrem aos patrões da cidade que hoje são os donos de mercados e mercearias. Nesses lugares, e a partir de uma relação patrão-cliente já estabelecida, os Madiha pegam as mercadorias que desejam “no fiado” – ou seja, o patrão vende-as a crédito – e pagam posteriormente quando tiverem dinheiro. Esse sistema atual de dívida com os patrões da cidade segue a linha do antigo sistema dos barracões da época da borracha, havendo igualmente acusações de que, nesse tipo de transação os patrões “aumentam” demasiadamente o preço de seus produtos para a compra a crédito⁴. Apesar de os Madiha terem trocado muito artesanato comigo, foram poucas as vezes que me pediam dinheiro em troca, pois na aldeia não se necessita do dinheiro (usado apenas para apostas em jogos de futebol) como na cidade e, além disso, em São Paulo, eu poderia adquirir os produtos desejados a um preço menor do que conseguiriam comprar em Santa Rosa ou Manoel Urbano⁵. Por fim, os patos e galinhas criados na aldeia não eram levados à cidade para venda, mas trocados com marreteiros (comerciantes de barco) pelas mercadorias que este tinha disponível em seu barco. Nem sempre as mercadorias que ele tinha disponível interessavam aos Madiha e, do outro lado, nem sempre o comerciante tinha

⁴ Florido apresenta-nos situação semelhante entre os Deni do rio Cuniuá (AM) - cf. Florido, 2013, p. 282.

⁵ Os Madiha me perguntavam muito sobre o preço das coisas “em minha cidade” (Agudos-SP). Ficavam surpresos e com muita vontade de conhecê-la quando entendiam a enorme diferença de valor que exista entre os produtos dela ou de São Paulo (capital) e os que encontravam nas cidades próximas à TI Alto Rio Purus. Os artesanatos que produzem, por sua vez, não tem valor comercial nas cidades próximas. Logo no começo de minha segunda viagem à Maronawa, fui perguntada por eles se eu tinha interesse em trocar o artesanato que eles poderiam fazer por mercadorias minhas. Como eu respondi afirmativamente a tal pergunta, eles passaram a produzir artesanato em Maronawa ou em aldeias madiha próximas.

interesse nas galinhas ou patos, por considerá-los muito magros. Por meio dessas trocas, os Madiha geralmente adquiriam roupas, açúcar, bolacha e leite em pó.

Após esta pausa para descrever as formas pelas quais os madiha conseguem as mercadorias de seu desejo, gostaria de voltar ao termo *kide* para concluir que um de seus usos refere-se a uma checagem dos itens passíveis de distribuição e de serem apropriados (no sentido de tomar posse). Algumas vezes, por exemplo, é ouvida a informação de que, em determinada aldeia, há alguns itens alimentares em abundância. Assim, trata-se logo de ir “espionar” se é mesmo verdade a notícia. Entretanto, não são todos que vão espionar em qualquer lugar, é necessário que haja determinados vínculos de parentesco, como no exemplo que abordarei a seguir do “*mahonana pashade*” – passeio para “chupar cana-de-açúcar” em que a família de Mariha foi passear na casa de seus sogros em outra aldeia, pois estes últimos disseram que, por lá, tinha cana boa para se colher.

A distribuição depende, nesse sentido, tanto das relações de proximidade social como da relativa abundância de determinado bem. Depende igualmente, da existência de uma dívida a ser retribuída ou de uma doação vinculada a uma contraprestação que, quanto antes ocorrer, melhor. Por sua vez, quando não se há muito, deve-se evitar a exposição do que se tem, preservando o alimento para sua família nuclear e possíveis retaliações pelo desejo não satisfeito de outrem. Certo dia, por exemplo, Minari, esposo de Mariha, foi pescar e voltou com um peixe *narima* (piranambu) relativamente grande. A Mariha limpou o peixe e distribuiu primeiramente entre nós: o Minari ficou com um pedaço, a Mariha e os seus dois filhos com vários e eu fiquei com um pedaço também. A Mariha separou uma parte, a do rabo, e pediu para sua filha Ribu (aproximadamente 5 anos) levá-lo para sua avó, a mãe de Mariha. Pahaha, esposa do pajé Aki, havia passado grande parte da manhã assistindo filme na televisão de um dos Madiha que estava temporariamente na escola. Em Maronawa, assim como em todas as aldeias do Alto Purus de que tenho conhecimento, não há energia elétrica. Algumas vezes, os Madiha ligam alguns geradores para alimentar equipamentos elétricos. Entretanto, não é tão comum ter gasolina disponível para alimentá-los com frequência ou por muito tempo. Assim, esses equipamentos são ligados ocasionalmente e em locais onde caiba bastante gente, como a escola ou os terreiros dos *tamine*, já que muitas pessoas terão interesse em ver. Em minha terceira viagem à aldeia, liguei um conversor de energia que possibilitou aproveitar a energia acumulada na placa solar que alimentava o orelhão. Dessa forma, os Madiha puxaram um fio deste conversor para a escola e lá puderam assistir alguns dvd's que os jovens

compraram na cidade com uma frequência maior. Eu, sendo a dona do aparelho, fiquei responsável por gerenciar seu uso.

Bom, mas o fato era de que Pahaha ficou assistindo o vídeo por bastante tempo com seus filhos e não parou para cozinhar; portanto, deveriam estar com fome. Como a casa de Mariha fica ao lado da escola, Pahaha ou algum de seus dois filhos viu Minari chegando com o peixe e, então, demandou a um de seus filhos para que fosse até a casa de Mariha pedir-lhe um pouco de seu peixe que já estava cozido. Pahaha não faz parte do pessoal de Mariha. Entretanto, há alguns dias, Aki, esposo de Pahaha, vinha ajudando o pajé Bodo (pai de Mariha) na cura de seu filho casado Mainô (irmão de Mariha). Desde que iniciara o tratamento de Mainô, Aki e sua família passaram a frequentar a casa de Mariha e de Bodo, algo que antes acontecia apenas esporadicamente. E, mesmo assim, não tinha observado nenhuma troca realizada entre ambas as casas. Entendi que o alimento que Pahaha solicitava para si era uma forma de pedir retribuição ao trabalho que seu marido vinha prestando ao irmão de Mariha, mesmo porque, dispondo seu marido para o trabalho de cura, Pahaha teria menos chance de ter uma alimentação melhor, uma vez que Aki teria menos tempo e energia para se dispor a caçar e pescar. Cerqueira relatou transação semelhante ocorrida entre o pajé Domingos - também de Maronawa, mas que estava na aldeia Apuí fazendo sua canoa - e Sakire, avô de uma menina que estava muito doente. Segundo o antropólogo, Domingo teria feito um acordo com Sakire: o último “garante a manutenção de sua família e o acolhe em sua casa e ele [Domingos] permanece na aldeia curando sua neta até que ela fique boa” (Cerqueira, 2015, p. 170).

Mariha reclamou baixinho para seu esposo que o pote que a filha de Pahaha tinha trazido para ela colocar comida estava sujo de *shinã* (rapé), lavou o prato sujo e colocou nele um pedaço de macaxeira e um pequeno pedaço de peixe. Nesse mesmo momento, a filha de Mariha voltou da casa de sua avó dizendo que ela havia pedido mais peixe e foi então que Mariha reclamou: irritada, ela disse a sua filha “*ohari*” (“um”), porque era apenas um peixe que Minari tinha pescado. Embora ainda tivesse vários outros pedaços de peixe, ela pediu a seu filho mais novo ir falar para a avó que o peixe tinha acabado, que eles tinham comido tudo. Seu filho gritou da própria varanda/sala de sua casa, pois a casa de Mariha fica ao lado da casa de seus pais: “*hikai!*” (“acabou”). Depois a Ribu, filha de Mariha, gritou o mesmo para sua avó. Enquanto isso, Mariha falava bem alto para sua mãe também que “*hikai*”. Quando a Mariha acabou de comer, sobrou ainda peixe que ela reservou em sua panela para que ela e sua família pudessem comer à noite.

Assim, Mariha, ao dizer para sua mãe que havia acabado o peixe, desempenhava uma atitude polida de negar um pedido realizado por ela. Se o peixe realmente ainda existia, Mariha tinha que primeiramente se preocupar em alimentar sua família e gerenciar de forma adequada a distribuição do alimento. Assim, deu um pedaço para sua mãe e outro para a esposa do pajé que tratava seu irmão, mas não podia fazer mais do que isso, uma vez que sua primeira obrigação, como dona do alimento, é distribuí-lo adequadamente. O peixe que Minari pescou era grande, mas apenas um, como Mariha fez questão de destacar. Mariha, portanto, não desejava parecer sovina (*akho*) frente ao pedido de sua mãe, assim, para evitar descontentamentos, disse-lhe que não existia mais o peixe e, à noite, comeu-o discretamente com sua família. Altmann (1994, p. 57) observou que os Kulina escondem os alimentos para não passarem fome quando “épocas críticas se prolongam e a execução da regra de distribuição se torna difícil”. Nesses períodos, comem em lugares discretos e longe dos olhares dos outros, apesar de envergonhadamente. “Na fartura, se expõe, se convida, se oferece. Na carência, se esconde, se evita, mas com constrangimento” (Altmann, 1994, p. 57). Em meu campo, não passamos por uma época em que o alimento se escasseou, entretanto notei que este mesmo tipo de comportamento é adotado para preservar uma adequada distribuição dos recursos e o problema da consequência da insatisfação dos desejos de outrem, como aconteceu no caso de Mariha nas relações de troca que estabeleceu com sua mãe e Pahaha.

No capítulo anterior, realizei a observação de que, para se pensar a questão da generosidade entre os Madiha, faz-se importante considerar a noção de distribuição. A análise do gerenciamento alimentar desempenhado por Mariha aponta para a perspectiva de que ser sovina (*akho*) ou ser generoso (*akhora*) está relacionado com a disponibilidade do recurso e com sua correta distribuição. Mariha soube trocar, cumprindo com suas responsabilidades familiares e enquanto dona de determinado recurso. Não foi sovina, tampouco generosa, pois o que tinha não lhe permitia uma distribuição em grande escala. Entretanto, esses aspectos aqui não estão relacionados, à oposição entre, por um lado, o ato aparentemente “gratuito e sem retribuição” (Bourdieu, 1996, p. 7), a ação *generosa*, e por outro, o ato que exige explicitamente sua contrapartida, o *sovina*. Entre os Kulina, há um entendimento muito forte de que todo ato deve exigir sua retribuição e essa compreensão não precisa ser ocultada. Assim, por exemplo, um chefe de uma família extensa é o que se encontra em uma posição de maior prestígio social, mas não porque ele dá sem exigir retribuição. Ao contrário, o que ele pode ofertar só é

possível por meio do trabalho de seu pessoal, que é solicitado e coordenado pelo chefe. Conforme vai ficando mais velho, este chefe deixa de caçar – em Maronawa, por exemplo, era incomum ver Bodo, Waki ou Zoáo saindo para caçar – e passa a realizar atividades mais restritas a seu roçado e à pesca em lugares mais próximos. O seu trabalho passa a ser mais o de gerenciar as atividades de seu grupo, sobretudo as coletivas, como as que se referem à busca de alimento: caça, pesca e coleta. A casa do chefe de família é também aquela que tem uma sala/varanda maior a qual permite a reunião de um número maior de pessoas, para refeições coletivas, por exemplo. Em Maronawa, participei de encontros para tal tipo de refeição na casa de Zoáo e Waki. Na casa de Zoáo, dessas reuniões, costumavam participar a família nuclear de suas filhas casadas e de um de seus filhos casados⁶, sua filha *zowató*, e também alguns outros casais da aldeia que haviam sido convidados. Todos os casais levavam uma quantia de macaxeira ou banana e de um tipo de *bani* (“mistura/carne comestível”). Essas comidas eram dispostas no chão ao centro da sala e, quando todos haviam chegado, cada qual levando seu prato, pegavam todos juntos da comida, até que tudo se acabasse. Nesses eventos, praticava-se portanto uma troca mais generalizada em que cada qual contribuía com sua parte e todos podiam desfrutar de tipos de *bani* que também não eram comuns em sua casa, ou que haviam sido feitos de outra forma. Nessas circunstâncias, pegar peixe para comer era considerada uma má escolha, tendo em vista a possibilidade de se alimentar de tipos de carnes de caça diferentes. Os Madiha lamentavam quando me viam optar em comer peixe nesses eventos.

Na casa de Waki, por sua vez, participei de refeições coletivas resultantes do ritual *Doshe’e*, o qual será abordado no capítulo a seguir. Nesse ritual, a forma de adquirir o alimento é diferente, mas o modo de consumo coletivo do mesmo é semelhante. Tal ritual envolve um maior número de pessoas da aldeia e, em todos os casos em que observei, a refeição coletiva foi realizada na sala de Waki – o principal *tamine* de Maronawa - ou então em seu terreiro (*boroni*). Nesses casos, o chefe e sua esposa podem também contribuir com parte da refeição, mas, sua contribuição principal nesse sistema de reciprocidade é, sem dúvidas, a organização do grupo para que determinado evento aconteça, além da estrutura que podem oferecer para o mesmo. Isso porque o casal *tamine* disponibiliza sua casa ou terreiro para esses eventos, ou ainda o alimento cultivado em um roçado

⁶ Este caso representa uma exceção à uxorilocalidade, pois este filho de Zoáo, chamado Carlo (Waki), após o casamento, continuou residindo na casa de seu pai. Sua esposa, vinda de outra aldeia, foi quem passou a morar na casa dos sogros.

coletivo, que foi aberto e plantado com o trabalho conjunto realizado sob sua coordenação.

Waki, sempre afirmava que ele *cuidava* de todo o seu pessoal. Ao fazer tal afirmação, um dos importantes destaques que ele dava era para o fato de que ele organizava festas importantes para os Madiha, com especial destaque para o *Koiza*. Com as festas, Waki dizia que “aí o pessoal fica animado mesmo”. Dançar e cantar em festas tem um importante significado, pois animar implica em tornar mais forte. Os Madiha contaram-me histórias de guerra em que a preparação para o conflito era dançar e cantar a noite toda até o dia amanhecer, assim ficava-se animado e forte o pessoal. Ofertar o terreiro para que os outros dance e organizar a festa se constitui, portanto, em um importante pagamento que os chefes fazem a seu pessoal. Aliás, não são apenas os humanos que gostam de dançar, como também os espíritos, como veremos abaixo. Cayón (2013, p. 405-406) salientou também a importância da dança no contexto makuna: conforme destacou, “dançar” é uma forma de dar vida, pois, por meio desse ato, realizado aos círculos ao redor da maloca, os humanos dão vida aos lugares e seres – não apenas deste patamar do cosmos, mas também de outros simultaneamente – ao mesmo tempo em que também recebem vida desses lugares e seres.

O “cuidado” que Waki dispensa a seu pessoal, por sua vez, pode ser visto como uma atividade fundamental a quem tem *posse* sobre determinado recurso e, nesse sentido, comparado ao domínio que Mariha exerce sobre os alimentos que distribui. Waki organiza e distribui as atividades entre pessoas de seu grupo visando a concretização de uma festa, ao passo que Mariha gerencia a distribuição do alimento de maneira a alimentar seu esposo e filhos e outras pessoas com as quais também estabelece laços de troca. Em ambos os casos, há necessidade de um cuidado e atenção para o recurso disponibilizado, de forma que sejam concretizados seus objetivos. A palavra que os Madiha utilizam para indicar que alguém é dono de alguma coisa é *hinede*. Entretanto, essa relação de posse é totalmente instável, pois se um dono descuida de algo que é seu, pode ter seu bem tomado por outra pessoa. Esse risco fica muito claro quando uma família sai para viajar, por exemplo. Não existem trancas nas portas das casas e aqueles que viajam designam pessoas para *ficarem de olho* em suas coisas, a fim de que outros não *mexam* nelas. É comum, quando um grupo de pessoas viaja, que algum parente bem próximo passe o dia realizando alguma atividade na casa dos que estão ausentes, para cuidar de suas coisas. Entretanto, uma vez que se trata de uma viagem mais longa, é impossível ter uma vigilância tão grande, ao mesmo tempo em que se pode

entender que, se a pessoa que viajou pode ficar tanto tempo sem determinado bem, é porque pode prescindir dele. Assim, por exemplo, na viagem que Waki realizou a Santa Rosa, sobre a qual comentei no capítulo anterior, uma de suas filhas adotivas (casada) e uma de suas netas (solteira) passavam grande parte do dia em sua casa. Lidiniha, a filha adotiva, inclusive usava o fogão de Amô, esposa de Waki, para cozinhar, ao invés de utilizar o de sua própria casa. Ainda assim, quando Waki chegou de viagem, reclamou que os seus pratos haviam sumido. Por meio de sua reclamação, Waki conseguiu ainda recuperar dois de seus pratos, os quais foram devolvidos à sua casa sem que ele realmente se preocupasse em descobrir quem era que os tinha pegado.

O caso do furto foge à necessidade de pagamento a quem é dono de determinado recurso, foge à necessidade de troca, pois a própria noção de posse está prejudicada. Assim, por exemplo, se a Mariha tem algumas bananas e alguém lhes pede, deve-lhe um pagamento ou ainda pode lhe pagar antecipadamente, como muitas vezes acontece. Da mesma forma como acontece entre os Jarawara, para quem o conceito de *manakone* está “diretamente conectado ao ideal Jarawara de propriedade, pois tudo que pertence a uma pessoa e é utilizado ou pego por outra que exige uma retribuição” (Maizza, 2012, p. 193). Mas se a Mariha tem uma grande penca de bananas que já estão ficando maduras e não as consome ou distribui/troca rapidamente, suas bananas muito provavelmente serão furtadas quando sua dona não estiver por perto. Assim realmente aconteceu num dia em que Mariha saiu para pegar água e tinha uma penca de bananas com grande parte delas já maduras que estava sobre a “prateleira” que fica logo acima do fogão. Eu estava na escola, a qual fica ao lado da casa de Mariha, e pude observar várias crianças indo pegar um pouco das bananas. As crianças não foram todas de uma vez, mas algumas por vez e saíam disfarçadas com as bananas ou comiam elas ali mesmo, escondidas na parte abaixo do piso da casa de Mariha. Por fim, na penca de Mariha, sobraram apenas algumas bananas, justamente aquelas que ainda não estavam exatamente boas para o consumo.

O que afirmei aqui como uma ideia de instabilidade da posse está na verdade relacionado com o próprio conceito de propriedade entre os Madiha e também entre outros povos indígenas de uma maneira mais geral, como foi destacado por Fausto (2008). Como notou este antropólogo, a noção de dono, que aparece em variados contextos indígenas, tem como uma de suas marcas significativas a ideia de que o dono é um “mediador” entre um recurso e o coletivo ao qual pertence (Fausto, 2008, p. 330). Fausto também pontua a importância de se atentar para

aspectos diferenciais no que toca à noção de propriedade no contexto ameríndio. Assim, falar de propriedade como um ato de anexar coisas e pessoas a um Si imutável não faz muito sentido, “pois o próprio ao dono é ser alterado” (Fausto, 2008, p. 341). Não pretendo aqui entrar na discussão da constituição da pessoa do “dono”, mas marcar tal caráter destacado por Fausto da instabilidade e da mudança. Trazendo para o caso madiha, é possível perceber a posse como constantemente ameaçada uma vez que o dono não saiba gerir adequadamente seus recursos. Isso não quer dizer que o dono facilmente pode perder por completo a fonte de seus recursos como, por exemplo, um pé frutífero inteiro (ou todos os pratos, ou a penca inteira de bananas), mas certamente lhe será tomada grande parte de seus frutos. Para que isso não ocorra, quem é dono de algo tem que estar sempre atento às trocas no mundo madiha, precisa saber distribuir adequadamente seus recursos. Tal distribuição está vinculada às trocas dentro de seu pessoal ou então no caso de outros bens e serviços que foram precisos trocar com pessoas para além desse circuito mais próximo.

Mahonana pashade: visitando Vista Alegre

Certo dia, por exemplo, não tendo canas (*mahonana*) que fossem de sua propriedade e desejando consumi-las, Mariha, Minari e seus filhos foram passear na aldeia Vista Alegre⁷, que fica a pouco mais de uma hora de canoa com motor pequeno saindo de Maronawa, subindo o rio Purus. O objetivo da viagem, conforme Mariha me explicou era o de “chuparmos cana”: “*mahonana pashade*”. Em Vista Alegre, moram os pais de Minari, sogros de Mariha, Weshe (F) e Sipora (M), bem como os(as) outros(as) irmãos(ãs) de Minari. Quando saímos, o pai de Mariha ficou na casa dela, onde eu também estava morando, consertando sua tarrafa (do pai), com a explícita intenção de “cuidar” da casa enquanto seus donos estavam ausentes. Esse cuidado de seu pai seria pago ao retornarmos de Vista Alegre com canas que Mariha lhe ofertou; eu inclusive também lhe paguei com canas que eram minhas, uma vez que ele também cuidou de minhas coisas, que não foram “mexidas”.

Saímos, portanto, “atrás de *mahonana*” – “*mahonana towi*”. A posposição “*towi*” é muito utilizada pelos Madiha em expressões que indicam a busca por

⁷ Os Madiha também chamam “Vista Alegre” de “Extregue”, uma modificação do original em português “Vista Alegre”.

determinado item, ela indica um objetivo a ser conquistado em um futuro próximo. Assim, é muito comum ouvirmos os Madiha comentando que estão atrás de alguma coisa. A atividade de caça é, por exemplo, referida pela expressão “*bani towi*”, que significa que o objetivo é buscar carne comestível; por sua vez, quando se vai coletar mandioca, diz-se “*poo towi*” (“em busca de mandioca”) e assim por diante. Os Madiha são sempre muito curiosos em saber do que os outros *estão atrás*, na clara intenção de também poderem aproveitar de determinado recurso, se for o caso.

