

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

OS COLETIVOS *MADIJA* E O RITUAL DO *AJIE*:
RELAÇÕES DE ALTERIDADE ENTRE OS KULINA NO BAIXO JURUÁ

GENOVEVA SANTOS AMORIM

MANAUS

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

OS COLETIVOS *MADIJA* E O RITUAL DO *AJIE*:
RELAÇÕES DE ALTERIDADE ENTRE OS KULINA NO BAIXO JURUÁ

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Machado Dias Junior.

GENOVEVA SANTOS AMORIM

MANAUS

2014

Ficha catalográfica

(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Amorim, Genoveva Santos

A524c

Os coletivos Madija e o ritual do Ajie: relações de alteridade entre os Kulina no baixo Juruá / Genoveva Santos Amorim. - 2014.

133 f. : il. color. ; 31 cm.

Dissertação (mestre em Antropologia Social) — Universidade Federal do Amazonas.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Machado Dias Junior.

1. Antropologia – Amazonas 2. Etnologia – Amazonas
3. Índios Kulina – Usos e costumes 4. Xamanismo I. Dias Junior,
Carlos Machado, orientador II. Universidade Federal do Amazonas
III. Título

CDU (2007): 572.028(=1.811.3-82)(043.3)

Os coletivos *madija* e o ritual do *Ajie*:
relações de alteridade entre os Kulina no baixo Juruá.

Genoveva Santos Amorim

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovado em 14 de fevereiro de 2014

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Carlos Machado Dias Junior, presidente
PPGAS, Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Victor Py-Daniel
UnB, Universidade de Brasília

Prof^a. Dra. Ana Carla dos Santos Bruno
PPGAS, Universidade Federal do Amazonas

MANAUS

2014

Agradecimentos

Início agradecendo a minha mãe e primeira professora: Mercês. Uma pessoa espetacular eternamente presente na minha vida.

Miguel e Manuela, obrigada pela compreensão, companheirismo e carinho. Vocês sabem o que esses anos significaram para nós. Bom mesmo foi compor a vida: de pesquisa, de horas em frente ao computador e de banhos nos igarapés.

Minha gratidão ao meu pai João Amorim, as minhas irmãs Verônica, Neli, Bernadete, Judith, Nati, Rita, Cecília e Regina; e ao meu irmão Anchieta. E a todos meus sobrinhos: vocês, mesmo distantes, são apoio e carinho constante na minha vida.

Os amigos que acompanharam diretamente a produção e revisão dessa dissertação meu agradecimento especial. Com vocês aprendi que a amizade é boa, seja ela uma amizade que começou na infância, seja ela uma amizade que começou numa turma de mestrado-doutorado. Obrigada a Magela Ranciaro, Roque Neto e Miguel Aparicio.

Flávio e Mara, novos amigos de Manaus, amigos de todas as horas que compartilharam comigo sua família: na saúde e na doença, na alegria e na tristeza...

De Angélica Maia eu lembro a generosidade, a amizade e o acolhimento, sem ressalvas, no NEAI (Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena).

Foi durante o tempo em que trabalhava na Opan (Operação Amazônia Nativa) que iniciou meu interesse em voltar a estudar. Agradeço aos amigos Fernando, Rochele, Mônica, Rosa, Gustavo, Marcelo, Carol, Suzy, Juliana (obrigada pela ajuda além da academia) e Marcos (obrigada pelo companheirismo no estágio de docência).

Meu saudoso agradecimento a minha amiga Rosiclei Soares por ter me apresentado os Kulina no baixo Juruá. Também agradeço a Huajano (Sebastiana), a Anari (Josefa), a Ssihua (Ana Clycia) e ao Eder por terem composto comigo a equipe *Madija*. Ao CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e à Prelazia de Tefé agradeço todo o apoio recebido durante os cinco anos que trabalhei com os Kulina.

Com João Paulo aprendi muito sobre *wai-mahsã* (humanos invisíveis) e estabeleci comparações imediatas com os *tocorime* (humanos invisíveis kulina).

Minha gratidão especial à turma que ingressou comigo, em 2012, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – PPGAS-UFAM. Obrigada pela amizade e conhecimentos compartilhados.

Ao professor Gilton Mendes agradeço a receptividade no Neai e o incentivo à pesquisa e estudo dos grupos indígenas da Amazônia; um agradecimento muito especial por suas contribuições durante o exame de qualificação.