Alguns dias antes, alguns irmãos de Minari vieram jogar bola em Maronawa, nessa ocasião vieram também os pais de Minari e informaram-me que em Vista Alegre havia bastante cana, realizando assim um convite para que lá fossem também chupá-las. Assim fizeram, chamando-me também para acompanhá-los. Em Vista Alegre, fomos recebidos, portanto, como visitantes e essa posição diferia substancialmente do trato cotidiano no que toca ao modo como a comida é ofertada na aldeia. Assim descrevo em meu caderno de campo minha sensação geral quanto à ao prazer dos anfitriões em ofertar alimento a seus visitantes convidados:

Ontem, quando fomos à Vista Alegre, nossos anfitriões gostaram de poder oferecer muito, de dizer que lá tinha muito *mahonana* e banana madura (banana comprida madura). A Mariha, quando conta para alguém sobre nosso passeio, descreve tudo o que comemos.

Lá em Vista Alegre, o Sipora me perguntou se aqui [em Maronawa] tinha bastante banana madura e eu disse que não. Ele gostou, porque lá ele tem e aqui não. Ele pode oferecer muito. Eu também gostei de voltar de lá e poder oferecer canas que eu trouxe: dei uma para o Bodo [pai de Mariha] e outra para o Zabura, pois ele, constantemente, tem pedido para que sua filha me traga comida.

Lá, a Mariha reclamou para seus sogros que eu como “*poo ohari, bani ohari*” (uma mandioca e um pedaço de carne) – ela falou isso quando foram servir meu prato. Mariha reclamou que eu como pouco quando tem muito... quando eu poderia comer muito mais (Caderno de campo, 12 mai 2016).

Entre os Madiha, no contexto de recepção de um visitante, nota-se sempre um enorme prazer em poder ofertar alimento em boa quantidade e qualidade. Uma boa recepção é também aquela em que se é ofertada uma bebida quente, como, por exemplo, o *bare pahane*, um mingau feito de banana comprida madura cozida.

Cerqueira (2015, p. 191), em sua pesquisa, também notou a oferta de mingau de banana como um claro sinal de bom acolhimento. Nessas recepções, tanto pode ser ofertado o *bare pahane* como outro tipo de bebida: o mingau de mandioca, ou ainda o café. Em algumas circunstâncias, fazendo uma tradução para mim, os Kulina compararam o mingau de mandioca com o nosso café com leite, na medida em que é uma bebida oferecida aos visitantes e também porque consideram importante seu consumo com relativa recorrência. Ademais, o mingau, tanto de banana como de macaxeira é considerado pelos Madiha como um alimento que dá força, sendo ofertado sobretudo às crianças, para que cresçam fortes.

Depois de ofertada a bebida, podem ser oferecidos também outros tipos de alimento, como é o caso da cana para ser chupada, da banana madura com farinha, do fruto de buriti – o alimento que tiver na época. Por fim, serve-se a mandioca ou banana comprida verde cozida com carne. Se não houver uma mistura, pode ser ofertada apenas a banana, a macaxeira ou ainda o arroz. Mas o ideal é servir *bani*. Também é de bom tom ofertar aos visitantes alimentos que se tenham em abundância na aldeia para que eles levem de volta para suas casas. Cumprindo com tal etiqueta, Sipora, nosso anfitrião, fez questão de destacar que, em sua aldeia, havia banana e cana em abundância. Em minha pesquisa, não observei o costume de visitantes levarem presentes aos anfitriões. Era sempre o contrário que acontecia: os visitantes saíam de sua casa com “as mãos vazias” e voltavam trazendo alimentos ofertados pelos anfitriões

Altmann fez a seguinte descrição do protocolo de recepção dos visitantes por parte dos Kulina na década de 80:

Na chegada de visitantes conhecidos ou de pessoas da aldeia que se encontravam ausentes, depois de esclarecidas as fofocas sobre *dori* e outras notícias, a recepção por excelência é oferecer a comida. Ao se perceber o visitante à distância, logo se inicia o preparo de alimentos. Cada mulher no seu fogo prepara algo que será servido em conjunto na casa do chefe principal, ou, no caso de gente da própria aldeia, na casa dos familiares.

Nenhum visitante vai a alguma casa sem receber alimento. Isto seria vexatório. Por outro lado, ao lhe ser oferecido alimento, não pode recusar. Esta praxe chega a tal ponto que, estando alguém farto, não se aproxima de nenhuma nova casa, sob pena de ser compelido a consumir acima de suas possibilidades. O visitante tem o dever de compartilhar, de consumir a refeição a que assiste, que viu preparar ou que lhe é oferecida. O anfitrião tem obrigação de oferecer algo e o visitante, de

aceitar e consumir tudo sob pena de cometer uma indelicadeza. Esta praxe é seguida tão à risca que, às vezes, o visitante, já satisfeito, chama outros membros de sua família ou subgrupo para auxiliá-lo a consumir todo o alimento. Mas, muito mais que indelicadeza, rejeitar significa um gesto de hostilidade que, geralmente, está ligado a receio de *dori* [feitiço]. Trata-se de uma hostilidade simbólica que, no extremo, pode levar a um confronto violento (Altmann, 1994, p. 58-59).

Altmann, por conseguinte, destaca tanto a importância da oferta alimentar adequada na recepção de um visitante, como também da aceitação pelo visitante de tudo o que lhe é ofertado. Assim, a ocasião de recepção de um visitante difere da troca alimentar efetuada cotidianamente na aldeia na medida em que também as desconfianças reinantes entre aqueles que comem juntos mudam sua configuração. Altmann pontua o medo com relação ao feitiço e a ele poderíamos também acrescentar o risco de envenenamento. Comentários sobre possíveis envenenamentos aparecem com relativa recorrência entre os Madiha em meio a boatos sobre *dori*. Assim, aceitar o alimento ofertado sem restrição implica uma relação de confiança.

Anteriormente, observamos que as acusações de feitiço são geralmente voltadas para o feiticeiro de outra aldeia, não para alguém daquela a que se pertence. Observamos também que há uma associação realizada entre determinado subgrupo madihá e determinada aldeia, apesar do fato de que, nos dias atuais, diferentemente do que se afirma para o passado, os subgrupos estejam misturados. Apesar da mistura, os Kulina continuam afirmando que em determinada aldeia há uma concentração de um subgrupo específico. Em Maronawa, por exemplo, há uma maioria de pessoas que pertencem ao *korobô madihá* (gente do peixe jejum). Altmann destacou por sua vez que, na década de 80, as acusações de feitiçaria eram sempre destinadas a pajés de outros subgrupos, misturando critérios de parentesco e localidade (cf. Altmann, 1994, p. 79-80). Há, portanto, sempre um perigo maior a ser enfrentado quando os Kulina arriscam-se a entrar em contato com parentes mais distantes, que residem em outras aldeias. Assim, apesar de os Kulina realizarem viagens com frequência e empolgação, mesmo porque, sem elas, não conseguiriam ter acesso a determinados alimentos e serviços, é também com medo que o fazem. Waki, certa vez, contou-me de uma viagem que realizou a parentes residentes no Amazonas e relatou ter sentido muito medo de ficar lá. Segundo ele, tinha muito pajé naquele lugar e, gesticulando, encenou um homem com uma barriga muito grande indicando que, dentro dela, tal pajé carregava

muitos *dori*. Não apenas carregava, como tinha domínio sobre eles, pois o *zophinehe* (pajé) é aquele que tem controle sobre o feitiço, o qual pode permanecer dentro de seu corpo sem lhe causar doenças, ao passo que, se lançado sobre o corpo de alguém que não tem domínio sobre ele, provoca-lhe a doença.

A viagem da família de Mariha à casa de seus sogros, sobre a qual vínhamos comentando, não envolvia, entretanto, uma grande distância física e de parentesco. Isso porque o local visitado tratava-se de uma pequena aldeia em que residiam os pais de seu esposo e outros parentes muito próximos. Conforme logo pudemos perceber, a oferta de cana e alimento que os pais de Minari realizaram naquela circunstância era um tipo de adiantamento a um pedido que logo em seguida fariam. Uma das cunhadas de Minari estava muito doente e seu pai (Sipora), com a ajuda de um de seus outros irmãos (o marido da mulher doente), ambos *zophinehe*, não estavam logrando curá-la.

O fato era o de que Sipora precisava de uma ajuda que viria de Maronawa. Portanto, ainda que ele tivesse desejado se colocar em uma posição de maior prestígio em relação a essa aldeia, dizendo que, em Vista Alegre, tinha uma abundância de cana e banana madura maior do que em Maronawa, o que ocorria era que ele precisava de recursos que viriam desta última. Dessa vez, os recursos referiam-se a serviços xamânicos ao invés dos alimentares. A troca que Sipora estava propondo e, inclusive, antecipando tratava-se de uma transação entre alimentos e serviços de cura. Para além disso, envolveria uma troca também com os espíritos que auxiliam os pajés nos tratamentos dos doentes. Portanto, com tal intenção, Sipora ofertou-nos cana, banana, macaxeira e macaco preto (*homô*) cozidos em abundância e pediu para que Mariha e Minari acolhessem a mulher doente a fim de que Bodo, pai de Mariha, pudesse tratá-la.

Assim foi feito. A partir de então, seguiu-se um longo processo de tratamento da cunhada de Minari em Maronawa, o qual culminou com a realização do ritual dos *Azaba*, nome que recebem os espíritos auxiliares do xamã. Tal ritual também é conhecido pelo título *Tokhorime kha ahie* (Lorrain, 1994, p. 79), que significa “o canto/dança dos espíritos”, isso porque, nele, os espíritos *Azaba* são convidados a virem cantar e dançar com os Madiha. Esses espíritos constituem-se enquanto auxiliares dos xamãs em seu trabalho de cura e, conforme afirmam os Madiha, habitam no *namibodi*, o mundo subterrâneo onde vivem também outros tipos de espíritos (cf. Pollock, 1993, p. 62; Cerqueira, 2015, p. 288-289). Nesse ritual, portanto, são os *Azaba* os visitantes: eles são atraídos pelos cantos das

mulheres e recepcionados com muito rapé, canto, dança e, por fim, caiçuma⁸. Em troca (*manakô*), ensinam cantos novos às mulheres que os recepcionam cantando e dançando e ajudam os pajés madiha a curarem os enfermos. É por meio da incorporação dos *Azaba* de diferentes animais que os *zophinehe* kulina podem curar doenças mais graves ocasionadas por *dori*.

Passado alguns dias após nosso passeio a Vista Alegre, Sipora trouxe sua nora para Maronawa. Lá, ela permaneceu na casa de Bodo, o *zophinehe*, pai de Mariha e ficou sendo cuidada por sua cunhada Naida, irmã de Minari, que também residia em Vista Alegre. Naida veio acompanhada de seu marido e filhos pequenos, e ficaram hospedados na casa de seu irmão Minari. Durante as aproximadamente 3 semanas em que a irmã doente ficou sendo tratada, e que antecederam o ritual dos *Azaba*, durante o qual ela acabou por falecer, Naida e seu esposo cuidaram de providenciar sua alimentação e também a de sua própria família, que passou a residir temporariamente em Maronawa. Assim, Naida acompanhava sua cunhada Mariha na cozinha e demais atividades, ao passo que seu marido acompanhava Minari na pesca e caça. A doente tinha um bebê muito pequeno que ficou em Vista Alegre, sendo cuidado por sua mãe. Durante esse período, Naida e seu marido iam algumas vezes para Vista Alegre a fim de buscar macaxeira, banana e também cana de seu roçado. Assim, pagavam a banana e macaxeira que Mariha e Naida retiravam do roçado da primeira; a cana ofertavam à Mariha e Minari e à casa de Bodo.

Conforme fui acompanhando o tratamento da doente realizado por Bodo e auxiliado por outros pajés de Maronawa, com seções que foram realizadas a cada 3 ou 4 dias em sua casa, sempre iniciando no começo da noite, ele passou a me explicar que a moça doente era sua neta e que ele queria que a tivessem trazido antes para que ele pudesse a curar, mas demoraram muito para o fazer. De fato, a doente estava muito magra, praticamente pele e osso, e Bodo procurava justificar a dificuldade de conseguir tratá-la com o estágio avançado em que se encontrava sua doença – a qual fora ocasionada por um tipo específico de *dori*. Conforme Bodo me explicou, tratava-se de um “caroço”, que tinha o nome *hashi-hash*i, caracterizando-se por latejar no pescoço da doente.

Quando chegou o momento de realização do ritual, Sipora e sua esposa vieram para participar, bem como um de seus filhos, que também era pajé. Sipora

⁸ A caiçuma nem sempre está presente. Em Maronawa, tive a oportunidade de participar de dois rituais dos *Azaba*, um deles, este a que faço referência, foi organizado pelo pajé Bodo, pai de Mariha, e realizado em seu terreiro; o outro foi organizado pelo pajé Domingos no terreiro de sua casa. O ritual organizado por Bodo envolveu toda a aldeia e contou com a preparação de caiçuma a ser ofertada aos espíritos. O segundo foi de menor porte e, nele, não foi preparada tal bebida.

trouxe grande quantidade de banana verde comprida, a qual levou para a casa de Bodo. Sipora e seu filho também incorporaram seus *Azaba* durante a festa, juntamente com Bodo, seu filho Erroni e seu genro Dinai, ambos também pajés. Tratou-se de um evento de cura no qual não apenas a neta doente de Bodo foi tratada, mas também seu filho Mainô e outras pessoas da aldeia que também estavam com *dori*. Nele, os *Azaba* ajudam os *zophinehe* a sugarem o *dori* dos doentes, e, em troca de seu auxílio oferecem festa aos espíritos. Sem pretender realizar uma descrição pormenorizada do ritual dos espíritos *Azaba* nesse momento, o que gostaria de destacar é que, assim como a oferta alimentar é um importante atrativo entre visitantes de diferentes aldeias, ela é também uma das ofertas que atraem os visitantes da aldeia do *namibodi*, o submundo (“debaixo da terra”, “dentro do barro”) onde moram os espíritos na concepção madiha. Isso porque, em tal ritual, o tabaco, alimento para os espíritos, é ofertado a eles pelas mulheres em abundância (cf. também Lorrain, 1994, p. 79; Cerqueira, 2015, p. 184). No ritual organizado por Bodo foi também preparada pelas mulheres muita caiçuma para ser ofertada aos *Azaba*. Paralelamente, tanto os visitantes como os espíritos representam um perigo potencial relacionado ao *dori*. São entre distintas aldeias que se instalam as suspeitas com relação ao feitiço e o ato de recepção de um visitante guarda um protocolo e uma formalidade dispensáveis no cotidiano entre os parentes residentes em uma mesma aldeia, ainda mais se estes pertencerem a um mesmo “pessoal”. Por sua vez, os espíritos *Azaba* podem ser considerados a personificação do próprio *dori*. Na manhã seguinte após a realização do ritual, que findou no início da madrugada com a morte de Nomiha, a moça que estava doente, o pajé Joaquim e Waki contaram-me sobre trocas míticas realizadas entre os Madiha e os espíritos *Azaba*. O pajé Joaquim, que morava na aldeia Sobral, bem próxima de Maronawa, foi chamado durante a madrugada pelo Bodo para auxiliar na cura de seu filho Mainô, mesmo após ter acabado o ritual. Assim os espíritos foram embora, mas os *zophinehe* humanos continuaram seu trabalho de cura, as mulheres choraram a morte de Nomiha e alguns homens e adolescentes consumiram toda a caiçuma que seria ofertada aos *Azaba*.

Assim descreveu Waki o primeiro encontro que aconteceu entre os *Azaba* e os Madiha:

Ele disse que Madiha veio de lá de baixo, com referência ao que tinha comentado antes sobre os eles terem originalmente vindo lá do Rio Negro até

chegarem onde estão no Alto Purus⁹. “Aí chega”. E Waki mostra eles indo em direção à mata aqui no fundo da aldeia, deste lado do rio. Então, o que aconteceu foi que os Madiha fizeram um encontro com os *Azaba* que se deu por meio de os primeiros se dirigirem a um local na mata [assim como o *namibodi* é sempre mencionado como um local que se tem acesso a partir da mata]. Waki diz que “aí, *Azaba* vem lá de baixo”. Os *Azaba*, na mata (o lugar do encontro), estavam vindo de onde moram, do *namibodi*, “lá debaixo”. “Aí chegam os Madiha lá”, neste local de encontro, e “*Azaba* tira os *dori*” dos Madiha.

Waki disse que, quando os Madiha chegam, “*dori* sai tudo da terra”: “é *Azaba* que ensina Madiha”. Ele descreveu os *dori* saindo da terra como se fossem gente: *dori* em forma de *Azaba* (Caderno de Campo, 05 jun 2016).

Há uma identificação entre o *dori* em si e os *Azaba* que são o próprio feitiço¹⁰ e também o mestre em saber tirá-lo das pessoas. O processo em que os espíritos tiram os *dori* dos Madiha foi assim descrito por Waki:

“*Azaba* ensina Madiha a tirar *dori*. Aí pinica, aí sai tudinho. Aí *Azaba* tira e sai tudinho. Aí *Azaba* vai embora. *Azaba* tudo debaixo da terra”. Portanto, a maneira inicial pela qual os espíritos curam os Madiha é por meio do sexo, do ato de “pinicar” (Caderno de Campo, 05 jun 2016).

Há uma clara analogia entre a história do encontro inicial dos *Azaba* com os Madiha e o encontro festivo que acontece no ritual dos espíritos, pois, neste, as mulheres são um claro atrativo para que os *Azaba* venham até a aldeia e ajudem os pajés madiha a curarem seus doentes. Dias antes de começar o ritual propriamente dito, elas cantam ao fim da tarde no terreiro do pajé direcionadas para o fundo da aldeia, local da mata (*zama*). E, no dia do ritual, são apenas as mulheres que cantam e dançam com os *Azaba*, sobretudo as *zowató*, jovens solteiras. As mulheres podem ser interpretadas como uma isca que atraem os espíritos, mas que, ao final, não terão relações sexuais com os mesmos. Trata-se de uma oferta de “alimento” sexual que não se concretiza, um atrativo. Pois, diferentemente do encontro mítico, ainda que este encontro aconteça de forma ritualizada, há um enorme perigo no

⁹ Conforme Waki me narrou, os Kulina teriam saído inicialmente da região do Rio Negro e, de lá, atingido o Rio Juruá, posteriormente Tarauacá, depois o Envira e, finalmente, o Purus. Desconheço registro na literatura sobre presença dos Kulina no Rio Negro; assim, em momento futuro, pretendo desenvolver uma reflexão mais detalhada sobre os percursos históricos desse povo indígena.

¹⁰ A esse respeito, conferir também Pollock, 1985, p. 216.

contato com os *Azaba*. A proximidade com os eles é *komatai* (perigosa) e, mesmo durante a dança-canto que desenvolvem com os espíritos, as mulheres mantêm relativo afastamento dos últimos. Nesse primeiro *Tokhorime kha ahie* do qual participei, fui inclusive chamada à atenção por algumas mulheres madiha por ter me aproximado muito de um dos *Azaba* no momento em que ele sugava o *dori* de Nomiha. Mas, se o sexo é perigoso, cantar, dançar, oferecer muito tabaco e muita cerveja de mandioca é permitido na troca que as mulheres estabelecem com os *Azaba*. Por sua vez, os espíritos ficam contentes com o que lhes é ofertado e com a festa e auxiliam os pajés madiha a tratarem dos doentes. Conforme notou Cerqueira, é declarado haver um grande interesse dos espíritos em virem dançar e cantar com os Madiha: um pajé, seu interlocutor, afirmou-lhe que iria chamar os *Azaba* para o ritual pois eles estavam “loucos para cantar com as mulheres e festejar com os Madiha” (Cerqueira, 2015, p. 177).

Coincidentemente, a oferta de bebida e comida que os anfitriões de Vista Alegre realizaram à família de Mariha, bem como a oferta de comida, bebida e festa para os *Azaba* foram feitas em troca de cura, ou ao menos, na expectativa de que esta ocorresse. Também nos dois casos as visitas devem ser recebidas com determinada precaução, relacionadas ao medo do *dori*. Na circunstância de contato entre humanos, teme-se o domínio de que determinados indivíduos, os pajés, têm sob a substância *dori*, relacionada ao mundo dos espíritos. Já no caso do encontro com os *Azaba*, trata-se do próprio *dori* personificado que vêm trocar com os Madiha. Os *Azaba* são quem, por excelência, têm domínio sobre o *dori*, são mestres/donos do feitiço, ou ainda, são o próprio feitiço. Aparecem, portanto, por meio do modelo da *pessoa magnificada* (Fausto, 2008, p. 335, 342), a qual é ao mesmo tempo admirada e requisitada pelo conhecimento e domínio de que dispõe, e também temida por essas mesmas razões. Em situação semelhante encontra-se o pajé kulina, mas em menor escala, pois não sabem curar todo tipo de doença, bem como não sabem fazer todo tipo de feitiço. O corpo do pajé é habitado pelos tipos de *dori* sobre os quais ele têm domínio, tanto na atividade de provocar a cura como a doença e, eventualmente, a morte.

Por sua vez, o doente afetado pelo *dori* é aquele que não tem domínio sobre o mesmo, que não aprendeu a gerenciá-lo; ele precisa requisitar o conhecimento de outro que o saiba e, assim, paga com o que pode ofertar e com o que seja interessante para quem vai receber. Importante notar que, no contexto madiha, não é o indivíduo que se responsabiliza sozinho pelo pagamento, mas as pessoas de seu circuito de parentesco mais próximo, relacionado à dimensão de “pessoal”

destacada anteriormente, conforme aconteceu no caso da nora de Sipora. Do outro lado, o mesmo se pode afirmar, pois quem recebe a solicitação é Mariha, enquanto filha do pajé e também nora de Sipora. A troca não envolveu apenas Sipora e Bodo, ou ainda, a doente e Bodo, mas todo um circuito de pessoas próximas e relacionadas. Os pagamentos oferecidos, por sua vez, estão associados ao domínio que os pagadores exercem sobre determinados recursos e atividades: preparação de alimento, caça, oferta de canto etc. Assim, o *manakô* realiza-se entre donos de recursos os quais, antes de tudo, devem saber dispor dos mesmos a fim de que vivam bem em comunidade. *Saber trocar* tem a ver com este tipo de gerenciamento.

Acredito que, na perspectiva dos Madiha, se personagens tais quais os *Azaba* são atraentes pelo que podem ofertar aos humanos, é também importante que suas posses sejam constantemente compartilhadas. Assim, mesmo temendo-os, faz-se necessária a aproximação e troca, pois, ao contrário, tornar-se-iam ainda mais perigosos. Tal relação entre acúmulo e distribuição será mais bem explorada a seguir, no próximo capítulo, onde analisarei o modo pelo qual ocorrem os rituais *Doshe'e* e *Koiza*, pois ambos enfatizam a abundância e, ao mesmo tempo, a rápida distribuição e consumo dos recursos, que contestam o acúmulo.

Nesse capítulo tivemos, portanto, a oportunidade de analisar ocasiões de troca estabelecidas no cotidiano de Maronawa e também no contexto de visitas entre parentes de aldeias distintas. Vimos como *manakô* trata-se de uma ação mais comum de troca ou de uma referência a esse tipo de relação de reciprocidade e, nesse sentido, pode se efetuar de diferentes formas de acordo com o relacionamento em questão. Observamos também aspectos referentes à produção e distribuição alimentar, os quais serão analisados em contextos rituais no próximo capítulo. A seguir veremos, portanto, de que forma o ritual promove algumas mudanças nesses aspectos da vida social, as quais nos ajudam na reflexão sobre a forma pela qual os Kulina se relacionam com a abundância.



Foto 13: Mulheres fazem *shapotô* na casa de Kaina.
Foto de Aline Balestra (2016).

Foto 14: Tapiris dos Madiha na margem do Purus em frente ao porto de Santa Rosa do Purus.
Foto de Aline Balestra (2016).



Foto 15: Homens do pessoal de Bodo saem para caçada coletiva.
Foto de Aline Balestra (2016).

Foto 16: Mariha, seus filhos e sua sogra Weshe pegando cana em Vista Alegre.
Foto de Aline Balestra (2016).



Foto 17: Mulheres e moças dançam e cantam com Azaba no terreiro de Bodo.
Foto de Aline Balestra (2016).

Foto 18: Azaba apalpa barriga de criança antes de sugar o *dori*, no terreiro de Domingos.
Foto de Aline Balestra (2016).

Capítulo 5

Consumir o abundante

Consumir o abundante

Se no capítulo anterior, consideramos a forma pela qual a troca se apresenta na vida cotidiana - seja nas relações estabelecidas entre os habitantes de uma mesma aldeia, ou naquelas realizadas entre índios de aldeias kulina diferentes, no presente capítulo, iremos discutir a forma pela qual os temas da troca, da produção e do consumo alimentar aparecem nos rituais kulina. Dada a amplitude do escopo dos rituais realizados por esse povo indígena, analisarei mais especificamente dois deles – o *Doshe'e* e o *Koiza* - e farei menção ao *Kokoshi*, realizado na primeira viagem que fiz à aldeia Maronawa em sequência ao *Koiza*. Na verdade, esses três rituais podem acontecer sequencialmente e todo *Koiza* conta, em seu momento inicial, com a realização parcial de um *Doshe'e*, quando as mulheres mandam os homens irem pegar *poo* (macaxeira). Sobre o *Kokoshi*, o ritual de flagelação dos Madiha, alguns pesquisadores o mencionam como um evento que acontecia em tempos passados, o que me leva a crer que, no presente, ele não aconteça regularmente. Entretanto, presenciei a realização de um desses rituais em Maronawa e meus interlocutores madiha não se referiram a ele como um ritual que já não estava tão presente em sua cultura. O *Kokoshi* foi realizado ao fim do *Koiza* e, de acordo com Lorrain (1994, p. 51), seus interlocutores madiha costumavam referirem-se ao ritual de flagelação como aquele que ocorria, no passado, normalmente em sequência ao *Koiza*.

O *Doshe'e* trata-se de um ritual que acontece com grande recorrência e que sempre repete a mesma sequência em que primeiramente as mulheres em conjunto mandam os homens irem buscar algum recurso alimentar de forma coletiva. Posteriormente, esse alimento é consumido de forma coletiva e também separadamente nas casas. Tal ritual envolve grupos de uma mesma aldeia. Já o *Koiza*, mencionado anteriormente no capítulo 3, é um grande ritual chamado pelo *tamine* da aldeia, o qual também convida famílias madiha de outras aldeias. Dura, aproximadamente, de 4 a 7 dias¹ e envolve a produção de grande quantidade de caiçuma (“*poo pehene*”, “bebida de mandioca”), o seu consumo e eliminação, por

¹ Altmann chegou a presenciar rituais *Koiza* que duravam de 10 a 15 dias (cf. Altmann, 1994, p. 90).

meio do vômito. Trata-se de uma festa central para a cultura kulina, a qual promove o encontro festivo entre parentes de diferentes aldeias e tem como ponto alto o consumo ritual da bebida feita de macaxeira fermentada também nomeada *koiza*. Por fim, o *Kokoshi* parece ocorrer em menor frequência, mas não tenho dados suficientes para afirmar sobre a regularidade em que acontece. Presenciei a realização de um desses rituais em novembro de 2014 o qual foi realizado na sequência do *Koiza*. Trata-se de um ritual de flagelação mútua em que, assim como no *Koiza*, homens e mulheres servem-se uns aos outros. Mas, se no último, oferece-se bebida, no *Kokoshi*, são ofertadas pancadas. A menção que faço ao *Kokoshi* não se trata de uma troca alimentar, como no caso dos dois outros rituais abordados, mas de agressões mútuas. A abordagem desse ritual faz sentido na medida em que é analisado no contexto dos dois anteriores. Portanto, no presente capítulo, por meio da análise de elementos presentes nessas festividades, pretende-se refletir sobre os significados que os Kulina atribuem à abundância e sobre a forma pela qual ela é produzida e gerenciada em contextos rituais.

Doshe'e

O *Doshe'e* constitui-se em um ritual que pode acontecer de forma isolada ou também conjugado a outro ritual. Assim, por exemplo, presenciei um *Doshe'e* que ocorreu em um momento no qual havia abundância de açaí disponível e o mesmo durou o dia todo - desde a manhã, em que as mulheres *mandaram* os homens irem coletar o açaí, até o fim da tarde, quando foi consumida a bebida de açaí elaborada pelas mulheres - e também outros *Doshe'e* que aconteceram associados a uma *itome* (brincadeira) ou ainda durante um ritual *Koiza*. Neste tópico, descreverei dois desses *Doshe'e* que tive a oportunidade de presenciar. O primeiro deles aconteceu em um momento no qual havia pés de açaí carregados na mata do outro lado do rio Purus, em frente à aldeia Maronawa:

Durante uma reunião que estava acontecendo em Maronawa, entre a própria comunidade, Zoáo se levantou e veio falar comigo em particular. Disse-me que Waki chamava as mulheres para cantar mariri e mandarem os homens irem tirar açaí. Sai então para ir filmar as jovens, que já iam começar a cantar. Waki chamava as *zowató* para fazerem o *Doshe'e*. As moças solteiras e também algumas casadas reuniram-se e começaram a passar pelas casas em

que havia homens, cantando e batendo com pedaços compridos de madeiras que seguravam em suas mãos nas varandas dessas casas. Fizeram o mesmo chamando homens que estavam na reunião, dessa vez batendo os paus no chão. Nesse momento, era 7h e pouco da manhã, e o açaí precisava ser buscado do outro lado do rio Purus, onde havia pés carregados dos mesmos, conforme me informou Rosenioda, uma das *zowató* que chamavam os homens para a coleta. A reunião foi se escasseando até terminar e, depois de se alimentarem em suas casas, os homens saíram para a coleta do açaí.

Quando os homens voltaram da coleta, eu estava na casa da Mariha e ela já cozinhava a macaxeira que seria consumida junto com o suco de açaí. Cada mulher em sua casa fazia o mesmo. Bodo, seu pai, não havia saído para a coleta do açaí; ele estava também na casa de Mariha e comia parte do meu *kapaizô* (mamão), que eu havia lhe ofertado. Era por volta de 14h e ele então me avisou que estava chegando a canoa “*Doshe’e kha*”, ou seja, a canoa do *Doshe’e*. Fui com as crianças correndo ao porto ver os homens que chegavam. Eles voltaram a remo porque a gasolina tinha acabado. Pararam no porto do Aroki, desceram e descansaram um pouco antes de subir o barranco, pois carregavam sacos pesados. As crianças estavam felizes em ver seus pais chegarem sacos cheios de açaí e de *hawa* (patauá), este último em menor quantidade.

Os homens subiram o barranco e, logo que chegaram no patamar das casas, as crianças iam pegando os patauás que caíam no chão ou mesmo dos sacos de seus pais e comendo-os no caminho. Surpreendi-me quando vi Zoáo subindo também com um saco, por ser um homem mais velho. Não vi nenhum tipo de carne de caça, só açaí mesmo, muito. As mulheres já esperavam no terreiro do Waki, não todas da aldeia, mas muitas delas. Esperavam em linha reta, viradas de frente para os homens que chegavam. Eles pararam e o mesmo tipo de procedimento aconteceu como em outro *Doshe’e* que assisti: os homens colocaram os sacos de açaí – que eram cestos feitos na mata com folhas de palmeiras ou sacos [de ráfia] reutilizados – no chão do terreiro e as mulheres avançaram sobre os sacos. Assim, as mulheres que foram mais rápidas conseguiram pegar os sacos maiores e as menos ágeis pegaram os menores ou ficaram sem saco. Cada qual voltou para sua casa, onde passaram a cozinhar os açaís e patauás.

Voltei para a casa de Mariha e Bodo, que continuava lá ampliando sua tarrafa, perguntou-me se eu havia conseguido pegar açaí. Eu disse-lhe que não, que eu havia filmando apenas. Bodo mostrou-se decepcionado e eu entendi que deveria ter tentado pegar um saco para mim. (...) A Mariha não

tinha ido lá pegar açais, mas seu marido, que fora para a coleta, trouxe seu saco diretamente para casa, não o colocando no terreiro para que outras mulheres pegassem². Logo que chegou, o Minari deixou seu saco com muitos açais no chão da cozinha e outro menor de patauás, e já pegou um prato de arroz com macarrão que a Mariha havia feito para comer. Enquanto isso, a Mariha encheu uma panela com açai e água e levou ao fogo. Tratou de providenciar outra panela sua que estava com outra pessoa (mandou sua filha ir pegar) e já deixou cheia de água e açai para ser colocada na sequência em seu fogão. Então, a Mariha pegou seu prato de arroz e macarrão para comer.

Em várias casas, as panelas estavam ao fogo simultaneamente. Na casa de Mariha saiu, então, o primeiro prato de macaxeira com patauá e ele foi ofertado por ela ao seu esposo, o coletor de açai, que o partilhou com seu filho mais novo, o Raô [aproximadamente 3 anos]. Esse comportamento é comum em situações cotidianas, em que a primeira e melhor parte vai para quem foi pegar “*bani*”, o caçador/pescador. Enquanto Minari se alimentava, Mariha “*pisava*”, com um pilão de madeira, o açai dentro da panela. Pegou então uma blusa sua, rasgou-a e usou como peneira para coar o suco de açai. Nessa fase, o Minari a ajudou e, quando ouviram o som da buzina (de plástico) chamando para levarem o suco pronto para a “*comilança*” coletiva, o Minari gritou dizendo que ainda não estava pronto.

Depois de terminado, o Minari saiu com seu filho; o Zabora, seu cunhado, passou por aqui para irem juntos e eles me falaram “*hinã, Sonoha*” (“*vamos, Sonoha*”). Fui com eles. O encontro, dessa vez, não era no terreiro, mas na casa do Waki, o *tamine*. Lá estavam os homens e crianças. As mulheres eram aquelas que traziam panelas de suco de açai (algumas com adição de açúcar) e de macaxeira cozida. Veio também uma panela de suco de patauá e algumas panelas com farinha; uma delas foi o professor kaxinawá Hulício que levou e, inclusive, aproveitou para reclamar que os homens não o haviam chamado para pegar açai com eles.

As mulheres casadas e solteiras deixavam suas panelas na casa de Waki e voltavam para suas casas. Lá, elas se alimentavam da outra parte de açai que não partilharam com o coletivo. A refeição foi realizada coletivamente por homens casados e solteiros, crianças (em sua maioria meninos) e estrangeiros (eu e o casal de professores kaxinawá). Como não havia uma quantidade

² Não perguntei à Mariha se havia algum tipo de restrição que a impedia de ir lá participar desta etapa de “*pegar*” o açai no terreiro. No mês seguinte, Mariha me contou que estava no início de uma gravidez. É possível que tal fato a impedisse de participar de determinados eventos ou a colocasse em uma posição diferente, mas não me aprofundei no assunto dos comportamentos relacionados à gravidez.

enorme de suco de açaí, o pessoal falou que era para cada um encher sua caneca de açaí. O termo que eles usaram foi “*ohariza*” (que poderia ser traduzido por “um por vez”). Por fim, foi possível repetir o copo de açaí. Depois, como sempre acontece, quando acabou o alimento principal, no caso, o açaí, acabou a festa. Muitos foram embora sem cerimônia e alguém avisou “*hicaí*” (“acabou”) ou comentaram entre eles mesmos que “*hicaí*”. Quando voltei para a casa de Mariha, ela ainda estava terminando seus afazeres domésticos e só depois parou para comer, bem e bastante. No começo da noite, em sua casa, alimentamo-nos mais uma vez de açaí, macaxeira e farinha. Enio, irmão de Mariha, e sua esposa apareceram e também comeram. Perguntei-lhe se ele não tinha ido pegar açaí e ele me disse que não, que fora pescar (Caderno de campo, 15 mai 2016).

A palavra “*doshe’e*” tem sua origem no verbo “*doshe’ede*”, que significa “mandar” e é o ritual que acontece com maior frequência entre os Kulina (cf. Monserrat; Silva, 1984, p. 23; Altmann, 1994, p. 82-83). Ele se caracteriza, de modo geral, pela sequência de atos que envolve 1) as mulheres, por meio do canto, *mandarem* os homens irem pegar algum tipo de alimento; 2) os homens saírem juntos para buscá-lo e, enquanto isso, as mulheres cozinham macaxeira ou banana para serem acompanhamento do prato principal, cuja “mistura” será provida pelos homens; 3) os homens voltarem para a aldeia com o que coletaram, caçaram ou pescaram e colocarem esses alimentos no terreiro; 4) as mulheres avançarem sobre esses alimentos a fim de pegá-los para si e levarem-nos as suas casas para cozinhá-los ou assá-los para a refeição ritual e também reterem parte desses alimentos para si e para sua família; 5) as mulheres ofertarem parte desses alimentos com a banana ou macaxeira para uma refeição da qual participarão os homens e crianças (principalmente as do sexo masculino) na casa do *tamine* da aldeia.

Como se pode notar, tal sequência de eventos foi também a seguida no exemplo etnográfico de um desses rituais que presenciei acima: as mulheres, por meio de seu canto, mandaram os homens irem pegar açaí; esses foram e trouxeram grande quantidade do mesmo para a aldeia; os sacos de açaí foram dispostos de forma que foi facultado às mais variadas mulheres, casadas ou não, pegarem os açaís para si; posteriormente, tais mulheres ofertaram parte dos açaís que conseguiram para uma refeição que foi realizada na casa do *tamine* Waki por homens, crianças (e estrangeiros). Essa se trata de uma descrição padrão do

Doshe'e, mas que pode sofrer variações. Como será mostrado no outro exemplo a seguir, a forma de partilha dos alimentos pode não ser exatamente essa, mas ela sempre existirá com uma abrangência maior do que o escopo da casa de uma família: a oferta alimentar proporcionada pelo *Doshe'e* é sempre de maior escala que a cotidiana e caracterizada pela abundância - ou assim é esperado pelos Madiha que seja. Rűf (1972, p. 78) relatou-nos que presenciou também um desses rituais que fora convocado pelas mulheres com a finalidade de que coletivamente os homens finalizassem a construção de casas novas incompletas (semi-construídas). Mas acredito que esse tipo de *Doshe'e* seja menos comum, pois é a única referência a ele que encontrei, a qual não envolvia o quesito alimentação. Há, por fim, a possibilidade de que o *Doshe'e* seja invertido e, ao invés de as mulheres demandarem o trabalho dos homens, são os últimos que solicitam o das mulheres. Nesse caso, há uma literal inversão dos papéis femininos e masculinos no ritual.

Assim me contou Zoáo sobre essa possibilidade de inversão, sem que eu estivesse ciente da mesma. Disse-me que, “faz tempo”, no tempo de seu pai, primeiro o homem saía para pegar açaí e depois as mulheres iam também. Enquanto os homens estavam fazendo a coleta, as mulheres cozinhavam a macaxeira; depois, era o contrário que acontecia. Perguntei ao Zoáo, surpresa, se os homens também cozinhavam a macaxeira, e ele confirmou que sim. Embora eu não estivesse ciente de tal possibilidade de inversão naquele momento e que também não a tenha presenciado, acredito que o fato de Zoáo dizer que antigamente faziam assim, não implica afirmar que hoje em dia não fazem mais. Era comum que os Madiha me contassem algo do passado, sobre como faziam antigamente, inclusive para reiterar uma forma possível do acontecimento de algo. Altmann referiu-se ao *Doshe'e* invertido como algo comum em Maronawa no tempo em que permaneceu em tal aldeia. Segundo a antropóloga:

O mesmo ritual [*Doshe'e*] posteriormente pode ser realizado pelas mulheres a pedido dos homens. Assim, as mulheres são “mandadas” a pescar ou coletar frutos do mato (buriti, coco-jaci, cacau, patauá, outros). Neste dia, os homens assumem as tarefas femininas da aldeia: cuidam das crianças, buscam lenha, água, fazem fogo e cozinham para esperar as mulheres (Altmann, 1994, p. 85).

Pollock, por sua vez, relatou-nos um desses *Doshe'e* invertidos que presenciou em Maronawa. Em determinada ocasião, um jovem matou duas antas em um local de caça distante, mas não conseguiu transportá-las até a aldeia, por

ser a carga muito pesada. No dia seguinte, os homens, coletivamente, cantaram de casa em casa mandando as mulheres irem buscar as antas caçadas na mata. Na ausência das mulheres, cada homem buscou mandioca em seus respectivos roçados e, no retorno das mulheres ao fim do dia, os homens dispostos em linha esperavam as mulheres cantando. As mulheres deixaram seus pedaços de carne diante dos homens, os quais avançaram sobre eles a fim de pegar uma parte. Então, enquanto as mulheres foram se banhar, os homens cozinharam a carne e a mandioca em suas casas e, posteriormente, serviram uma refeição que foi realizada coletivamente pelas mulheres (Pollock, 1985a, p. 34).

Na inversão, portanto, são os homens que “mandam” as mulheres fazerem a coleta ou pesca, papel ritual conferido normalmente aos homens, trocando as posições homem-mulher do *Doshe’e*. Silva & Souza (1986, p. 38) relataram a existência de *Doshe’e* invertido em que os homens chegaram inclusive a vestirem as roupas das mulheres. A questão da troca entre as posições assumidas pelos diferentes sexos aparece também em um dos momentos do *Koiza*, como mostrarei a seguir, e remete-nos a um princípio muito ressaltado pelos Kulina, que inspira o título da presente tese: “*owa manakô... tia manakô*”, que pode ser traduzido por “em troca, eu... em troca, você” ou, não literalmente, mas com o mesmo sentido, “minha vez... sua vez”. Como já ressaltado no capítulo anterior, os Madiha compreendem e sempre observam que, tudo o que é dado, tem seu retorno; ou, ao menos, espera-se que tenha a fim de que a troca seja considerada adequada, tanto em seu sentido positivo como negativo. A meu ver, a inversão do *Doshe’e* expressa esse princípio da boa troca que deve existir no mundo cotidiano. Primeiro, os homens vão coletar açaí e as mulheres cozinham mandioca e cuidam da casa e, posteriormente, as mulheres pegam açaí e os homens cozinham mandioca e cuidam da casa. Ocupa-se, assim, literalmente a posição do outro, trocando-a com a sua. A inversão remete-me também a um tipo de festividade que os Kulina realizam, e que tive a oportunidade de presenciar uma delas, em que são imitados os modos dos não índios (*Karia*). Nessas festividades, os Kulina replicam jocosamente o comportamento ou a forma de proceder dos *Karia* e, ao que tudo indica, são realizados eventos desse tipo ao menos desde a década de 1950 (cf. Chiara; Schultz, 1955, p. 191-2). Cerqueira também os presenciou, mas eles não foram objeto de análise em sua tese (cf. Cerqueira, 2015, p. 120). Em Maronawa, participei da realização de um casamento, “ao modo” *karia*. Os Kulina, tradicionalmente, não realizam uma festividade para o casamento: ele acontece com a mudança não ritualizada do esposo para a casa da esposa, ou da esposa para a casa do esposo

(menos comum) até o momento em que se construa a casa do casal - o que pode levar muito tempo para acontecer. Assim, estranhei quando o Waki veio me dizer, em um fim de tarde, que, naquele dia, aconteceria um casamento na aldeia. Informou-me ainda que quem realizaria o casamento seria o padre Paolino, o qual inclusive já havia falecido (e Waki sabia dessa informação), e que ele estava chegando de canoa, que o pessoal tinha ido buscá-lo naquele mesmo dia. Achei muito estranha a informação e Waki desconversou sobre meus questionamentos a respeito delas. Passado um tempo, eis que chega até o terreiro o pajé Aki usando um vestido comprido azul claro sobre sua roupa – uma camisa branca de manga comprida e uma calça social marrom –, imitando a bata que os padres usam sobre suas roupas. No início da festa, Aki usava também um boné, mas ao decorrer dela, tornando seu personagem ainda mais engraçado, passou a usar um capacete velho e na cor branco cintilante. Todo o evento foi realizado com muita animação e riso, mas também com choro, porque, de fato, tratava-se da realização de dois casamentos em que um deles se efetivou e outro não, gerando constrangimento e tristeza para uma “noiva” que foi rejeitada, pois os pais do “noivo” consideraram-no muito novo para o casamento. Toda a festividade foi realizada repleta de elementos que são característicos do mundo dos brancos. Havia uma comitiva que passou em todas as casas chamando as pessoas para o evento e também que levou, depois de muita insistência, os noivos para o terreiro. Essa comitiva saía pela aldeia “batendo panelas” tal qual acontece em algumas manifestações populares dos não índios (panelaço). Outro exemplo era o de que os noivos, durante todo o casamento, não desgrudavam de celulares para os quais ficavam olhando de cabeças baixas, ainda que nada estivessem efetivamente vendo neles. O padre, por fim, era aquele que os aconselhava, transmitindo ensinamentos e recomendações sobre o casamento. Não pretendo me alongar nessa descrição, o que desejo chamar a atenção aqui é para a caricatura e ao mesmo tempo experimentação de modos de ser/fazer não índios que os Madiha empreendem nesses tipos de eventos. Assim, eles “se colocam” no lugar dos *Karia* pela imitação, de maneira análoga à inversão do *Doshe’e* em que homens e mulheres, ritualmente, trocam de posição.