Esta dissertação e pesquisa têm as contribuições imprescindíveis da professora Dominique Gallois. Sinto-me privilegiada por ter contado com sua participação na minha banca de qualificação. Tentei, não sei se consegui, anexar as suas sugestões.

Agradeço ao meu orientador professor Carlos Dias pelas reuniões de orientação, pelo acompanhamento preciso e efetivo na pesquisa e na produção do texto.

Deixar de trabalhar e dedicar-me aos estudos e a pesquisa somente foi devido à bolsa do Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento (CNPq). Meu muito obrigado.

Agradeço a todos o corpo docente PPGAS-UFAM. Meu cordial agradecimento à professora Márcia Calderipe (coordenadora PPGAS-UFAM) e às secretarias Franceane Corrêa e Keysy Andrade.

Meu agradecimento muito especial aos Kulina, aos *madijadeni*! Obrigada por tudo que aprendi e vivi com vocês. Vocês que muitas vezes cuidaram de mim, dividiram comigo suas casas, suas famílias, suas comidas e suas histórias... E tiveram muita paciência para me ensinar a falar em kulina. Para mim o ganho maior dessa pesquisa foi restabelecer o contato com vocês. Que bom poder falar com vocês agora ao telefone: Huaido (*ocote*), Huassida *oninidsati* (*massi*), Rodsino (*ato*), Assarina (*assi*), Simae, Dimondo, Sorivan, Teneja, Jeco, Tone, Jothia, Sico, Dsojode, Apajidso, Dsomami, Pette, Cobi, Jesseco, Apija, Docore, Pipita, Jore, Apajidso, Quidsipa, Camaja, Sseno, Jodso (*abi coaje ticca?*), Huassida *oninibote*, Rohuidsi, Huaronani, Sodoia, Mono, Amaina, Jinadso, Riba, Ssina, Rida, Irani, Capama, Miodo, Ocasera...

Badsima madijadeni. Tiadeni huatihuanatani.

Resumo

Esta pesquisa tem como objetivo abordar os coletivos *madija* dos Kulina no baixo Juruá, focando no contexto específico do ritual do *Ajie*. Os resultados da análise estão organizados em duas partes. Na primeira (“Os coletivos *madija* dos Kulina”) são apresentados aspectos da configuração dos coletivos *madija* dentro do contexto arawa a partir da bibliografia existente, bem como o contexto dos coletivos *madija* dos Kulina no baixo Juruá. A segunda parte (“Os rituais kulina no baixo Juruá”) é dedicada a uma etnografia dos rituais do *Rami*, do *Tocorime* e do *Ajie*. A descrição dos rituais do *Rami* e do *Tocorime* aborda os elementos de semelhança e de contraste em relação ao ritual do *Ajie*. Dado que o propósito não é reificar os coletivos *madija*, mas descrever o modelo de relação dos *madija* que movimenta a socialidade humana e não-humana, a etnografia do *Ajie* projeta este ritual como instância que cria humanidade e que reestabelece o “modelo” de relação *madija*: a fragmentação, onde o xamanismo é o mecanismo principal.

Palavras-chave: Kulina, coletivos *madija*, ritual do *Ajie*, xamanismo.

Abstract

This research aims to address the Kulina's *madija* collectives in the lower Juruá river, focusing on the specific framework of *Ajie* ritual. The results of the analysis are organized into two parts. The first one ("The Kulina's *madija* collectives"), some configuration aspects of the *madija* collectives are presented within the Arawan context from the available literature, and in the specific context of *madija* collectives in the lower Juruá. The second part ("The Kulina rituals in the lower Juruá") discusses the ethnography of *Rami*, *Tocorime* and *Ajie* rituals. The description of *Rami* and *Tocorime* rituals addresses the features of similarity and contrast in relation to the *Ajie* ritual. As the purpose is not to reify the *madija* collectives, but describing the relationship model of *madija* which moves the human and non-human sociality, the ethnography of *Ajie* projects this ritual as instance that creates humanity and restores the model of *madija* relationship: the fragmentation, where shamanism is the main mechanism.

Key-words: Kulina, *madija* collectives, *Ajie* ritual, shamanism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa: localização da Terra Indígena Kumaru do Lago Ualá.

Figura 2 – Croqui da aldeia Mapiranga.

Figura 3 – Croqui da aldeia Pau-Pixuna.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Divisão do trabalho.

Tabela 2 – População da Terra Indígena Kumaru do lago Ualá: 1994, 1995 e 1998.