Ao analisarmos o *Doshe’e*, portanto, é importante observar que, tanto em sua forma invertida como na padrão, nota-se o destaque aos lugares de oposição que homens e mulheres ocupam, como também acontece nos outros rituais que serão analisados no presente capítulo. Eles marcam a complementaridade e oposição fundamental entre o masculino e o feminino para a qual é importante que

nos atentemos. É a diferença fundamental entre os papéis masculino e feminino que permite sua complementação na formação de uma unidade doméstica. Na vida cotidiana, os homens buscam a *bani* (mistura) – caça ou pesca – e as mulheres buscam *bare* (banana) ou *poo* (macaxeira) no roçado. A refeição cotidiana completa é provida portanto tanto pelo homem como pela mulher. Nesse *Doshe'e* de açaí podemos interpretar que o açaí ocupa o lugar da *bani*, pois os Madiha também realizam refeições vegetarianas nas quais um fruto originário de palmeira – jaci, buriti, açaí - constitui o alimento principal, acompanhada da macaxeira ou da banana. No ritual, os homens são aqueles que partem para buscar o açaí, que será o alimento principal da refeição complementada pela macaxeira coletada pelas mulheres. Essa complementação dos alimentos, que é também a complementação dos trabalhos feminino e masculino resultam na refeição que promove a nutrição, o crescimento e a vida familiar.

Entretanto, neste caso ritual, não é a unidade doméstica que proporciona a produção alimentar. No *Doshe'e*, há uma possível afinidade generalizada entre homens de um lado e mulheres de outro. Como se pode notar no caso acima citado, em tal ritual, não é a unidade doméstica familiar, baseada no casamento de um homem e uma mulher (primos cruzados) que dá origem à produção alimentar, mas uma não diferenciação geral entre homens e mulheres permite que se produza alimento em grande quantidade. Nessa oposição entre masculino e feminino não estão em destaque os laços de consanguinidade, uma vez que toda a aldeia é chamada a participar independente dos “pessoais”, e que todo homem coleta alimento para toda mulher, independentemente de seus vínculos consanguíneos que orientam quais laços de afinidade seriam passíveis de ser realizados. Em troca (*manakô*), toda mulher, casada ou solteira, que conseguir pegar açaí, irá cozinhá-lo e ofertar uma refeição coletiva aos homens e crianças, bem como ficar com parte do açaí para si. É apenas ao final do ritual que as trocas alimentares voltam a ser principalmente realizadas de acordo com os laços de consanguinidade e afinidade e Mariha oferece seu açaí para seu irmão e cunhada, bem como para seus filhos (de ambos os sexos) e esposo. Devemos notar também que, durante o ritual, Minari levou para a refeição coletiva apenas seu filho (criança) do sexo masculino, ao passo em que a filha, também criança, ficou com a mãe em casa. Na refeição coletiva realizada na casa de Waki notei que eram poucas as crianças do sexo feminino que, dela, participavam; e, para além das crianças e estrangeiros, todos que participaram da refeição eram do sexo masculino.

O fato de que as mulheres *mandem* os homens irem coletar açaí batendo com paus na varanda de suas casas ou no chão próximo a si é também significativo no que toca à oposição marcada entre homens e mulheres, destacando o aspecto agressivo que pode fazer parte de tal relação. Em Maronawa, embora eu nunca tenha presenciado um caso de agressão na relação conjugal, era comum ouvir relatos sobre os mesmos nos quais a agressão partia de ambos os lados, bem como histórias do passado em que homens batiam em mulheres e então eram vingados por seus cunhados ou sogro. As tensões nas relações conjugais são relativamente comuns e se apresentam quando um dos parceiros não cumpre com suas responsabilidades familiares ou então em casos de ciúmes quando ocorrem traições, ou de boatos a seu respeito. Durante o período que estive em campo, ocorreram casos de suicídios em diferentes aldeias kulina do Alto Purus. Esses casos tiveram início em dezembro de 2015 e continuaram após minha saída de campo, totalizando 14 até o final de 2017 (Pedro Soneghetti, comunicação pessoal). A ocorrência de suicídios, aos quais os Madiha se referem em português pelo ato de “passar corda no pescoço”, foi relatada por meus interlocutores indígenas como compondo um evento inédito e um tipo de morte do qual não havia registros anteriores no Alto Purus. Não pretendo realizar aqui uma discussão a respeito do suicídio entre os Madiha³, gostaria apenas de chamar atenção para o fato de que, ao produzirem relatos sobre tais mortes, os índios costumavam relacioná-las tanto ao consumo de álcool, sobretudo na cidade, quanto às insatisfações nas relações amorosas entre os diferentes sexos. O conflito entre ambos os sexos é, portanto, importante fonte de tensões e agressões nas relações sociais constituídas pelos Madiha.

Lorrain relatou que, nos *Doshe'e* que presenciou no baixo Juruá na década de 90, a questão da agressividade entre os sexos aparecia de maneira bastante explícita, bem como os aspectos sexuais nos atos rituais. Conforme descreveu, enquanto mandavam os homens irem buscar alimento, as mulheres cantavam e batiam levemente nas casas, nos homens e eventualmente também em crianças do sexo masculino. Elas faziam isso com prazer e uma das mulheres afirmou a Lorrain ao final do ritual que “bater é muito bom”. O mandado e as batidas eram acompanhadas de provocações sexuais nas quais as mulheres forçavam os homens a saírem de suas redes ou prendiam-nos com uma corda ao redor de seu tronco,

³ Recentemente, Pedro Soneghetti, antropólogo do Ministério Público do Amazonas, produziu um laudo com informações e análises dos casos de suicídio que ocorreram no Alto Purus entre os Madiha. Compartilhei com tal antropólogo dados de campo a respeito de tal assunto (cf. Soneghetti, 2017).

quando tentavam tirar suas camisetas. Assim que as mulheres saíam, os homens as insultavam e jogavam água ou mandioca cozida nelas, mas nunca as agrediam enquanto elas cantavam e batiam neles. Em tal momento, os homens se submetiam demonstrando indiferença (Lorrain, 1994, p. 43).

O outro *Doshe'e* que etnografei também foi acompanhado de elementos rituais sexuais e agressivos. Neste caso, entretanto, tais aspectos não foram observados no momento em que as mulheres mandaram os homens irem pegar alimento, mas na brincadeira que aconteceu sequencialmente à coleta masculina. Diferentemente do *Doshe'e* de açaí, esse outro ritual, que envolveu a busca e o consumo de cana-de-açúcar, não apresentou todas as partes de um *Doshe'e* “completo” ou padrão:

Ontem foi dia de ritual aqui em Maronawa. A primeira parte do evento foi definida para mim como sendo *Doshe'e* e o que seguiu a ele era uma brincadeira. Perguntei ao Tônico o nome dela e ele disse apenas que era *itome* e que *maithakhazama* (antigamente) faziam assim.

Pela manhã, dessa vez sem ter uma buzina chamando, fui avisada pelas jovens que haveria *Doshe'e* de *mahonana* (cana). Também as mulheres, dessa vez, não cantaram para chamar os homens e não foram em conjunto mandá-los pegar cana, mas a notícia correu pelas casas. Saiu, então, um grupo relativamente grande de homens para pegarem *mahonana*, nesse grupo estavam presentes também as crianças do sexo masculino. Não demorou muito tempo e eles voltaram, pois o roçado estava próximo da aldeia, do mesmo lado do rio. Chegaram do roçado, vieram para o terreiro do Waki e colocaram toda a cana que pegaram no chão. Mulheres e meninas já os esperavam para pegar canas para si. Assim que os homens depositaram todas as canas no chão do terreiro, mulheres e meninas pegaram cada qual uma cana e levaram para suas casas. Algumas mulheres (casadas e solteiras) permaneceram ali no terreiro, pegaram feixes mais grossos de cana e começaram a cortá-las em 3 partes e a colocá-las em um tacho e um saco grandes. Deixaram ainda algumas sem cortar, amarradas em feixes da forma como chegaram ao terreiro. Então, teve início uma brincadeira com esses *mahonana* inteiros em que duas pessoas seguravam de cada lado das duas pontas do feixe e outras duas sentavam sobre este feixe: ou 2 mulheres, ou 2 homens. As duas pessoas que seguravam o feixe levantavam-no de forma que as outras duas, do sexo oposto às que seguravam, ficavam suspensas no alto pelo feixe de cana, com as pernas abertas, como que montadas em um cavalo.

Algumas vezes, subiam mais do que duas pessoas e o Waki corrigia dizendo que tinham que ser apenas 2 por vez (“*pamaza*”).

O impacto com a cana na virilha daqueles que estavam suspensos resultava em rostos que expressavam dor e, ao mesmo tempo, riso nessa brincadeira que misturava dor e diversão. Quando aqueles que seguravam o feixe iam pegar as pessoas que ficariam sobre ele, chegavam com o feixe de cana por debaixo das pernas, no vão entre uma perna e outra com agressividade, em uma clara analogia ao ato sexual. Em determinado momento da brincadeira, não respeitando a regra dos dois por vez, foram tantas pessoas que subiram nos feixes que as canas começaram a se partir ao meio. Algumas vezes, as pessoas se desequilibravam e caíam no chão. Cair era ainda motivo maior para estimular o riso dos participantes. Logo depois dessa brincadeira, seguiu-se outra na qual os *mahonana* foram utilizados cortados aos pedaços. Nela, as pessoas pegavam a cana partida e saíam correndo umas atrás das outras (homens atrás de mulheres e vice-versa), tentando colocar a cana entre as pernas umas das outras, na direção da virilha ou das nádegas e ânus. A simulação do ato sexual ficou ainda mais evidente. Todos riam muito.

Durante essas duas brincadeiras, os participantes do evento iam consumindo os *mahonana*: algumas pessoas já pegavam pedaços de cana do saco ou tacho e iam chupando-as ali no terreiro mesmo, até para poderem assistir à *itome*. A segunda brincadeira durou bastante tempo e todos riram muito, mas, mesmo assim, os *mahonana* ainda não tinham acabado. Foi realizada então uma terceira e última *itome* em que os homens fizeram um círculo e jogavam os pedaços de cana entre eles, enquanto as mulheres, que ficaram dentro do círculo, tentavam pegar os pedaços. Conforme as mulheres iam pegando/roubando os *mahonana* dos homens, elas iam separando-os no banco do terreiro e assim foi até que todos os pedaços foram pegos. Os *mahonana* que as mulheres pegaram se tornaram, por fim, delas (Caderno de Campo, 23 mai 2016).

Assim, diferentemente do *Doshe'e* de açaí, neste as mulheres não foram chamar os homens em suas casas com paus, mas foi ao longo da própria festa que os paus apareceram, em forma de cana-de-açúcar, o próprio alimento desejado. A cana, neste caso, simbolizava claramente o pênis, o qual foi consumido tanto em sua forma alimento quanto na forma de uma brincadeira altamente sexualizada. Durante a segunda brincadeira na qual homens pegavam pedaços de cana e tentavam colocá-los agressivamente por entre as pernas das mulheres e vice-

versa, a forma pela qual seguravam a cana expressava exatamente a imagem de um homem que segura seu pênis ereto e tenta colocá-lo na vagina ou ânus de uma mulher. O mesmo se pode dizer das mulheres que simbolicamente também possuíam um pênis com o qual avançavam em direção ao ânus ou virilha dos homens. Dessa brincadeira, todos participaram inclusive as crianças de ambos os sexos e estrangeiros (eu e o casal de professores kaxinawá). Fato esse que reforça a proposta de uma afinidade que é permitida entre todos os participantes, independentemente de seus laços de consanguinidade, bem como sua classe etária. O que a brincadeira deixa fortemente marcado, portanto, é a oposição entre os sexos.

Em sentido análogo, Lorrain interpretou que, no *Doshe'e*, as mulheres simbolicamente estão se engajando em trocas socialmente proibidas de “comidas por sexo” (“*food-for-sex*”), uma vez que qualquer mulher pode ter abordagens de cunho sexual com qualquer homem, bem como realizar a troca alimentar (Lorrain, 1994, p. 45). De um modo muito mais geral, que certamente não se restringe ao caso madiha, podemos compreender que a instituição do casamento contextualiza um tipo específico de troca sexual e alimentar. Os Madiha estabelecem casamentos monogâmicos realizados preferencialmente entre primos cruzados (bilaterais). As relações extraconjugais, embora possam ocorrer, são fonte de muito desentendimento e conflito. De modo semelhante, como Lorrain bem observou, cotidianamente os homens madiha, sejam casados ou solteiros, não oferecem alimentos para mulheres que se situam além do contexto de sua própria casa – e também não é para todas as mulheres da casa que eles podem oferecer comida diretamente. Ainda que os homens normalmente ofereçam presentes para as mulheres com as quais estabelecem relações sexuais, estando casados ou não com tais mulheres, esses presentes só podem se configurar como comida no contexto de uma relação de casamento (Lorrain, 1994, p. 31; cf. também Altmann, 1994, p. 73). Os homens, portanto, numa situação cotidiana, apenas oferecem

comida (peixe e carne cruas bem como frutas da floresta) para algumas das mulheres da casa em que eles moram: sua mãe, sogra, esposa ou anfitriã. Existem trocas difundidas dessas comidas entre famílias, mas elas acontecem exclusivamente entre mulheres, ainda que os homens possam solicitar às suas esposas para que deem comida a famílias específicas (...). Logo, os homens oferecem comida a mulheres inseridas em um contexto limitado de relações de parentesco, as de ordem

desse queixada que passará a morar no *namibodi* (Pollock, 1985, p. 99). Os Kulina consideram que a alma de uma pessoa morta, se for devidamente conduzida pelos pajés ao *namibodi*, o mundo subterrâneo, serão comidas pelos *hizama* e neles se transformarão (Pollock, 1992, p. 29; Lorrain, 1994, p. 38)⁵.

Portanto, o alimento que é conseguido por meio de uma troca inadequada, acarreta doença (os homens sentem dor de estômago) e, por fim, a morte, com a conseqüente transformação em queixadas. Em uma situação adequada as mulheres realizariam tal pedido de comida crua para seus maridos humanos e não às lontras. Mas, equivocadamente, as mulheres “oferecem sexo às lontras ao invés de aos homens, recebem peixe das lontras no lugar dos homens, e oferecem o peixe das lontras ao invés do peixe dos homens aos homens” (Lorrain, 1994, p. 33).

Na brincadeira com a cana acima descrita, podemos também fazer uma analogia entre a maneira agressiva pela qual os pedaços de cana tentam ser inseridos por entre às pernas e ao estrupo que acontece no mito. Na brincadeira, quem está sendo perseguido com um pedaço de cana/”pênis” tenta fugir e se proteger a todo custo até que o “agressor” desista. Em troca, aquele que fugiu vai tentar “agredir” outra pessoa. Na brincadeira, não se pode notar que as “agressões sexuais” são direcionadas a determinadas pessoas, mas o que se percebe é que há uma não discriminação entre as mulheres e homens que se procuram – nos quais se incluem agora também as crianças. A distinção fundamental é, por sua vez, aquela entre o masculino e o feminino, mesmo entre crianças.

Esta troca sexual generalizada entre homens e mulheres que acontece enquanto metáfora nos *Doshe’e* que presenciei chegou inclusive a ser realizada literalmente em um desses rituais observado por Rûf, no caso um *Doshe’e* de caça. Conforme ela nos relata, a possibilidade da realização de relações sexuais ocorre durante todo o ritual. Os parceiros que as mulheres podem encontrar durante a festa nunca se tratam de seus próprios pais, filhos, primos paralelos, nem esposos (Rûf, 1972, p. 76). Concluimos, portanto que, literal ou metaforicamente, o *Doshe’e* performatiza uma troca que se dá entre as mulheres, de um lado, e os homens de outro – ainda que os tabus sexuais sejam respeitados no caso de atos sexuais que podem ocorrer em sentido real, mas não nos casos metafóricos. Essa troca articula, portanto, dois aspectos intimamente relacionados: o alimento e o sexo, a nutrição e

⁵ Mais detalhadamente, Lorrain explica que os Kulina, de acordo com seus interlocutores, afirmam que os humanos possuem três espíritos: sua sombra projetada sobre a terra, sua sombra projetada sobre a água e um espírito que continua a vagar pelo mundo após estar morto. A sombra projetada sobre a água, ao morrer, vai para o mundo superior (localizado acima do patamar terrestre) e, por sua vez, é a sombra projetada sobre a terra que vai ao *namibodi* ao morrer (cf. Lorrain, 1994, p. 38).

a reprodução. São intimamente relacionados porque, como argumentamos acima, a fonte adequada dos alimentos depende da construção de uma relação sexual igualmente adequada.

Embora neste *Doshe'e* de *mahonana* (cana) descrito não tenha acontecido uma refeição coletiva oferecida aos homens e meninos, podemos interpretar que o que foi ofertado foi a própria brincadeira, durante a qual se pôde também consumir canas. Nesse sentido, é notório observar que as mulheres foram, por fim, aquelas que levaram as canas para suas próprias casas, apossando-se delas. Assim, parte dos *mahonana* foi consumida na própria brincadeira e outra parte ficou para as mulheres – para sua *posse* e *distribuição*, a ser realizada posteriormente segundo os padrões de troca cotidianos (ver cap. 4). O primeiro momento em que cada mulher pegou tranquilamente um pedaço de cana para si não nos faz lembrar a forma competitiva protagonizada no ritual de açaí em que as mulheres avançaram sobre os sacos. Mas, a brincadeira ao final quando os homens jogam pedaços de cana entre si e as mulheres pulam para tentar pegá-los encena o mesmo tipo de competição pela posse do alimento coletado pelos homens. Assim, não há a relação direta de um homem que provém alimentos a casa, mas também é possível que todas as mulheres, independentemente de serem casadas ou não, tenham acesso e tomem posse dos itens coletados pelos homens.

Altmann também destacou esse aspecto de amplo acesso alimentar proporcionado pelo *Doshe'e*. Segundo a autora, um *Doshe'e* de caça, por exemplo, pode ser realizado tanto quando há falta de carne na aldeia, como nos dias que antecedem alguma festa. Nele, as mulheres demandam aos homens o alimento que desejam, de acordo com a época do ano em que se encontram. Assim, na época em que o macaco-preto está gordo, as mulheres cantam “eu te mando caçar macaco-preto” (Altmann, 1994, p. 83). No retorno dos homens à aldeia com o que conseguiram caçar, pescar ou coletar, e com o cozimento desses alimentos e da macaxeira ou banana pelas mulheres, todos da aldeia “recebem a sua parte do produto coletivo, mesmo as viúvas/os e/ou solteiras/os” (Altmann, 1994, p. 87). De acordo com Altmann, nos *Doshe'e* que presenciou, ainda que a forma de apropriação dos alimentos trazidos pelos homens fosse o *avançar sobre a comida*, ocorria neste mesmo momento uma preocupação entre as mulheres para que cada uma ganhasse a sua parte (Altmann, 1994, p. 84). Nos rituais que presenciei, algumas mulheres saíam sem conseguirem pegar a sua parte dos alimentos, mas além de serem poucas e de que, nesses casos, parecia que tais mulheres não estavam tão preocupadas em pegá-los na “competição”, posteriormente, o que se

via era que, em suas casas ou nas casas de outras mulheres aparentadas, aquelas que não pegaram sua parte também consumiriam do alimento preparado por outras. Dessa forma, as mulheres que têm um marido que não caça ou pesca satisfatoriamente, pode ter acesso a variados tipos de alimento no *Doshe'e*. O mesmo se pode dizer para as mulheres solteiras, isso porque, conforme destacado, essas mulheres nunca podem receber *bani* dos homens, a não ser indiretamente na casa em que moram. Assim, o *Doshe'e* pode também ser interpretado como uma forma de compensação na qual mulheres que não estão engajadas na troca alimentar e sexual padronizada pelo casamento podem ter acesso a determinados tipos de comida.

A realização de um *Doshe'e* pode ser ocasionada pela decisão de um chefe – como aconteceu no ritual de coleta dos açais no qual Waki tocou sua buzina convocando a comunidade para o trabalho/festa – ou então por decisão das próprias mulheres, como relatei no caso do *Doshe'e* de *mahonana* (cf. também Lorrain, 1994, p. 42). Interessante observar que em ambos os rituais descritos por mim, tratava-se de um trabalho de coleta a ser realizado, de açai ou de cana. A coleta de alimentos entre os Madiha é uma atividade realizada sobretudo pelas mulheres, suas filhas *zowató* (moças) e crianças (de ambos os sexos) em uma situação cotidiana. Isso não quer dizer que os homens não possam também realizar coletas de alimentos em situações cotidianas, mas o fazem principalmente na posição de acompanhantes das mulheres. Os homens podem acompanhá-las nos casos em que é necessário, por exemplo, abrirem a mata fechada que dá acesso a determinados roçados ou lugares não muito frequentados, ou ainda para ajudarem a subir em ou derrubarem árvores das quais os frutos venham a ser coletados (cf. também Lorrain, 1994, p. 186). Assim, podemos considerar que, embora não tenham sido realizados *Doshe'e* invertidos em Maronawa no tempo em que permaneci na aldeia, alguns dos rituais realizados envolviam, neles mesmos, uma inversão das posições sexuais assumidas nas atividades cotidianas. Pois, se no dia-a-dia são as mulheres que fazem a coleta alimentar, nos *Doshe'e* de açai e cana, foram os homens, sem a presença das mulheres, que foram mandados cumprir tal trabalho. As buscas empreendidas, pautadas pelos desejos de pessoas específicas – chefe ou mulheres –, consideravam ademais alimentos que poderiam ser consumidos em abundância. Mais especificamente, alimentos que estavam abundantes e que, então, precisavam ser consumidos pelos Madiha. Em ambas as situações rituais que presenciei, ouvi comentários dos Madiha de que havia muito açai do outro lado do rio ou então de que no roçado coletivo da comunidade havia muita cana.

O *Doshe'e* expressa, portanto, também uma busca pela abundância e por uma distribuição maior dos alimentos entre as diferentes pessoas da aldeia. No *Doshe'e* de açaí, havia muito açaí e era preciso ir pegá-lo. Há outros casos, em que não se trata explicitamente do fato de que haja algo em abundância do qual é preciso se apropriar, mas refere-se a um desejo de consumo de determinado item alimentar que pode estar em falta na aldeia, ainda que exista em seus “lugares-fonte” e sejam passíveis, portanto, de apropriação. O que se deseja desses alimentos é que eles sejam abundantes nas aldeias kulina (para seu consumo) e, por isso, realizam o ritual. Nesse sentido, Silva relatou-nos que participou de apenas um *Doshe'e* de pesca, pois permaneceu na aldeia madiha no período de chuvas, no qual estava mais difícil se ter fartura de pesca ou caça, em função da profundidade dos rios ou de alguma caça ficar ilhada nos banhados alagados. Segundo seus interlocutores madiha, existia uma espécie de bom senso entre as mulheres ao decidirem realizar um *Doshe'e*: elas procuravam “saber de antemão, através dos meios disponíveis”, se havia determinada espécie de caça próxima, ou se um determinado igarapé estava piscoso de determinado tipo de peixe (Silva, 1997, p. 114-115).

Em meu campo, era muito comum perceber os Madiha analisando os recursos em termos de sua escassez ou abundância e isso não se limitava apenas aos itens alimentares. Muitas das descrições de guerra, por exemplo, eram marcadamente analisadas pela quantidade daqueles que guerreavam, onde se ter um grande número populacional era sempre destacado como algo importante para se vencer o conflito. Em uma das circunstâncias em que os Madiha guerrearam com os Kaxinawá na região do Alto Purus, considerando-se (os Madiha, eles mesmos) pouco numerosos, vão chamar os Jamamadi para auxiliá-los contra seus inimigos. A seguir reproduzo parte da história contada por Bodo em seu terreiro num fim de tarde⁶:

Faz tempo, “parente” [Kaxinawá] matou gente kulina. Matou 4 pessoas. Aí 1 conseguiu fugir e foi para sua aldeia.

Isso aconteceu em uma aldeia kulina quando os Kulina tinham chamado “parente” para comerem junto. Kaxinawá trouxe bastante comida, mas trouxe também paus escondidos atrás de suas pernas. Quando estavam comendo juntos, Kaxinawá matou os Kulina com pau grande.

⁶ Bodo contou a história em sua língua nativa, a qual foi posteriormente traduzida a mim pelo professor madiha Ronaldo, também de Maronawa.

Foi *zabishô* [jovem solteiro] que correu, 1. Aí ele foi para sua aldeia e chamou Kulina para matar “parente”. Aí Kulina mata “parente” kaxinawá com flecha. Uma mulher “parente” conseguiu fugir para a mata.

Pajé kulina bota feitiço no “parente” kaxinawá. Aí “parente” kaxinawá morreu, era uma menina. Aí homem kaxinawá está chorando porque morreu sua parente.

Tamine kulina chama “Ainahari”, que “é como Kulina, é Jamamadi”: 10 pessoas para acompanhar os Kulina na guerra. Eles vêm para ajudar parente kulina na guerra, usando flecha e rifle. Foram 5 pessoas kulina para chamar Ainahari: foram o avô Miguel, avô Ambrósio, e *zabishô*. Vão para o lago, nome dele é *Comicomí*. Passa um mês e eles voltam, depois de ir chamar Ainahari.

Quando voltam, fazem mariri e param meio dia [viram a noite cantando e dançando]; e então vão para a guerra. Ainahari e Kulina vão cercando maloca de “parente” kaxinawá. Aí eles fogem para a mata e Kulina e Ainahari matam todos eles com flecha e espingarda (...).

Ao contar essa história, Bodo fez referência a alguns números que se encontram no intervalo de 1 a 10. A princípio, pode-se entender que “10 Ainahari” indicam a presença de 10 indivíduos ainahari (jamamadi), entretanto, recorrentemente histórias kulina são narradas fazendo referência aos numerais na língua portuguesa de maneira bastante incerta, com exceção dos números 1 e 2. Repetidamente, o número 10 é mencionado como clara indicação de que não se trata exatamente do numeral 10, mas da significação madiha de “muitos”. Assim, no caso da história supramencionada, não se tratam de 10 indivíduos jamamadi, mas de muitos jamamadi que vieram lutar junto aos Kulina contra os Kaxinawá. Para expressarem a diferenciação entre o muito e o pouco no português, os Madiha costumavam traduzir na nossa contagem utilizando os numerais 1 e 10, ou ainda números intermediários nesta escala. A princípio, eu entendia que eles estavam se referindo à quantidade exata que estes números expressam em português, mas, com o tempo, passei a compreender que tais números indicavam, antes, uma oposição entre se ter muito (10) ou pouco (1) e, eventualmente, uma escala intermediária (3, 4 ou 5). Os Madiha, em diversos momentos, explicaram-me que em sua língua contam apenas 1 e 2 ou então “muitos”. Para indicar a presença de 1, diz-se “*ohari*”, de 2, “*pama*”, e de muitos, “*bazima*” ou “*wapima*”. Não há nenhuma diferença de significado entre “*bazima*” e “*wapima*”, ambas podendo ser usadas na

indicação de “muito/muitos” e também de “todos” (cf. também Dienst, 2014, p. 197-198).

A oposição entre o muito e o pouco aparece recorrentemente nas análises kulina em diversas circunstâncias. Ela aparece também em outros tipos de descrições sobre o passado. O modo de vida de antigamente é, com frequência, descrito como um tempo de abundância, um tempo em que havia muito madiha e muito mariri (canto-dança-festa), “muito mesmo...”, como me contava Waki, Bodo e Zoáo. Quando me contavam sobre as malocas que existiam antigamente no Purus, além de fazerem menção aos nomes de muitas delas, diziam muitas vezes que eram “10”, ou seja, “muitas”. Isso não quer dizer que os Madiha com os quais convivi interpretem o presente como um tempo de escassez. Tais análises sobre a abundância do passado aconteciam, muitas vezes, na circunstância em que estavam realizando algo como era feito no passado. As festas, como o *Doshe’e* ou o *Koiza*, que descreverei a seguir, lembravam da abundância das festas do passado. Essas podiam também ser referenciadas pelo nome *ahie* que, na língua kulina, indica uma atividade mais geral de canto e dança que pode acontecer independentemente de outros rituais, mas que pode indicar essas festividades que são objeto do presente capítulo. Assim, por exemplo, se estavam realizando um simples *ahie*, evento em que se canta e se dança ao longo da noite, o Waki vinha me dizer que antigamente os Madiha faziam “muito *ahie*”. Ele buscava enfatizar que estavam fazendo hoje em dia algo que faziam em abundância no passado e tal conexão valorizava a realização do evento presente.

A apreciação pela abundância está diretamente conectada à realização de festas. O *Koiza* é também uma festa marcada pela abundância alimentar, no caso, mais especificamente de mandioca. Como mencionei no capítulo 3, participei de um ritual *Koiza* em minha primeira viagem à aldeia Maronawa que foi realizado no contexto em que não havia muita mandioca (em novembro de 2014). Nessa ocasião, tendo em vista não existir fartura de mandioca, os Madiha resolveram fazer o ritual com caiçuma de banana, com a qual poderiam fazer a bebida em grande suficiente para nosso consumo na festa. Mas, nessas circunstâncias, os Madiha quiseram deixar bem claro para mim que aquela não era a forma padrão (e ideal) de realização de um *Koiza*, a qual deveria ter fartura de caiçuma de mandioca. Nesse sentido, também não realizaram convites externos à aldeia. Em dezembro de 2015, participei da realização de outro *Koiza*, este sim envolvendo a produção de enorme quantia de bebida de mandioca fermentada e não alcoólica, conforme descrevo a seguir.

Koiza e Kokoshi

Podemos afirmar que todo *Koiza*, assim como os *Doshe'e* de coleta que analisei acima, tem seu início da produção alimentar marcado por uma inversão no trabalho de homens e mulheres. Isso porque no *Koiza* é coletada enorme quantidade de mandioca para que seja elaborada sua caiçuma, mas quem faz tal coleta não são as mulheres, mas sim os homens, a mando das mulheres. A coleta de mandioca é uma atividade essencialmente feminina. Embora os homens efetivamente participem da abertura de novos roçados e sejam aqueles que principalmente façam o plantio de mandioca nessas novas roças, todos os demais plantios subsequentes são realizados pelas mulheres (Lorrain, 1994, p. 53), bem como as coletas cotidianas. Em campo, observei apenas dois momentos em que os homens trouxeram mandioca dos roçados. Em ambos os casos, as mandiocas foram coletadas de roças pertencentes a lideranças da aldeia. Um dos casos foi o mencionado no capítulo anterior, quando foi realizada grande quantidade de caiçuma (alcoólica) para ser consumida no ritual dos *Azaba*. O outro se referiu ao *Koiza*. Portanto foram em duas circunstâncias rituais, que envolviam uma produção de grande volume de alimento, que os homens realizaram a coleta de *poo* (mandioca). Interessante também observar que, em ambos os casos, a grande quantidade de caiçuma é feita para ser tomada com visitantes externos. No caso do *Tokhorime kha ahie* são os espíritos *Azaba* que vêm ao terreiro do *zophinehe* (pajé) onde tomarão a caiçuma no fim da festa; por sua vez, no *Koiza*, são visitantes kulina de outras aldeias ou pessoas de outros povos (Kanamari no passado, por exemplo) que participam da festa e bebem a caiçuma. Num plano simbólico e metafórico, como veremos a seguir, pode-se interpretar que também são as queixadas que vêm ao terreiro do *tamine* (chefe) no *Koiza* para beberem caiçuma.

O *Koiza*, assim como o *Doshe'e*, envolve tanto a produção de alimento em grande quantidade como realiza uma performance que opõe homens e mulheres, a começar pela coleta e sua inversão: inicialmente, são os homens que desempenham um papel feminino. Para que ocorra um desses rituais, o chefe deve dispor de um roçado plantado coletivamente pelo pessoal de sua comunidade, de onde serão retiradas as mandiocas para o preparo do ritual. A relação entre ser líder e ser aquele que promove o ritual é tão fundamental que grandes líderes do passado são lembrados como aqueles que promoviam grandes rituais *Koiza* e também como sendo grandes plantadores, tendo posse sobre enormes roçados (Lorrain, 1994, p. 53). Waki, *tamine* de Maronawa, sempre se apresentava como aquele que animava

seu pessoal e que o lembrava de sua cultura, promovendo festas *Koiza* e outros *ahie*. No segundo ritual *Koiza* que presenciei, o qual seguiu seu padrão adequado de realização do ponto de vista madiha, foram convidados pessoais de duas aldeias, que ficam próximas a Maronawa. Ambas são pequenas e construídas basicamente desses “pessoais”. Foram convidados o pessoal da aldeia Nova Vira, o “pessoal do Manô”, e o “pessoal do Zoze”, da aldeia Santo Antônio. Em ambos os casos, Waki me convidou para acompanhá-lo em visitas anteriores a essas aldeias quando informou a esses pessoais que iria fazer um *Koiza* em Maronawa. Nessas circunstâncias, ele realizou convites formais a esses pessoais, conversando com os líderes de pessoal Manô e Zoze. Posteriormente, já bem próximo à data de realização do evento, Waki enviou jovens “mensageiros” para avisar seus convidados de que o evento já estava em vias de acontecer. Em ambos os rituais, observei que os convidados assumiam lugar importante na festa, realizando várias performances e danças que eram motivo de riso e animação na aldeia.

Em 2014, no primeiro *Koiza*, a festa do ritual em si foi antecedida de duas noites de *ahie* não sequenciais uma a outra. Nessas noites, cantava-se e dançava-se em círculo até o início da madrugada. Homens, mulheres e crianças dançavam juntos num canto que era puxado por Waki. O *Koiza* de 2015, por sua vez, foi antecedido de uma noite de “culto”, em que Zoze, pajé e também pastor da aldeia Santo Antonio, fazia leituras da bíblia escrita em madiha. Essas leituras foram intercaladas de momentos de dança da qual participaram homens, mulheres e crianças com música religiosa, produzida em madiha pela missão que existe no Peru⁷. Ligaram o gerador para que houvesse som. Tal evento durou até de madrugada, terminando por volta de 4h30.

Na sequência, após dormimos pouco, Waki, logo cedo, tocou sua buzina chamando o pessoal para os preparativos do *Koiza*. Waki me disse que “*makhidehe wapimã poo towi*”, que os homens iam buscar macaxeira. Disse-me que era para eu ir junto com eles, para tirar foto. Isso era por volta de 7h40 da manhã.

A buzina com a qual Waki chama seu pessoal é a *héihéi*, que é feita com um cano de plástico preto e uma parte do rabo (*zopori*) do tatu (*warikoze*) em sua ponta.

⁷ Há uma possibilidade de que este culto tenha sido realizado em decorrência da data do Natal, uma vez que foi realizado na noite do dia 24 para o dia 25 de dezembro. Os Madiha não fizeram tal associação direta, mas estão cientes das datas de algumas festividades dos não índios, as quais acontecem na cidade de Santa Rosa do Purus.

As mulheres então cantavam e dançavam pedindo aos homens que fossem pegar *poo*. Elas dançavam em fila, de mãos dadas, indo para frente e para trás. Os homens, por sua vez, que já estavam pintados, giravam ao redor delas, preparados para saírem em direção à mata. Alguns deles andavam aos trotes.

O roçado do pessoal do Waki fica para trás das casas, na direção do posto de saúde. Antes de saírem os homens fizeram ainda uma outra dança circular, no campo de futebol, na qual dançaram divertida e soltamente. Andamos uns 20 minutos até chegarmos lá. O roçado era enorme e alguns homens foram para um lado e outros para outro. Fiquei com um grupo deles. Alguns homens levaram *shapotô* (cestos) de suas mulheres para o roçado, a fim de que pudessem trazê-los carregados de macaxeira. Os que não eram casados não levaram cestos ou então levaram sacos de ráfia. Posteriormente, amarraram a macaxeira que coletaram com envira para que pudessem trazê-las suspensas nas costas e seguras pela cabeça, modo semelhante ao qual se carrega no *shapotô*.

Algumas crianças do sexo masculino foram junto e pegaram mamões não completamente maduros e comeram ali mesmo no roçado, enquanto os homens coletavam a macaxeira. No caminho de volta para a aldeia, Aroki fez uma flauta para si, de taboca, ele se sentou em um pedaço de tronco e começou a tocá-la. Mae, visitante de Nova Vira, fez outro instrumento musical, também de taboca. Esse era também um instrumento de sopro, mas seu som resultava da mobilidade de duas partes da taboca que se encaixavam, uma interna à outra.

Mesmo durante o percurso de ida, os homens iam tirando pedaços de envira que usariam posteriormente para fazerem seus chapéus e também os das crianças. Aquela região de capoeira era, portanto, a fonte de seus recursos para enfeite corporal.

Depois de coletada a macaxeira, voltamos para a aldeia. Na chegada de volta, os homens fizeram questão que eu filmasse e fotografasse. Voltaram carregados de macaxeira e, na frente da fila de homens, veio um *zabishô* (jovem) carregando sozinho um tronco de árvore, o qual serviria para aquecer as panelas de cozimento da macaxeira. Eles entraram na aldeia trotando e gritando “aou.. aou.. aou..”. Ao entrarem no terreiro de Waki foram recepcionados pelas mulheres e crianças do sexo feminino que cantavam e dançavam em círculo fechado. Os homens também em círculo passaram a andar ao redor do círculo formado pelas mulheres. Por fim, as mulheres se dispuseram em um semicírculo e os homens depositaram as mandiocas que

trouxeram e também o tronco no meio do terreiro de Waki, local em que sequencialmente teve início o descasque e cozimento da macaxeira. Tratou-se de um longo trabalho feito principalmente pelas *zowató* (jovens): descascaram todo o *poo* e fizeram um fogo grande sobre o qual colocaram panelas de macaxeira para cozinhar. Os homens aproveitaram para descansar de seu trabalho.

O cozimento, que se iniciou por volta do meio-dia, terminou às 16h. Antes de terminar, os homens desceram o porto de Aroki para pegarem a canoa que serviria de recipiente para o *poo pahane* (caçuma de macaxeira) que estava em preparação. Subiram então o barranco carregando uma canoa pequena que estava no rio. Realizaram um grande esforço para que conseguissem subir com ela: amarraram uma corda que foi puxada por vários homens enquanto outros a seguravam lá embaixo. Muitas pessoas da aldeia foram ali para assistirem ao evento.

Procedimento semelhante ao da recepção das macaxeiras se seguiu então, pois os homens se direcionaram ao terreiro de Waki onde as mulheres os esperavam cantando. Eles andavam trotando e formando um círculo ao redor de onde estava sendo cozida a macaxeira; seguravam a canoa sobre seus ombros, até que então a colocaram ao chão ali mesmo no terreiro do *tamine*.

A partir de então, os homens (principalmente os *zabishô*) começaram a colocar a macaxeira cozida dentro da canoa e a pisá-la com pilões de madeira. Eles, posteriormente, foram ajudados pelas crianças de ambos os sexos e também por algumas mulheres (principalmente as *zowató*). Depois de pisada, a macaxeira ficou ali. Cobriram a canoa com uma lona e apenas no dia seguinte é que iríamos consumi-la. Todo seu preparo foi feito de forma que ela não se tornaria uma bebida alcoólica.

Na noite deste dia, houve culto novamente. Já na abertura dele, que aconteceu no início da noite (aproximadamente 19h), Waki anunciou que depois do culto haveria mariri até amanhecer e que, no dia seguinte *Koiza* e, depois, *Doshe'e*. Aroki, o pastor de Maronawa, avisou a todos que o culto iria até dez horas da noite. Então, teve início o culto que seguiu o mesmo formato do dia anterior e, de fato, quando se aproximou as 22h, o som eletrônico e o teclado [do filho de Aroki] cessaram e iniciou-se uma roda de canto e dança puxada principalmente pela esposa de Zozé (convidada da aldeia Santo Antônio). Ela estava muito animada e inclusive fazia danças sozinha no centro da roda, descontraindo o ambiente. O rapé (*shinã*), que era consumido por muitas pessoas, deu um ânimo maior à festa, também despertando o pessoal para o *ahie* que viraria a noite, encerrando-se no amanhecer do dia seguinte.

A roda de dança girava sempre em um mesmo sentido e as pessoas aguentavam bastante, permanecendo por bastante tempo no mesmo movimento. Algumas pessoas eram mais assíduas, outras ficavam menos tempo, descansavam e, depois, voltavam. Outras, por fim, não dançavam, apenas assistiam. Algumas pessoas saíram para dormir e depois voltavam. Tudo dava a ideia de repetição: o círculo, os cantos, os movimentos.

Por volta das 2h da madrugada, também saí para dormir e, quando deu 5h, Waki veio me acordar, pois estava chegando ao fim o *ahie*. A roda de dança, então, abriu-se e fez uma andança em fila (um atrás do outro), continuando seu canto. O grupo estava muito animado, dando a impressão de uma animação final depois da longa vigília noite adentro. Então, encerrou-se o canto-dança e os trabalhos da festa só foram ser retomados novamente por volta das 7h, quando os homens começaram a se arrumar para fazerem seu percurso até o terreiro, onde consumiriam a caiçuma preparada.

Os homens se pintaram, colocaram diferentes tipos de chapéu de palha e as saias de palha de buriti que haviam confeccionado no dia anterior. Pegaram também pedaços de paus ou cabos de vassoura os quais utilizariam posteriormente para apoiarem em suas barrigas e estimularem seus vômitos. Eles se dirigiram então até o ponto final da linha de casas da aldeia, aquela que fica mais a montante do rio Purus e vieram andando em passos trotados e entoando “he.. he.. he..” em conjunto até o terreiro de Waki. As mulheres os esperavam cantando alto, de braços dados e dançando para frente e para trás em linha. Os homens, por sua vez, andam todos relativamente amontoados e trotando, remetendo-nos ao movimento de uma manada. As mulheres fazem novamente um círculo no meio do terreiro cantando e dançando. Os homens fazem outro círculo não fechado ao redor delas e, depois, voltam a conduzirem-se como manada. A dança dura ainda um tempo, até que as mulheres desfazem seu círculo e começam a encher panelas que já seguravam e a irem atrás dos homens ofertando-lhes paneladas de caiçuma. A “manada” começa também a perder seu formato.

Conforme a bebida era oferecida aos homens, deveriam beber todo o conteúdo das panelas ou cuias. Muito rapidamente, após beberem, os homens vomitavam. Para ajudarem na provocação do vômito, apoiavam os pedaços de paus ou cabos de vassoura no chão e na região da boca de seus estômagos. Logo em seguida, aparecia outra mulher ou moça e colocava em sua boca outra panelada de caiçuma. A bebida que era ofertada não podia ser recusada. Enquanto ofertavam-na aos homens, as mulheres não pararam seu canto. Rapidamente, todo o terreiro estava cheio de vômito e exalava *poo pahane*.

Esse cheiro ainda permaneceu na aldeia dias seguintes após a finalização do *Koiza*.