ANEXOS

Tabela 3 – Composição da aldeia Cumaru a partir dos *madija* - 1998

Tabela 4 – Composição da aldeia Morada Nova a partir dos *madija* - 1998

Tabela 5 – Composição da aldeia Mapiranga a partir dos *madija* - 1998

Tabela 6 - Composição da aldeia Pau-Pixuna a partir dos *madija* – 1998

Convenções

Ortografia

Uso a ortografia da língua Kulina proposta por Silva-Monserrat (1984), com as seguintes especificações:

A ortografia kulina utiliza 23 letras (ou dígrafos): a, b, c, cc, d, ds, e, h, hu, i, j, m, n, o, p, pp, qu, qqu, r, s, ss, t, tt. As letras que representam o mesmo som que as do português são: a, b, c, d, e, hu, i, m, n, o, p, qu, r, t. A letra j representa um som fricativo, semelhante ao j em espanhol. A letra s representa o mesmo som que ts em português. A letra h representa uma expulsão de ar pela glótis, também chamada de oclusão glotal. As letras duplas cc, pp, qqu, ss e tt soam como as simples correspondentes, mas são aspiradas.

Parentesco

Para as posições na rede de parentesco foi utilizada a notação inglesa. Assim, F=pai, M=mãe, B=irmão, Z=irmã, S=filho, D=filha, Ch=filhos, H=marido, W=esposa, e=mais velho(a) (ex: eB=irmão mais velho), y=mais novo(a) (ex: yZ=irmã mais nova), FF= pai do pai (*father's father*), MB= irmão da mãe (*mother's brother*), etc.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
PARTE 1 - Os coletivos <i>madija</i> dos Kulina.....	13
Capítulo 1. Os coletivos arawa.....	14
Capítulo 2. Os coletivos <i>madija</i>.....	20
Capítulo 3. O contexto dos coletivos <i>madija</i> dos Kulina no baixo Juruá.	26
PARTE 2 – Os rituais kulina no baixo Juruá.....	43
Capítulo 4. O ritual do <i>Rami</i>.....	45
Capítulo 5. O ritual do <i>Tocorime</i>.....	52
Capitulo 6. O ritual do <i>Ajie</i> e os coletivos <i>madija</i>.....	69
CONCLUSÃO.....	118
BIBLIOGRAFIA.....	120
ANEXO.....	126

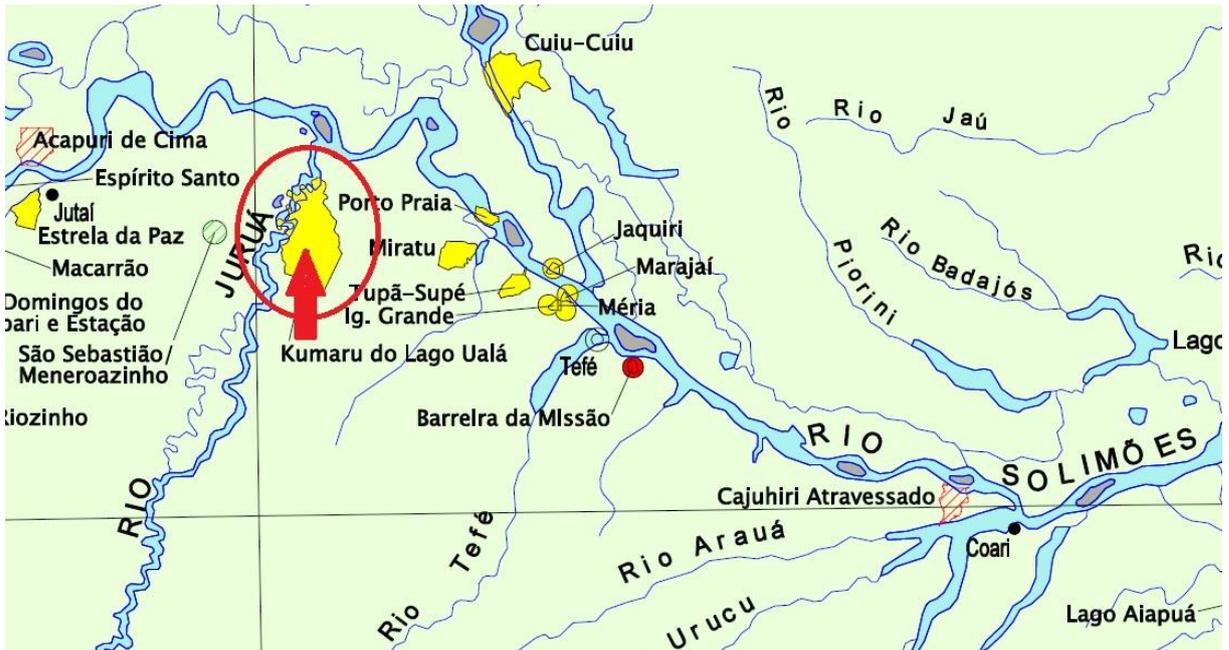


Figura 1. Mapa: localização da Terra Indígena Kumaru do Lago Ualá.