Toda essa sessão de bebedeira e vômito durou bastante tempo e foi muito divertida. Durante ela, aconteceram encenações que envolviam tremeliques enquanto vomitavam e mulheres que corriam atrás de homens para forçar-lhes a beber mais ainda. Um dos convidados de Nova Vira, Mae, encenou um pássaro de forma muito cômica, fazendo sequencialmente o som “here... here... here...”. Depois me explicaram que se referia à curica/papagaio, que em kulina chamam “*herehere*”.

Com o tempo, tudo foi se acalmando e as mulheres parando de oferecerem caiçuma para os homens. Todos foram ficando nas bordas do terreiro e deixando-o vazio em seu centro. As crianças, então, pegaram canecas e se aproximaram da canoa para também beberem do *poo pahane*. Elas eram de ambos os sexos e bebiam diretamente de suas próprias canecas, sem oferecerem umas às outras.

Agora era chegada, portanto, a hora das mulheres. Assim como os homens, todas foram se arrumar: pintaram-se, colocaram chapéus de envira ou feitos de folha de bananeira, ou ainda da folha do coqueiro; colocaram também saias de palha de buriti. Foram, então, para o mesmo local de onde saíram os homens no limite “rio acima” de casas da aldeia. O local de saída para o roçado de onde forma tiradas as macaxeiras era este mesmo ponto de onde vinham agora as mulheres. Elas então vieram trotando e cantando, em formato de manada e de braços dados. Começou a chover, mas isso não impediu que a festa continuasse. Dessa vez, foram os homens que dançaram em círculo no meio do terreiro e as mulheres circulavam-nos também em formato de manada e trotando. Mas, ao invés de fazerem “he... he... he...”, elas cantavam e os homens giravam em silêncio.

Depois da dança, as mulheres se dispersaram e os homens passaram a lhes oferecer a caiçuma do mesmo modo que as mulheres lhes deram. Entretanto, tive a mesma sensação de quando participei do *Koiza* em 2014: de que as mulheres são mais agressivas com os homens neste momento que eles com elas. Naquela primeira festa, isso ficou ainda mais evidente porque o *Koiza* foi seguido do *Kokoshi* e, neste último, as mulheres bateram com muito mais força nos homens do que estes bateram nelas.

As mulheres, tal quais os homens em momento anterior, bebiam e vomitavam usando o auxílio dos paus ou então de seus próprios dedos para provocarem o vômito. Encenava-se igualmente a tensão entre homens e

mulheres: os homens que chegavam querendo forçar as mulheres a beberem a caçuma eram muitas vezes surpreendidos com banhos de caçuma, pois elas viravam as panelas que eles traziam sobre eles mesmos. Os homens não deixavam por isso mesmo e revidavam paneladas de caçuma sobre as mulheres, tudo isso em meio à chuva. Virou uma verdadeira guerra de banhos de caçuma.

Por fim, tudo foi se acalmando e a caçuma acabando. Logo, já era o *Doshe'e*. As mulheres cantaram mandando os homens irem buscar peixe, afinal todos ali estavam com fome. Os homens foram pescar e, mais tarde, voltaram com muitos peixes que proporcionaram uma refeição coletiva nos formatos desse ritual (Caderno de Campo, 26 a 30 dez 2015).

O ritual *Koiza* de 2015 não foi, portanto, seguido do *Kokoshi*, como aconteceu em 2014, entretanto, ao longo de sua realização não faltou manifestações de agressividade entre homens e mulheres tais quais as protagonizadas no *Kokoshi*. Este último é também referenciado pelos Kulina na língua portuguesa como o ritual de “dar peia” ou “guerrear”, em referência às pancadas que homens dão em mulheres e vice-versa. No *Kokoshi* de que participei, a “peia” ou “pancada” foi dada com talos de bananeiras em meio a uma dança na qual homens e mulheres batiam-se entre si, de modo leve ou forte; neste último caso, deixando marcas no corpo daqueles que apanharam. Toda a dança, que em tudo se assemelhava aos trotes que foram encenados no *Koiza*, foi conduzida com muito riso, apesar da tensão envolvida. Aquele que recebia as pancadas não podia revidar no momento em que as estava recebendo e, posteriormente, saía dançando e batia em outra pessoa do sexo oposto. Tudo era conduzido de forma que a brincadeira não evidenciava uma briga pessoal entre determinadas pessoas, mas, analogamente aos *Doshe'e* e ao *Koiza* descritos, havia uma partição evidente entre os sexos. Por fim, no *Kokoshi* que presenciei, as crianças eram apenas espectadoras. Conforme registrei em meu caderno de campo, também percebi que havia uma atitude mais agressiva por parte das mulheres com relação aos homens, dando a impressão de um momento em que as mulheres podem extravasar mais seu lado agressivo, o qual permanece mais ocultado no cotidiano. O ritual seria, assim, um momento de trocar também este tipo de posição com os homens.

Certo dia, Zoáo mostrou-me seu “*awi eterô kokoshi*”, seu couro de anta todo tecido com algodão por cima, com o qual “seu avô” lutava nos rituais *kokoshi*. Zoáo mostrou-me a forma como seu avô segurava o couro de anta ou então um

talo de bananeira (que também era usado nos rituais de antigamente) e então descreveu que, durante um *ahie*, as mulheres estavam em um terreiro e os homens vinham da mata e batiam nelas com o *awi etero*, dançando. Zoáo destacou que o couro de anta era realmente perigoso, pois suas batidas podiam cortar a pele. Conforme deixou a entender também, a princípio, nos dias atuais, não são mais usados couros de anta nos rituais *Kokoshi*. Costa (2007, p. 88-95), que realizou pesquisa com o povo kanamari, descreveu uma história relatada a ele por esse povo em que os Kanamari foram convidados pelos Kulina na década de 1930 na região do baixo Juruá, onde eram vizinhos, para participarem de um ritual *Koiza*, o qual também foi seguido pelo *Kokoshi*. As relações entre ambos os grupos eram marcadas pela proximidade, mas também por certa ambiguidade. Esse *Kokoshi* que realizaram foi feito com couro de anta e, embora houvesse a perspectiva de que se tratasse apenas de uma brincadeira, acabou por gerar enormes tensões entre os dois grupos. Os Kanamari mantiveram relações de vizinhança, proximidade e rivalidade com os Kulina no rio Juruá (cf. Costa, 2007; Balestra, 2013). Esses dois povos apresentam uma referência à organização social em subgrupos no passado, que eles reconhecem como idêntica ou muito semelhante. Além disso, tanto na mitologia kanamari quanto na kulina os demiurgos de cada um desses grupos criam não apenas seus subgrupos como os do outro povo: os heróis kanamari criam os subgrupos kanamari e kulina, e vice-versa. Outro ponto em comum é o de que os Kanamari afirmam que realizavam, no passado, ritual muito semelhante ao *Koiza* madiha, mas que os Kanamari chamam de *Hori*. O *Hori* dos Kanamari também podia ser seguido pelo ritual de flagelação com couro de anta, para o qual eles davam o nome de *Mokadak* (cf. Costa, 2007, p. 78-88).

Ao chamar a atenção para a realização desse *Koiza* seguido de *Kokoshi* que fora realizado no passado entre os Kulina e os Kanamari, pretendo dar destaque a uma importante característica do ritual *Koiza* entre os Kulina: essa festividade, tradicional da cultura madiha, configura-se em um momento em que os Kulina convidam “outros” para virem a seu terreiro beberem caiçuma. A oferta de caiçuma pode ser vista como um pretexto para o estabelecimento de proximidades de laços sociais, ainda que temporárias. Nesse sentido, vejo uma clara analogia entre a caiçuma que é preparada para recepção dos espíritos *Azaba* no terreiro do pajé (ver Cap. 4) e esta que é ofertada aos visitantes no ritual *Koiza*.

Mas, então, quem são os visitantes dos Kulina no ritual *Koiza*? Conforme compreendo, os Kulina convidam para seu ritual aqueles com os quais desejam realizar trocas dos mais diversos tipos. Um dos aspectos que se deve notar nesse

contexto, é que o *Koiza* configura-se como um momento em que é possível se perceber muitas brincadeiras entre os jovens que, sendo de diferentes aldeias, encontram uma oportunidade para a paquera, com a possibilidade de conhecerem assim parceiros sexuais, ainda que temporários. Conforme destacou Altmann, o *Koiza* pode ser compreendido como “uma oportunidade privilegiada para o encontro entre parentes das diversas aldeias. É o tempo para renovar alianças, fazer trocas, realizar casamentos, partilhar a alegria de viver” (Altmann, 1994, p. 89-90). Nesse sentido, considero significativo que a caiçuma seja depositada dentro de uma canoa no ritual, conforme vimos na descrição acima. A canoa é o meio de locomoção fundamental dos Kulina no Alto Purus: é por meio dela que esse povo pode se relacionar com outros grupos, de sua mesma etnia ou não. É com a canoa que os Kulina visitam seus parentes, estabelecendo relações entre pessoas próximas, mas não de seu mesmo “pessoal”.

No *Koiza*, é o *tamine* que organiza a festa e que oferece mandioca do roçado coletivo da comunidade, cuidado por ele, para que seja preparada a bebida. Sua realização, embora apenas possível com a participação de todos, apresenta-se como um momento em que o *tamine* proporciona à comunidade uma festa que os anima, é um pagamento que o chefe faz à comunidade. Em ambos os *Koiza* que participei, Waki empenhava-se inteiramente em organizar a festa: realizava os convites, acompanhava de todas as atividades rituais, e trabalhava como um mestre de cerimônias durante as danças, indicando quais os caminhos que os grupos de homens e mulheres deveriam seguir em suas performances.

Como também destacado no *Doshe'e*, no *Koiza*, como se pode notar na descrição acima, há uma forte oposição e complementaridade entre homens e mulheres. Em todas as fases do ritual, eles realizam suas atividades como dois grupos distintos, onde a semelhança se dá internamente ao grupo e a oposição de forma externa marcada pela diferença entre os sexos. Mas, ainda que opostos, é apenas pelo trabalho conjunto de homens e mulheres que a festa pode ser realizada. Há ainda outra oposição que aparece como fundamental e que Zoáo destacou em seu breve relato sobre o *Kokoshi* de seus avós quando afirmou que os homens chegavam *da mata* para bater nas mulheres. Trata-se da oposição entre a “mata” e a “aldeia”, que também podemos entender como a oposição entre o “selvagem” e o “sociável”⁸. Na concepção dos Kulina, é na mata (*zama*) que se encontra o caminho para o *namibodi*, lugar em que habitam variados tipos de

⁸ Pollock (1985) realizou uma extensa comparação entre os polos “selvagem” e “sociável” na concepção de doença dos Kulina.

espíritos, inclusive o de seus parentes mortos. A mata configura-se como um local em que é perigoso adentrar, opondo-se à segurança da aldeia, que aparece simbolizada no ritual pelo terreiro (*boroni*) do chefe, que é muito bem limpo antes de se ter início a festa. No *Koiza* acima descrito, os Kulina, em grupos de homens e mulheres, não chegavam ao terreiro literalmente da mata, como acontece em outros casos (cf. Altmann, 1994, p. 88), mas vinham dos limites da aldeia, a partir de onde se poderia adentrar no caminho que leva aos roçados e à mata. Assim, dos limites da aldeia, os grupos se dirigiam para o seu centro simbólico, o terreiro do chefe que, não por acaso, localiza-se aproximadamente na região central da fileira de casas relativamente paralelas ao leito do rio Purus (ver Croqui).

Significativamente, os grupos, tanto de homens como mulheres, chegavam ao terreiro aos trotes e andando em formato de manada, numa clara analogia a animais da mata. Os homens, mais claramente, ainda cantavam “he[i]... he[i]... he[i]...”, assim como Lorrain (1994) e Adams (1962) descreveram que as queixadas faziam no mito supracitado em que mulheres [e homens] se convertem nesse animal. Ainda na descrição desse mito, em momento posterior ao surgimento dos queixadas, esses mesmos animais alternam seu movimento entre irem à mata e voltarem à aldeia dos Madiha para beberem a caiçuma que havia sido preparada anteriormente pelos Madiha e colocada no terreiro da aldeia (cf. Adams, 1962, p. 128-129; Lorrain, 1994, p. 248-249). Além dessa referência mítica, as pinturas que os Madiha realizam em seus rostos fazem-nos lembrar a imitação de um animal com focinho. Por fim, nesse *Koiza* que presenciei, quando as mulheres viram os homens chegando no terreiro trotando, comentaram que eram como “*hizama*”. Cerqueira (2015, p. 41), por sua vez, coloca-nos claramente que seus interlocutores cantam na aldeia durante o ritual *Koiza* dizendo-se “queixadas” e atraindo, dessa maneira, a manada próxima que, então, será capturada pela caiçuma.

A caiçuma, portanto, é a bebida relacionada ao terreiro da aldeia (polo da sociabilidade) que atrai os outros. Esta atração é cheia de ambiguidade, pois, como foi mostrado em outros momentos dessa tese, os Kulina atribuem aos pessoais de outras aldeias atitudes nocivas das quais devem se precaver. Entretanto, os Kulina não podem se fechar no mundo restrito e, no limite, estéril, da aldeia; é preciso criar laços sociais para além dela. Os *hizama*, portanto, representam este outro que, no passado, foi kulina: assim se aproximam, mas também se distanciam dos últimos, pois, nos dias atuais, são animais. Eles bebem a caiçuma feita pelos humanos, mas sequencialmente a vomitam, possivelmente expressando a sua diferença. Em outro nível, são homens e mulheres que bebem a caiçuma oferecida

uns aos outros e intencionalmente a vomitam, acentuando suas diferenças. Além disso, durante todo o ritual *Koiza*, há uma manifesta vontade de fugir da bebida que é ofertada, pois ela o é *em excesso*. O *Koiza*, portanto, sendo notadamente uma festa da fartura – importante inclusive, como destacou Cerqueira, para atrair a manada de queixadas para a aldeia, a qual futuramente servirá de alimento aos Kulina -, é também a festa em que o excesso incomoda.

A fartura como questão

No auge do ritual *Koiza*, portanto, toda a bebida preparada ao longo de vários dias, ou meses, se pensarmos no tempo gasto com o plantio da mandioca utilizada, é rapidamente consumida e, tampouco foi digerida, é vomitada. A caiçuma ofertada no *Koiza* não pode ser rejeitada por aquele que a recebe e também não pode permanecer em seu corpo para sua digestão. Ela deve ser vomitada no chão do terreiro da aldeia e lá permanecer sendo absorvida novamente pela terra de onde inicialmente veio a mandioca. Eu, ao participar no *Koiza*, não me atentei a tempo para a importância de segurar um pedaço de pau que pudesse apoiar em meu estômago e igualmente não fui orientada pelos Kulina de que deveria vomitar. Sendo assim, ingeri a caiçuma e não a vomitei, fato que foi motivo de repreensão pelos Kulina, que, posteriormente, vieram me dizer que eu deveria ter vomitado. Como consequência, fiquei me sentindo mal até o dia seguinte pela indigestão que me causou.

O ritual *Koiza* guarda, portanto, algumas importantes semelhanças com o *Doshe'e*, as quais nos auxiliam a compreender a forma pela qual os Kulina se relacionam com a fartura e o excesso não apenas nesses contextos rituais. Em primeiro lugar, ambos, constituem enquanto festas que promovem a fartura de alimentos e assumem um importante lugar na fortificação dos Kulina enquanto grupo. As festas são claramente entendidas pelos Madiha como uma forma de animá-los, ainda que elas não envolvam qualquer caráter alimentar. Mas, nesses casos específicos, a produção alimentar aparece em destaque e a fartura, sempre admirada pelos Madiha, está presente. Assim, outra importante semelhança a ser destacada é o fato de que a fartura alimentar produzida em ambos os rituais só é possível ser conquistada rompendo com a unidade de produção doméstica e a partir de uma oposição generalizada entre homens e mulheres. Tal oposição acentua-se mais ainda com o *Kokoshi* realizado na sequência do *Koiza*, quando

homens e mulheres se agridem abertamente, agressão esta que estava também presente no *Doshe'e* e *Koiza*, mas ainda não tão abertamente. Pois, se nos dois últimos as agressões acontecem no desenvolvimento das atividades festivas, no *Kokoshi*, a agressão é o que aparece como objetivo do ritual, ainda que seu propósito seja a brincadeira.

Como desenvolvido no tópico referente ao *Doshe'e*, uma das conclusões a que chegamos é a de que a ampla produção alimentar (fartura) acontece por meio de um tipo de produção que se opõe ao modo cotidiano e padrão de produção em uma aldeia madiha. Este enfatiza a produção por meio da construção de laços de afinidade entre um homem e uma mulher. Os rituais, entretanto, acentuam os problemas decorrentes dessa relação de afinidade. Tematizam, portanto, esta relação, mas negando-a, fazendo oporem-se homens de um lado e mulheres de outro. É no contexto dessa oposição que produzem ampla quantidade de alimento, o qual, entretanto, tem que ser consumido rapidamente. Assim, de maneira análoga à fartura que não pode existir por muito tempo, também a situação de oposição entre homens e mulheres deve deixar de existir para que se possa viver por meio de trocas adequadas.

Tal reflexão nos remete a uma das versões do mito de surgimento das roças narrado a mim pelos Madiha em duas diferentes circunstâncias – numa delas por Sikimã e na outra por Wesse e Sipura (da aldeia Vista Alegre). Nessa história, os alimentos abundantes em um roçado surgem quando um homem mata sua esposa, pois ela solicita a ele que o faça:

Uma mulher e seu marido tinham muita fome. Foram para o mato e não tinham o que comer. A mulher, então, pede para seu marido a matar. Ele não queria fazê-lo, mas sua mulher insistiu. O homem pegou uma taboca e, dela, fez uma flecha. A mulher, então, disse-lhe que, depois de a matar, deveria voltar ao lugar onde ela foi enterrada por três dias seguidos. A mulher disse assim: “quando tu vem, eu vou também”.

A mulher que morre, então, está fazendo o roçado: banana, cará, batata, mamão, cana, macaxeira... A mulher que morreu estava batendo na folha, fazendo barulho, aí seu marido a achou. Ela estava viva de novo: “muita plantação!”, “nasceu!”, “mas rapaz, muita plantação!”.

No mito, portanto, é a partir do rompimento dos laços de afinidade entre homem e mulher, decorrentes da morte desta, que surge a abundância alimentar.

Com a morte da mulher, que se trata, na verdade, de sua transformação em alimentos de roça, cessa a fome. O mito reforça, assim como os rituais, a relação entre a abundância e a suspensão dos laços de parentesco previamente estabelecidos. É apenas a partir da transformação desses laços que o alimento em grande quantidade é fabricado. Nesse sentido, essa história guarda algumas semelhanças também com o mito de surgimento dos queixadas, na medida em que os alimentos “de fácil acesso” - ofertados pelas lontras - eram conquistados quando cessavam as trocas adequadas entre os casais humanos. Não é à toa que os Madiha mostram-se sempre preocupados com o excesso, o qual parece estar associado com o rompimento de laços de parentesco e de troca pelos quais tanto prezam. Em outras palavras, o excesso, no mundo madiha, é para consumo imediato; é para ser distribuído e circulado, desfazendo-se na constante atualização de relações.



Foto 19: Brincadeira com *mahonana* (cana-de-açúcar).
Foto de Aline Balestra (2016).

Foto 20: Iriki com seu *nonô* (neném) está pintada para o ritual Koiza.
Foto de Aline Balestra (2015).



Foto 21: Homens vomitam caiçuma no ritual Koiza.
Foto de Aline Balestra (2015).

Foto 22: Amô e Nomaha dançam antes de bater em homens no ritual Kokoshi.
Foto de Aline Balestra (2014).

Considerações

finais

A troca mal-entendida

Considerações finais

A troca mal-entendida

A presente tese teve como objetivo explorar e analisar dois importantes aspectos da vida social dos Madiha que habitam a Terra Indígena Alto Rio Purus no Sudoeste Amazônico, a saber: mal-entendidos presentes nas relações interétnicas estabelecidas entre esse povo indígena e seus vizinhos (os não índios e os Kaxinawá); e o modo pelo qual os Madiha compreendem e vivenciam as relações de reciprocidade. Assim, o trabalho desenvolvido tomou como ponto de partida a proposta de que a formulação de mal-entendidos entre os Madiha e seus vizinhos encontra-se intrinsecamente relacionada com a constituição de formas dissonantes de se compreender as relações de troca e a noção de propriedade. Nesse sentido, devemos observar que há diferenças fundamentais nos modos pelos quais os Madiha e seus vizinhos compreendem as relações de reciprocidade.

Gostaria, nessas considerações finais, de reiterar que os Madiha estão cientes da existência dessas diferenças bem como dos preconceitos que cotidianamente sofrem no estabelecimento de relações com os *Karia* e também com os Kaxinawá. Suas narrativas estão repletas de exemplificações das dificuldades que encontram no trato com os “parentes” (kaxinawá) e, sobretudo, com os *Karia*. Nesse sentido, mencionarei dois comentários realizados a mim pelos Madiha os quais nos remetem aos contrastes existentes entre seus modos de compreender noções de troca, propriedade e distribuição, analisados na presente tese, e aqueles dos não índios.

Sikimã, cunhado do *tamine* Waki, um dia me contou que o missionário Roberto, quando foi embora das terras kulina após longo período em que fixou residência em Maronawa (na década de 1980), aconselhou os Madiha a não roubarem as coisas dos brancos, porque estes poderiam prender-lhes na cadeia como forma de retaliação. Sikimã, que sempre me falou muito bem de Roberto, encarou tal conselho como um alerta que apontava também para uma diferença entre o que os Madiha entendiam por “pegar” coisas e o que os *Karia* pensavam de tais atitudes. Assim sendo, na relação com os não índios o furto poderia ter como

consequência uma punição indesejada pelos Madiha, já que estes poderiam ser presos. Nesse mesmo sentido, Waki, em outra oportunidade, contou-me uma história muito interessante quando lhe perguntei qual era o nome antigo da cidade que hoje tem o nome de “Manoel Urbano”, a qual se localiza descendo o rio Purus a partir de sua aldeia. Waki disse-me que, antes, Manoel Urbano se chamava “Castera” e que, posteriormente, o “doutor Meireles”, que era um patrão daquela região, falou que o nome da cidade iria mudar, passando a se chamar “Porto Manoel *Urubano*”. A mudança de nome estava também relacionada a uma mudança de comportamento de sua população. Waki explicou que o dr. Meireles justificou o novo nome pela ocorrência de determinado tipo de evento na cidade, o qual estava relacionado com a forma madiha de se apropriar dos alimentos ofertados. Pois, quando o dr. Meireles colocava a comida para distribuir entre os Madiha que estavam no porto da cidade, estes avançavam sobre ela como “urubus”. Dr. Meireles repreendia tal atitude dizendo que não podia ser assim, e que, então, o nome da cidade seria Porto Manoel *Urubano*, em referência ao comportamento alimentar indígena, semelhante ao dos urubus que avançam sobre a comida.

Como vimos, a atitude de avançar coletivamente sobre o alimento, presente, por exemplo, no ritual *Doshe'e* dos Madiha, em nada tem a ver com a suposta ocupação de um lugar inferior por parte desse povo indígena, como quis o “doutor Meireles” da história assinalar ou como muitos outros *Karia* pretendem supor nos dias atuais. O município de Manoel Urbano se constitui enquanto um dos principais pontos de encontro entre os Madiha e os não índios naquela região, sendo, portanto, significativo que a própria versão explicativa do nome da cidade assinale uma diferença entre esses dois grupos sociais. Uma vez que, para muitos não índios, a cidade faz homenagem ao colonizador Manoel Urbano da Encarnação, para outros madiha, o nome da cidade faz referência às diferenças de consumo alimentar praticadas entre ambos os povos. Manoel Urbano foi um reconhecido prático que participou de diversas expedições ao Purus, tendo sido eleito pelo discurso oficial como grande símbolo da conquista desse rio (Leal, 2011, p. 26). Entretanto, na visão da história contada por Waki não é o personagem Manoel Urbano que ganha destaque, mas a posição “urubu” que um patrão *Karia* atribuiu aos Madiha. Waki, portanto, sublinha as diferentes formas de apropriação dos alimentos praticadas pelos não índios e por seu povo e destaca o lugar depreciativo em que são colocados por eles, já que o urubu é um animal muito mal visto pelos *Karia*, associado ao consumo “inadequado” de carne podre.

O que se observa é que existe, portanto, um mal-entendido nas relações estabelecidas entre os não índios e os Madiha. Na presente tese, essa mal compreensão foi analisada a partir das noções de mal entendimento (Ohnuki-Tierney, 2002; Ramos, 2014) e de equívoco (Viveiros de Castro, 2004) na medida em que apontam para a pluralidade de percepções implicadas no processo de comunicação interétnico ou, em outras palavras, para o equívoco sempre presente nesses relacionamentos. Assim, com o objetivo de desfazer ou simplesmente explorar sobre o que se trata o mal-entendido em questão, dedicamo-nos, neste trabalho, a analisar a forma pela qual os Madiha compreendem e vivenciam as relações de troca, a noção de propriedade e as formas de distribuição e consumo alimentar. Como afirmado anteriormente, a hipótese assumida na presente investigação foi a de que o mal-entendido estava diretamente relacionado com a existência de modos dissonantes de se entender as relações de reciprocidade. Desde o início de minha pesquisa, percebi que havia um grande desconhecimento sobre, afinal, quem seriam os Madiha. Tal falta de conhecimento não se limitava a um ambiente mais distante fisicamente como o indigenista da capital do Acre, mas também estava presente nas relações interétnicas mais circunscritas à região em que habitam os Kulina na TI Alto Rio Purus. Em certo sentido, podemos pensar que o desconhecimento acerca do outro faz parte de todo relacionamento social e é uma das principais motivações de qualquer empreendimento antropológico. Mas, no caso específico dos Kulina, a questão sobre *quem seriam eles* geralmente aparecia acompanhada de uma série de imagens que os deterioravam. Essas imagens colocavam os indivíduos pertencentes a esse povo indígena na posição de “ladrões”, “sem paradeiro”, “sujos” e desorganizados em um sentido alimentar. Assim, de modo semelhante à comparação com os urubus do exemplo etnográfico supramencionado, os Kulina eram tomados como um grupo de pessoas que não se alimentavam direito, em diversos sentidos: passavam fome, eram *porcos* quanto à forma de prepararem o alimento e também de o consumirem, não tinham hora para comer, alimentavam-se quando dava vontade e de maneira irregular.

Portanto, o que podemos observar é que, se nos dias atuais não existem mais as guerras que estavam presentes nos contatos estabelecidos entre os Madiha e os *Karia* no passado, continuam ainda a existir constantes conflitos entre ambos os povos, que passam a assumir outros formatos. No século XIX, a ocupação dos territórios indígenas nas regiões dos rios Purus e Juruá habitadas pelos Kulina deu-se de forma violenta e desigual. A colonização seringalista e caucheira empreendida naquele momento envolveu práticas como as das correrias, que desalojavam

violentamente os índios de suas terras ou então os capturavam para serem amansados e trabalharem para os colonizadores. O próprio processo de amansamento contava com ações violentas e, a partir de então, as trocas realizadas entre índios e colonizadores se davam na base da exploração, em que os patrões ou marreteiros trocavam produtos industrializados por produtos coletados pelos índios, desvalorizando o preço dos últimos e supervalorizando os dos produtos industrializados. Nos dias atuais, esse tipo de relação desigual de troca ainda continua vigente entre os “patrões” de hoje em dia – os *Karia* donos de comércio nas cidades próximas às aldeias - e os Madiha. Pois, nas transações estabelecidas, os primeiros costumam aumentar demasiadamente o preço de seus produtos na compra a crédito, criando uma desigualdade de valores na troca estabelecida. Tal tipo de transação abusiva aparece inclusive com uma abrangência maior, referindo-se também às relações entre outros grupos indígenas e outros patrões que habitam partes mais baixas do mesmo rio Purus (cf. Mendes dos Santos, 2011, p. 18).

Entretanto, diferentemente do que ocorria no passado, o fato de que os Madiha do Alto Purus atualmente vivam em uma Terra Indígena demarcada deve ser visto como algo positivo na redução de sua dependência econômica em relação aos não índios, uma vez que limita o acesso dos *Karia* ao território indígena, ampliando, por exemplo, as possibilidades para que os índios garantam sua subsistência a partir de sua própria produção alimentar. Mas, ainda que os Kulina do Alto Purus tenham a possibilidade de viver em uma Terra Indígena, isso não quer dizer que pretendam ou possam manter-se isolados. O “isolamento” é, inclusive, um dos mal-entendidos presentes em sua relação com os não índios. A questão de que os Kulina pouco se comunicam na língua portuguesa, ao invés de ser entendida como uma manifestação da valorização e do apreço que esse povo tem por sua língua materna, é, muitas vezes, encarada pelos *Karia* como uma pretensão indígena de isolamento.

A prática do “furto” – salientada no comentário de Sikimã enquanto ponto de cautela a ser tomada na relação com os não índios, os quais podem prender os Madiha em decorrência da mesma – é outro ponto de tensão nas relações interétnicas, pois é afirmado pelos não índios e também pelos Kaxinawá que os Madiha roubam objetos de sua propriedade. Entretanto, como vimos, na convivência diária em uma aldeia madiha, o “furto” (*boti'e*) não é penalizado, pelo contrário, acontece no contexto de retenção do fluxo da troca, considerada manifestação de sovínice pelos Madiha. Isso porque, para esse povo indígena, tomar algo que existe em abundância trata-se de uma ação intrinsecamente

relacionada com seu modo de compreensão e construção do mundo social. Assim, qualidades tais quais a sovina e a generosidade, de acordo com padrões adotados pelos Madiha, estão relacionadas com a disponibilidade de determinado recurso e com sua correta distribuição em diferentes circunstâncias sociais. As características *akho* (sovina) e *akhora* (generoso) não estão relacionadas, nesse contexto indígena, à oposição entre, por um lado, o ato aparentemente gratuito e sem retribuição e, por outro, o ato que exige explicitamente sua contrapartida – que constituiriam, respectivamente, a ação generosa e a sovina no mundo dos *Karia*. Entre os Kulina, há um forte entendimento de que todo ato deve exigir sua retribuição e essa compreensão não precisa ser ocultada. Assim, dar e logo pedir algo como pagamento – expondo a relação de *manakô* (troca) em questão – não se constitui enquanto manifestação de sovina, mas como ação fundamental daquele que *sabe pedir* o que é seu por direito.

Para melhor compreender a troca entre os Madiha é preciso, portanto, desprender-se da oposição ocidental entre “troca comercial”, aquela que expõe os termos (valores) do que se troca, e “dádiva/presente”, quando algo é ofertado sem exigir retribuição. Na presente tese, foi exposta a necessidade de revisão de tal oposição por meio da análise de minha própria experiência de estabelecimento de uma relação adequada com esse povo indígena. Os Madiha constantemente falavam sobre o que davam e o que recebiam em troca, não apenas no contexto de uma transação distante, ocorrida na cidade por exemplo, mas também em suas relações cotidianas. Ser generoso para os Madiha não implicava em dar sem dizer o que se desejava em troca, ou seja, em ofertar e ocultar que se estava interessado em uma retribuição. A generosidade ou, simplesmente, a troca adequada estava, sobretudo, relacionada a saber distribuir o que se tinha. Reter, quando se possuía de sobra, era algo mal visto e que poderia ter como consequência o “furto”. Também nesse sentido, no contexto das relações interétnicas estabelecidas entre os Madiha e seus vizinhos, existe um mal-entendido relacionado à forma pela qual se estabelecem as relações de reciprocidade. Pois, se os Madiha são vistos pelos *Karia* como “ladrões” e, portanto, sovinas, apossando-se do que é de propriedade alheia; de acordo com os próprios Madiha, o que estão fazendo é justamente adequando um fluxo de troca estagnado e, portanto, inapropriado. A própria noção de dono (*hinede*) entre esse povo indígena não está relacionada a um vínculo indissolúvel entre o proprietário e seu objeto de posse. A propriedade entre os Madiha diz respeito, antes, a uma qualidade e ação de saber cuidar e distribuir o que se tem. Assim, por exemplo, Madiha era dona de seu alimento na medida em que o

distribuía adequadamente, pois, uma vez que não o fizesse, deixava de ter propriedade sobre o mesmo: suas bananas eram “mexidas”, furtadas, e nem a Mariha nem os demais membros de sua comunidade iriam penalizar os *meninos* que *mexeram* nas bananas.

Concluimos, portanto, que existem características específicas dos modos de troca, de produção e de consumo entre os Madiha, para as quais é importante nos atentarmos. Devido às feições peculiares que as relações de troca adquirem entre esse povo indígena, outros pesquisadores optaram por intitular “*Manaco*” seu sistema de reciprocidade (cf. Altmann, 1994, 2000; Silva, 1997). “*Manakô*” é a palavra que os Kulina usam para “troca”, tanto em seu sentido positivo como negativo. Assim sendo, pode referir-se igualmente ao intercâmbio de bens e trabalhos, como de agressões e atos de vingança.

Embora, na presente tese, as relações de troca entre os Kulina não tenham sido tratadas enquanto um sistema, não deixamos de enfatizar princípios gerais que orientam as mesmas. Um deles refere-se à expressão que dá nome a este trabalho - “*owa manakô... tia manakô*” – que pode ser traduzida por “em troca, eu... em troca, você”. Ela faz referência a uma atitude e expectativa comum entre os Madiha de que tudo que é ofertado deve ter seu retorno. Assim, por exemplo, se alguém faz uma parte de seu trabalho, o outro, então, deve igualmente fazer a sua; sendo esperado que esse retorno aconteça prontamente ou em um futuro não muito distante. Nesse sentido, um dos outros aspectos gerais das relações de reciprocidade abordado é a preferência pela troca direta, não postergada. Assim sendo, quando algo é ofertado, aquele que o faz deseja que sua retribuição não demore a ocorrer. Nas trocas que efetuei comigo, os Madiha, compreendendo que, possivelmente, objetos que me pediram iriam demorar para chegar a eles, pois seria preciso que eu voltasse à minha cidade para pegá-los, acabaram por também me solicitar uma forma de “adiantamento” ao pagamento que eu lhes deveria. Dessa forma, o que me davam tinha um retorno rápido a eles para além da expectativa do retorno postergado, com a qual não desejavam unicamente permanecer. Muitas vezes, antes de me pedirem algo em troca do que me ofertavam, procuravam saber o que eu tinha em minha bagagem, assim solicitavam o que eu poderia ofertar naquele momento presente. Também na troca cotidiana entre os Madiha, a contra-prestação acontece rapidamente; pudemos observar esse comportamento na relação estabelecida entre Mariha e Pahaha, quando, durante o decorrer do tratamento do irmão de Mariha pelo marido pajé de Pahaha, esta já passou à solicitar à primeira que lhe ofertasse alimento. De um modo geral,

o que se pode perceber é que, no estabelecimento de determinada transação de troca, a preferência entre os Madiha é a de que ela seja direta ou que a contradição aconteça de maneira não muito postergada.

Ainda um terceiro princípio geral observado é o de que, onde há abundância de recursos, faz-se importante que os mesmos sejam consumidos com rapidez, evitando qualquer tipo de acumulação. Trata-se de uma forma ou etiqueta de consumo alimentar que pode ser observada tanto em situações cotidianas como naquelas rituais. No dia-a-dia, os Madiha pouco acumulam alimentos ou mesmo outros itens não alimentares, sendo uma atividade fundamental estar constantemente distribuindo-os de acordo com relações de parentesco específicas. A mulher casada, por exemplo, é aquela que gerencia a distribuição do alimento cru e cozido no cotidiano. Os homens casados participam caçando e pescando, geralmente, no sustento da casa do pai de sua esposa, constituindo relações de troca e trabalho intensas no contexto do “pessoal” – unidade relativamente estável de parentesco que tem como líderes um homem e uma mulher mais velhos. O *tamine* é aquele que organiza o trabalho coletivo, o qual terá como resultado produtos que serão distribuídos entre todas as pessoas que dele participaram.

Por sua vez, a relação de troca entre visitantes coloca algumas diferenças daquelas estabelecidas no contexto de um mesmo “pessoal” ou de uma mesma aldeia. Com isso, podemos afirmar que, embora as relações de reciprocidade entre os Madiha apresentem alguns princípios gerais, elas certamente não assumem as mesmas feições para quaisquer trocas que se estabeleçam, pois estas dependem da qualidade da relação em questão. Entre visitantes, a troca segue um protocolo diferente em que, por exemplo, a comida é ofertada pela anfitriã, dona da casa, sempre em boa quantidade e qualidade, buscando agradar aqueles que são recebidos. Vimos como tal protocolo está também relacionado a certa tensão que existe em meio a pessoas de aldeias diferentes, entre as quais o encontro traz sempre algum tipo de risco relacionado ao *dori* (feitiço). Assim, faz parte dessa recepção a oferta de um tipo de bebida quente, que pode ser mingau de banana ou, então, de macaxeira – constituindo-se em um claro sinal de bom acolhimento. Coincidentemente, no ritual *Koiza*, é também ofertada bebida aos visitantes, dessa vez, preferencialmente de macaxeira e semi-fermentada: a caiçuma. Há, igualmente, uma preocupação nesse ritual em ofertar alimento em boa e grande quantidade, mas, agora, em diferente escala. Isso porque o ritual promove uma produção alimentar em maior porção do que a cotidiana e torna mais clara e evidente a apreciação dos Madiha pelo que é *abundante*. O mesmo certamente

podemos afirmar sobre o ritual *Doshe'e*, no qual se produz grande quantidade de alimento a partir da caça, pesca ou coleta conjuntamente realizada.

Assim, os rituais proporcionam a elaboração de comida em abundância, fato muito admirado e apreciado pelos Madiha. Entretanto, a elaboração de alimento em grande escala nos contextos rituais é promovida a partir de uma *relação de produção* que difere daquela cotidiana de uma aldeia madiha, ainda que esta última se refira à recepção de visitantes. Isso em razão de que, tanto no *Doshe'e* como no *Koiza*, é a partir de uma oposição entre “todos os homens” e “todas as mulheres” que o alimento é produzido. Assim, a forma cotidiana de produção alimentar, aquela que se refere à formação de um núcleo familiar baseado no casamento, é contestada e o que se encena constitui uma oposição entre homens e mulheres. Findado o ritual, tal antagonismo deve também cessar pois, se continuasse, tornaria inviável a vida em comunidade. Na vida cotidiana de uma aldeia madiha, se a oposição entre homens e mulheres pode eventualmente existir, esta deve ser passageira ou permanecer em estado latente. Pois, nessas circunstâncias, faz-se fundamental que mulheres e homens adultos se complementem por meio do casamento e, assim, produzam alimentos e filhos, garantindo a reprodução de seu mundo. Portanto, a produção da abundância *por excelência* – ou seja, aquela ritualmente realizada – convive com uma condição que atenta contra os laços de parentesco essenciais para a produção da vida cotidiana. É nesse sentido que afirmamos que a abundância admirada pelos Madiha deve rapidamente deixar de existir, diferentemente do modo pelo qual procedem os *Karia*, que também a admiram, mas que gostam de a perpetuar.

Dessa forma, propusemos, no presente trabalho, um modo de analisar e refletir sobre as relações de troca entre um povo indígena amazônico atentando-nos tanto para os modos pelos quais acontecem como para os valores sociais relacionados às mesmas. Assim, consideramos trocas alimentares, de objetos, de serviços, de festas, de agressões etc. buscando, a partir delas, entrever a maneira pela qual os Madiha vivenciam e compreendem seu universo. Buscamos, nesse sentido, colaborar com uma produção etnográfica e etnológica que esteja atenta aos valores e significados que as relações de reciprocidade assumem no contexto indígena, entendendo que seja profícuo realizarmos reflexões para além da noção de predação a qual – não desmerecendo sua importância – acabou por se generalizar, cerceando o olhar sobre a troca nos mundos ameríndios.

Bibliografia

Bibliografia

- ADAMS, Patsy. Textos Culina. *Folklore Americano*, Lima, ano X, n. 10, p. 93-222, 1962. (Separata)
- ALCANTARA NETO, Martiniano Sardeiro de. *Educação formal e saúde alopática entre os Tapayúna (Kaykwakhratxi)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Universidade de Brasília, Brasília, 2016.
- ALMEIDA, Mauro Barbosa de; WOLFF, Cristina Scheibe; COSTA, Eliza Lozano; FRANCO, Mariana C. Pantoja. Habitantes: os seringueiros. In: ALMEIDA, Mauro Barbosa; CUNHA, Manuela Carneiro da (orgs.). *Enciclopédia da Floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 105-146.
- ALTMANN, Lori. *O "manaco" kulina e a economia capitalista*. Rio Branco: Arquivo do Conselho Indigenista Missionário, 1988. (AC. KV. AL. 1b/42).
- _____. *Convivência e solidariedade: uma experiência pastoral entre os Kulina (Madija)*. Cuiabá/São Leopoldo: GTME/COMIN, 1990.
- _____. *Madija: um povo entre a floresta e o rio. Trilhas de produção simbólica kulina*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)- Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1994.
- _____. *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 Santos. *Os coletivos madija e o ritual do Aje: relações de alteridade entre os Kulina no Baixo Juruá*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.
- ANDRADE, Manoel Pereira de. *Amazônia: seringueiros, recursos, mercado e direitos*. Tese (Doutorado em Engenharia Agrônômica)- Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa, 2004.

- APARICIO, Miguel Suárez. Os Suruwaha e sua rede de relações: uma hipótese sobre localidades e coletivos arawa. In: AMOROSO, Marta; MENDES DOS SANTOS, Gilton (orgs.). *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- _____. *Presas do timbó*. Cosmopolítica e transformações suruwaha. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Amazonas, 2014.
- APURINÃ, Francisco de Moura; SILVA, Francisco Barroso da. *Jamamadi do Igarapé Santo Antônio: biodiversidade e sustentabilidade por meio dos recursos naturais longe dos centros urbanos*. (Relatório de Campo). Rio Branco: Coordenação Regional Alto Purus/ Fundação Nacional do Índio/Ministério da Justiça, maio 2013.
- AQUINO, Terri Valle de. *Kaxinawá: de seringueiro “caboclo” a peão “acreano”*. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Universidade de Brasília, 1977.
- AQUINO, Terri Valle de; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. Uma homenagem ao velho Pacho Kaxinawá, da Terra Indígena Alto Purus. *Jornal Página 20*, Acre, 26 e 27 março 2006. Papo de Índio, p. 22.
- _____. *Kaxinawá do rio Jordão: história, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio (Acre), 1994.
- ARAÚJO, Wladimir Sena. Relatório Síntese do Etnozoneamento da Área Indígena Alto Rio Purus. Rio Branco: Secretaria de Estado de Meio Ambiente do Acre, 2013.
- BALESTRA, Aline Alcarde. *Tempos mansos: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- _____. O que significa ser "manso"? A selvageria e a civilização sob diferentes perspectivas. In: *Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2016. p. 223-244.

- BARROS, L. C. P.; HAVERROTH, M.; NEGREIROS, P. R. M. Ethnobiology and health among the kulina people from the Upper Envira River, State of Acre, Brazil. *The Open Complementary Medicine Journal*, v. 2, p. 42-57, 2010.
- BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 41-66, 2005.
- _____. *Des proies si desirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. 2007. 442 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia)- École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 7-20, 1996.
- BRASIL. Decreto n. 1775, de 08 de janeiro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm>. Acessado em: 08 mar 2017.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1972 [1964].
- CARNEIRO DA CUNHA. Tastevin, Parrissier: algumas fontes espiritanas para a história do Alto Juruá. *Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. p. xi-xxii.
- CASTELLO BRANCO, José M. B. Caminhos do Acre. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 196, p. 74-225, julho-setembro 1947.
- _____. O gentio acreano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 207, p. 3-78, abril-junho 1950.
- CAYÓN, Luis. *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e História, 2013.

- CERQUEIRA, Felipe Agostini. *O mundo, os corpos e os objetos: o xamanismo como troca entre *madihas* e outros seres*. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia)- Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- CHANDLESS, W. Ascent of the river Pûrus. *Journal of the Royal Geographical Society of the London*, Londres, v. 36, 1866, p. 86-118
- _____. Notes of a journey up the river Juruá. *Journal of the Royal Geographical Society of London*, Londres, v. 39, 1869, p. 296-311
- CHAVES, Rodrigo Padua Rodrigues. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Deni*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 2000.
- CHIARA, Vilma; SCHULTZ, Harald. Informações sobre os índios do alto Purus. *Revista do Museu Paulista*, v. 9, p. 181-201, 1955.
- CHRISTINO, Beatriz Protti; CRUZ, Aline. O contato lingüístico para Martius (1794-1868), Steinen (1855-1929) e Ehrenreich (1855-1914). *Papia*, Brasília, v. 15, p. 102-110, 2005.
- CIMI - CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Nota pública sobre situação do povo Madiha (Kulina) no alto Purus*. CIMI – Regional Amazônia Ocidental, 2016. Disponível em: < <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=8845>>. Acesso em: 25 mar 2017.
- CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE/MINISTÉRIO DA SAÚDE. Resolução n. 466, de 12 de dezembro de 2012. Disponível em: <http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466_12_12_2012.html>. Acesso em: 06 fev 2018.
- COSTA, Luiz Antonio Lino da Silva. *As Faces do Jaguar: Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.
- CPI-ACRE - COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO - ACRE. História. Disponível em: <<http://cpiacre.org.br/conteudo/cpi-acre/historia/#1467157289931-0ee533d4-6b7e>>. Acesso em: 22 mar 2017.

- CRUVINEL, Noraldino Vieira. *Relatório sobre levantamento da situação dos índios habitantes nos rios Purus e Iaco*. Processo/FUNAI 3279/77, p. 1-112, jul. 1977.
- CUNHA, Euclides da. *Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos*. Brasília: Senado Federal, 2000 [1976].
- D'ANS, Andre-Marcel. Reclasificación de las lenguas Pano y datos glotocronológicos para la Etnohistoria de la Amazonía Peruana. *Revista Del Museo Nacional*, n. 39, p. 349-369. 1973.
- DEAN, Warren. *A luta pela borracha no Brasil: um estudo de história ecológica*. São Paulo: Nobel, 1989 [1987].
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- DETURCHE, Jérémy. Les Katukina du Rio Biá: histoire, organization sociale et cosmologie. Tese (Doutorado em Etnologia)- Université de Paris Ouest, Nanterre, 2009.
- DIENST, Stefan. *A Grammar of Kulina*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014.
- _____. Evidências linguísticas para as migrações dos Madiha. In: APARICIO, Miguel; MENDES DOS SANTOS, Gilton (orgs.). *Redes arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2016.
- DIXON, Robert M. W. Fusional Development of Gender Marking in Jarawara Possessed Nouns. *International Journal of American Linguistics*, v. 61, n. 3, p. 263-294, 1995.
- _____. Arawá. In: AIKHENVALD, Alexandra Y.; DIXON, R. M. W. (org.). *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 293-306.
- EHRENREICH, Paul. Viagem nos rios Amazonas e Purus. *Revista do Museu Paulista*, v. XVI, pp. 277-312, 1929.

- ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história pano. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 239-252.
- EVERETT, Daniel. Sistemas prosódicos da família Arawá. In: WETZELS, Leo (org.). *Estudos fonológicos de línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995. p. 297-339.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005 [1990]. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376>>. Acesso em: 04 fev 2018.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2004.
- FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de *et. al. Informes de Jesuitas en el Amazonas*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1986 [1660-1684].
- FLECK, David D. Did the Kulinas become the Marubos? A Linguistic and Ethnohistorical Investigation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 5, n. 2, p. 137-207, 2007.
- FLORIDO, Marcelo Pedro. *As parentológicas Arawá e Arawak: um estudo sobre parentesco e aliança*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Universidade de São Paulo, 2008.
- _____. O manakuni dos Deni: prestações e contraprestações no rio Cuniuá (AM). In: AMOROSO, Marta; MENDES DOS SANTOS, Gilton (orgs.). *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p. 275-298.
- FOLHA DO ACRE. Fogo nos arraiais do indigenismo. In: POVOS INDÍGENAS NO BRASIL 1984. (Aconteceu, Especial n. 15). São Paulo: CEDI, 1984, p. 195-206.

- FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Instrução Normativa n. 01, de 29 de novembro de 1995. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/LEGISLACAO_INDIENISTA/Pesquisa/001-INSTRUCAO-NORMATIVA-1995-FUNAI.pdf>. Acesso em: 09 mar 2017.
- GALVÃO, Eduardo. Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900-1959. In: _____. *Encontro de Sociedades: Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 [1960]. p. 193-228.
- GODELIER, Maurice. *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Ed. Akal, 2011 [1982].
- GONÇALVES, Marco Antonio (org.). *Acre: História e Etnologia*. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena/Laboratório de Pesquisa Social/UFRJ, 1991.
- GOW, Peter. Helpless: the affective preconditions of Piro social life. In: OVERING, J.; PASSES, A (orgs.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native America*. Londres: Routledge, 2000. p. 46-63.
- HAVERROTH, Moacir; NEGREIROS, Paula Rosane Menezes. Calendário agrícola, agrobiodiversidade e distribuição espacial de roçados Kulina (Madija), Alto Rio Envira, Acre, Brasil. *Sitientibus* (Série Ciências Biológicas), Feira de Santana, v. 11, n. 2, p. 299–308, 2011.
- HECKENBERGER, Michael. Culture and History: The Longue Durée. In: _____. *The Ecology of Power. Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York and London: Routledge, 2005.
- HILL, Jonathan; HORNBORG, Alf (org.). *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Bolder: University Press of Colorado, 2011.
- HILL, Jonathan; SANTOS-GRANERO, Fernando (org.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2002.

- HORNBORG, Alf. Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia: Toward a System Perspective. *Current Anthropology*, v. 46, n. 4, p. 589-620, 2005.
- HUBER, Adriana Maria Azevedo. *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões: história, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. 2012. Tese (Doutorado)– Universität Bern, Bern, 2012.
- HUGH-JONES, Stephen. Bride-service and the absent gift. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, n. 19, p. 356-377, 2013.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/apps/atlas_nacional/>. Acesso em: 09 mar 2017.
- _____. Censo demográfico, 2010b. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?&t=resultados>>. Acesso em: 03 fev 2018.
- IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Brasília: Paralelo 15, 2010.
- INEI - INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA. Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda. Sistema de Consulta de Cuadros Estadísticos. Lima: INEI, 2007.
- ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Kulina. In:_____. *Povos Indígenas no Brasil*. 2012. Disponível em: <<http://piib.socioambiental.org/pt/povo/kulina/1746>>. Acesso em: 26 março 2015a.
- _____. Terras Indígenas kulina. In: _____. *De olho nas Terras Indígenas no Brasil*. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/pesquisa/povo/142>>. Acesso em: 26 março 2015b.
- _____. *De olho nas Terras Indígenas no Brasil*. 2017. Disponível em: <<http://ti.socioambiental.org/#!/terrasindigenas/pesquisa/uf/AC>>. Acesso em: 20 fevereiro 2017.

- JARDIM, César S. *Os Zuruahã: socialidade e escatologia*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)– Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.
- KILLICK, Evan. Godparents and trading partners: social and economic relations in Peruvian Amazonia. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 40, p. 303-328, 2008.
- KOOP, Gordon; LINGENFELTER, Sherwood G. *The Dení of Western Brazil : a study of sociopolitical organization and community development*. Dallas : Summer Institute of Linguistics/ Museum of Anthropology, 1980. (Museum of Anthropology Publication, 7).
- KROEMER, Gunter. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do médio Purus. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
- _____. *Kunahã Made, o povo do veneno: Sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Mensageiro, 1994.
- LABRE, Antonio Rodrigues Pereira. *Rio Purus: notícia*. Maranhão: Typ. do Paiz. Imp. M. F. V. Pires, 1872.
- LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 14, p. 173-194, 2000.
- LATHRAP, Donald W. *The Upper Amazon*. New York: Praeger, 1970.
- LEAL, Davi Avelino. Cenários da fronteira: o rio Purus e o pensamento social na Amazônia. In: SANTOS, Gilton Mendes dos (org.). *Álbum Purus*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011. p. 25-37.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Totemismo hoje. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975 [1962]. (Coleção Textos Clássicos do Pensamento Humano, 3).
- LORRAIN, Claire. *Making Ancestors: The symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Tese (Doutorado

em Antropologia Social)- Departamento de Antropologia Social, Universidade de Cambridge, Cambridge, 1994.

MAIZZA, Fabiana. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

MANÁ KAXINAWÁ, Joaquim Paulo *et alli*. *Índios no Acre: organização e história*. Rio Branco: OPIAC/CPI-AC, 2002.

MARTIUS, Carl Friedrich Phil. Von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 1974 [1923-24]. p. 39-184.

MCCALLUM, Cecilia Anne. *Gender, Personhood, and Social Organization among the Cashinahua of Western Amazonia*. 1989. 446 f. Tese (Doutorado)- London School of Economics, Londres, 1989.

_____. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg, 2001.

MELATTI, Delvair Montagner; MELATTI, Julio Cezar. Relatório sobre os índios Marubo. *Série Antropologia*, Brasília, n. 13, p. 1-92, 1975.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Introdução. In: _____ (org.). *Álbum Purus*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011. p. 17-20.

MENENDEZ, Larissa Lacerda. *A alma vestida: estudo sobre a cestaria paumari*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

MERZ, Martin. *Auto-demarcação madijá: um exemplo de iniciativa e competência dos povos indígenas da Amazônia*. Rio Branco: União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas, UNI, 1997.

- MÉTRAUX, Alfred. Tribes of the Juruá-Purus basins. In: STEWART, *Julian* Haynes (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: United States Government Printing Office, 1948, v. 3, p. 657-686.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Portaria n. 14 de 09 de janeiro de 1996. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/dpt/pdf/portaria14funai.pdf>>. Acessado em: 25 fev 2017.
- MONSERRAT, Ruth Maria Fonini; SILVA, Abel O. (Kanaú). *Dicionário kulina-português e português-kulina: (dialeto do Igarapé do Anjo)*. Acre: Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1984.
- MURDOCK, George Peter. South American culture areas. *Southwestern Journal of Anthropology*, Albuquerque, New Mexico, v. 7, n. 4, p. 415-436, 1951a.
- _____. *Outline of South American cultures*. New Haven: Behavior Science Outlines, v. 2, 1951b.
- OCHOA, Maria Luiza Pinedo; WEBER, Ingrid (Org.). *História e organização dos Huni Kuĩ do Alto Purus*. Rio Branco: CPI-AC/OPIAC, 2013.
- OHNUKI-TIERNEY, EMIKO. *Kamikaze, cherry blossoms, and nationalisms: The militarization of aesthetics in Japanese history*. Chicago: Chicago University Press, 2002.
- OPAN - OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA. Sobre a OPAN. Disponível em: <<http://amazonianativa.org.br/Institucional.html>>. Acesso em: 22 mar 2017.
- PIMENTA, José. *“Índio não é todo igual”*: a construção ashaninka da história e da política interétnica. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Universidade de Brasília, Brasília, 2002.
- _____. Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 633-681, 2007.

- _____. Parceiros de troca, parceiros de projeto: o ayompari e suas variações entre Ashaninka do Alto Juruá. In: _____; BAINES, Stephen G.; SMILJANIC, Maria Inês. *Faces da indianidade*. Curitiba: Nexo Design, 2009. p. 101-126.
- PINEDA, Roberto. *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Espasa Fórum, 2000.
- PINO, Neptalí Nehemías Venero. *La piel y el cuerpo bajo la perspectiva de los Culina Madijá em la Cuenca Baja del Rio Purus, Ucayali, en el Perú*. Monografia (Licenciatura em Antropologia)- Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, 2012.
- POLLOCK, Donald Kerr. *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Tese (Doutorado em Filosofia)- The University of Rochester, New York, 1985.
- _____. Food and sexual identity among the Culina of Western Brazil. *Food and foodways: explorations in the history and culture of human nourishment*, London, v. 1, p. 25-42, 1985a.
- _____. Health care among the Culina, Western Amazonia. *Cultural Survival Quarterly Magazine*, Cambridge, v. 12-1 (Health and Healing), mar 1988.
- _____. Culina shamanism: gender, power, and knowledge. In: BAER, Gerhard; LANGDON, Jean Matteson. *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. p. 25-40.
- _____. Death and after death among the Kulina. *The Latin American Anthropology Review*, v. 5, n. 2, p. 61-63, 1993.
- _____. Regionalism and cultural identity in Western Amazonia. *Tipití*, Journal of The Society for the Anthropology of Lowland South America, New Orleans, v. 1, n. 1, p. 59-79, 2003.
- RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1980.
- _____. Ensaio sobre o não entendimento interétnico. *Série Antropologia*, Brasília, v. 444, p. 1-30, 2014.

- RANGEL, Lúcia Helena Vitalli. *A terra enfeitiçada dos Jamamadi do Igarapé Kapana*. Processo/FUNAI 2169/87, p. 139-166, 1990. (Laudo).
- _____. *V. Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese (Doutorado em Antropologia)- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1994.
- REESINK, Edwin Boudewijn. *Imago Mundi Kanamari*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.
- RELATO DA REUNIÃO COM LIDERANÇAS KAXINAWÁ E CTL DA FUNAI. Arquivo Pessoal. Santa Rosa do Purus-AC, 10 out 2014.
- RIVET, Paul; TASTEVIN, Constant. Les tribus indiennes des bassins du Purus et des régions limitrophes. *La Géographie*, Paris, v. 35, p. 449-482, maio 1921.
- _____. Les langues arawak du Purús et du Juruá (groupe arauá). *Journal de la Société des Américanistes*, v. 30, n. 1, p. 71-114, 1938.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Ígna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- RÜF, Isabelle. Le “dutsee tui” chez les Indiens Culina du Pérou: description d'une chasse cérémonielle. *Bulletin de la société suisse des Américanistes*, n. 36, p. 73-80, 1972.
- SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1972.
- SCHMIDT, Wilhelm. *Ethnologia Sul-Americana: círculos culturais e estratos culturais na América do Sul*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942. (Coleção Brasileira, v. 218).
- SCHRÖDER, Peter. Jamamadi. In: Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental, 2002. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/jamamadi/print>>. Acesso em: 18 fevereiro 2017.

- SIASI – SISTEMA DE INFORMAÇÃO DA ATENÇÃO À SAÚDE INDÍGENA. *Dados populacionais de 2013*. Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), 2013. Disponível em: <<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai/mais-sobre-sesai/9518-destaques>>. Acesso em: 18 fevereiro 2017.
- SILVA, Abel Oliveira (Kanaú); SOUZA, Rubens Monteiro. *Área Indígena Cacau do Tarauacá: Proposta para delimitação*, 1986. Brasília: Ministério do Interior/Fundação Nacional do Índio, 1986. 64 p. (Proc. FUNAI 00442/86).
- SILVA, Domingos A. B. *Música e personalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, 1997.
- SILVA, Hiram Reis e. *Desafiando o rio-mar: descendo o Solimões*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- SILVERWOOD-COPE, Peter L. *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990. (Coleção pensamento antropológico).
- SONEGHETTI, Pedro Moutinho Costa. Laudo técnico n. 9/2017 – SP/Manaus/SPPEA. Ministério Público Federal/Procuradoria Geral da República/Secretaria de Perícia, Pesquisa e Análise, 2017. 108p.
- SOUZA, Ingrid Pedrosa de. *Gentes da Mata: histórias, alteridades e socialidades entre os Jamamadi do Médio Purus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.
- STEWART, Julian (org.). *Handbook of South American Indians*. Washington: United States Government Printing Office, 1949, v. 5.
- TASTEVIN, Constant. O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá, 1925. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Tastevin, Parrissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009a [1925]. p. 136-171.

- TASTEVIN, Constant. "O Alto Tarauacá, 1926". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009b [1926]. p. 172-206.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1993 [1987].
- _____. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. Nova Iorque; Londres: Routledge, 1993a.
- TISS, Frank. *Gramática da língua madiha (kulina)*. Eirunepé: COMIN, 2004.
- VIEIRA, Angélica Maia. *Os Paumari e o peixe-boi: da concepção histórica à prática da pesca*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.
- VILLELA, Jorge Luiz Mattar. A dívida e a diferença: reflexões a respeito da reciprocidade. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 1, 185-220, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Os Kulina do Alto Purus, Acre. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978 (FUNAI). Rio de Janeiro, 1978.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- _____. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti: Journal of the Society for Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, 2004, p. 3-22.
- WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. São Paulo: HUCITEC-Edusp, 1993 [1983].
- ZOPPI, Miranda Julia de Oliveira. *A parte, o partido e a divisão dos Kaxinawá: o índio político e a política partidária*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2012.

Glossário

Glossário

A

Aba: peixe.
Ahie: festa; canto e dança.
Akho: sovina.
Akhora: generoso.
Amonehe: mulher; esposa.
Asi: irmã (mais velha).
Awi: anta.
Azaba: espírito auxiliar do pajé.

B

Badô: veado.
Bani: carne de caça; carne comestível; “mistura”.
Bare: banana.
Bare pahane: mingau de banana.
Bazima: muito; muitos; todos.
Bihini: igarapé.
Boroni: terreiro.
Boti’e: furto.

D

Dori: feitiço.
Doshe’ede: mandar.

E

Ehedeni: criança.
Epehi (f): basta; chega.
Eterô: roupa; pele.

H

Hashi-hash: um tipo específico de feitiço.
Hawa: patauá.
Hawi: caminho.
Héihéi: um tipo de buzina feita com um cano de plástico e uma parte do rabo de tatu em sua ponta.
Herehere: curica; papagaio.
Hikai: “acabou”.
Hinã: vamos.
Hinede: dono(a).
Hizama: queixada.
Homô: macaco-prego.

L

lkha: nosso(a).
ltome: brincadeira.

K

Kapaizô: mamão.
Karia: não índios.
Kide: espiar; observar; averiguar.
Komatai: perigoso.
Korobô: peixe jejum.

M

Madi: morar.
Madiha: gente; autodenominação kulina.
Madihá: subgrupo kulina.
Mahonana: cana-de-açúcar.
Maithakhazama: antigamente; há muito tempo.
Makhidehe: homem; marido.
Manakô: troca; revanche; vingança.
Marô: buriti.
Meze: cria; filho(a) adotivo(a).
Mithade: pedir; ouvir; entender.
Moshira: bolsa lateral feita de algodão.

N

Namibodi: mundo subterrâneo; debaixo da terra.
Nara: jaci.
Narima: piranambu.
Niha: olá.
Nonô: neném

O

Ohari: um(a).
Ohariza: um(a) por vez.
Ohuini: primo(a) [cruzado(a)].
Oshoshô: furúnculo.
Owa: eu.
Oza: casa.
Ozabehe: grande maloca de palha.

P

Pama: dois.
Pamazá: dois por vez.
Para'i: açai.

Pashade: chupar.
Pishi: macaco-de-cheiro.
Poo: mandioca; macaxeira.
Poo pahane: mingau de macaxeira; caiçuma de macaxeira.

R

Rami: ayahuasca.
Rapide: banho.

SH

Shapotô: cesto de palha com alça para apoio de cabeça.
Shinã: rapé; tabaco.
Shishipe: pium.
Showikô: miçanga.

T

Tamine: chefe, líder.
Tapa: milho.
Tia: você.
Tokhorime: espírito; alma.
Tonaminikha: saia.
Towi: em busca de.
Tozepetahi: mercadoria, produto industrializado.

W

Wabô: cunhado.
Wadita'i: bravo.
Wahanô: verão.
Wapima: muito; muitos; todos.
Warikoze: tatu.

Z

Zabishô: jovem (m); adolescente do sexo masculino.
Zama: terra; mata.
Zazahadê: inverno.
Zizizamasha: bem cedo.
Zomahi: onça.
Zophinehe: pajé; xamã.
Zopori: rabo; ponta; pênis.
Zowatô: jovem (f); adolescente do sexo feminino.

Anexo

Relato da Reunião com Lideranças Kaxinawá e
CTL da FUNAI / Santa Rosa do Purus.

Nos reunimos eu, Aline Alcande Balestra, antropóloga, Augusto dos Reis Albuquerque, chefe da CTL (Coordenação Técnica Local) da Fundação Nacional do Índio de Santa Rosa do Purus, Raimundo Norato Kaxinawa, funcionário da CTL/FUNAI de Santa Rosa, Francisco Lopes Augusto Kaxinawá, presidente da Organização dos Povos Indígenas Huri Kuri do Alto Rio Purus (OPIHARP), Rui Lopes Augusto Kaxinawá, vereador do município de Santa Rosa do Purus e Lucas Bardales Domingos Kaxinawá, cacique da Aldeia Porto Rico, com o objetivo de discutir o projeto de pesquisa de doutorado de Aline Alcande Balestra e deliberarmos sobre a possibilidade de entrada desta pesquisadora na Terra Indígena Alto Purus a fim de consultar o povo Kulina (Madigá) sobre a viabilidade de realização de sua pesquisa.

Após a antropóloga Aline explicar os objetivos de sua pesquisa, as lideranças Kaxinawá presentes decidiram permitir sua entrada na Terra Indígena para posterior conversa com os Kulina. As lideranças Kaxinawá presentes pediram apoio da antropóloga na unificação e comunicação entre os povos Kaxinawá e Kulina. As lideranças Kaxinawá pediram também para que a antropóloga apoiasse atividades da OPIHARP.

Finalizada a reunião, a antropóloga teve autorização para entrada na Terra Indígena.

Nos reunimos na sede da CTL/FUNAI de

Santa Rosa do Purus no dia 10 (dez) de outubro de 2014, das 14h30 às 16h30.

Santa Rosa, 10 de outubro de 2014.

Assinam:

Aline Alcande Balista - antropóloga / UNB.

Lucas Barcelos Domingos Kaminawa Liderança F
Francisco Lopes Augusto Kaminawa presidente OPHT
Primoedo Nonato Kaminawa Funcionário CTB. Santa Rosa
Augusto da Rê Albuquerque