Jodsino (tuxaua da aldeia Mapiranga) falando do *Ajie* e da antropóloga aos “parentes de cima” (médio rio Juruá).

Olá, *coco* (MB ou futuro sogro) Itijo! Tudo bem com você? Espere que chegarei ai. Eu irei à sua terra para passear. Eu vou em setembro. Eu vou escutar as histórias de vocês. Eu vou dançar *Ajie*. Eu vou tomar caçuma. Eu chegarei ai *coco* Itijo. Eu estou falando isso. Há muito tempo eu lhe vi. Eu sou filho da Simae.

Madijadeni eu vou subir. Em troca vocês devem vir nos visitar, vocês devem conhecer nossa terra. Essa terra aqui, no baixo Juruá.

Olá Nodiha!

Tudo bem com você?

Nossa terra ainda não está demarcada. Se nossa terra estivesse demarcada estava tudo bem.

Amohua está chegando ai. Quando ela chegar ai, dancem *Ajie* com ela. Deem caçuma de macaxeira pra ela. Ela bebe caçuma. Ela também bebe *rami*. Ela também bebe caçuma de batata. Ela canta muito.

Eu também vou subir depois para a aldeia de vocês.

Jodsino

INTRODUÇÃO

Essa dissertação trata dos coletivos nominados *madija* entre os Kulina no baixo Juruá, com foco descritivo e analítico no contexto específico do ritual do *Ajie*. Os coletivos *madija* são abordados nas suas relações, observando e analisando como as mesmas são construídas e destruídas constantemente. E como a partir desse movimento os coletivos *madija* se abrem e também são feitos e desfeitos o tempo todo, compreendendo o *Ajie* como elemento que coloca em pauta a alteridade a partir das relações entre os coletivos *madija* humanos e não-humanos, bem como entre os coletivos *madija* e outros grupos indígenas e não-indígenas da região do baixo Juruá.

A dissertação é composta por duas partes: na primeira parte (“Os coletivos *madija* dos Kulina”) apresentamos aspectos da configuração dos coletivos *madija* dentro do contexto arawa a partir da bibliografia existente, bem como o contexto dos coletivos *madija* dos Kulina no baixo Juruá. A segunda parte (“Os rituais kulina no baixo Juruá”) está dividida em três capítulos: no capítulo 4 faço uma breve etnografia do ritual do *Rami* onde apresento este ritual, a figura do xamã (*marinahua*) e o xamanismo kulina relacionado ao feitiço da folha (*bebe*) e ao consumo do chá *rami*. O objetivo principal é apresentar as características ou elementos que fazem o ritual do *Rami* diferente do ritual do *Tocorime* e do *Ajie*. O capítulo 5 é dedicado a uma etnografia do ritual do *Tocorime*, o foco desse capítulo é apresentar o xamanismo kulina partindo da relação dos Kulina com os seres não-humanos, os *tocorime*, o *dori* (pedra de feitiço) e o xamã (*dsoppineje*). Como o ritual do *Tocorime* tem uma relação direta com o ritual do *Ajie*, esse capítulo é fundamental para interpretarmos os jogos de relação que acontecem durante o ritual do *Ajie*.

O último capítulo da dissertação, o capítulo 6, “O ritual do *Ajie*”, consiste em uma análise etnográfica do ritual, onde relaciono os vários aspectos que compõem o ritual com a discussão sobre os coletivos *madija*, a partir da concepção do ritual do *Ajie* como guerra e captura que coloca em pauta a alteridade nas relações entre os *madija*. Uma máquina que coloca em ação o modelo de relação dos *madija* fragmentando e criando humanidade, isto é, reestabelecendo a relação (seja relações matrimoniais, ou de troca, de rapto ou de roubo) entre os vários

tipos de humanos e não-humanos. É importante salientar que o fio condutor da análise é o xamanismo kulina.

a) Contexto histórico e etnográfico: recorte temático

A escolha deste tema de estudo – os *madija* (ou coletivos) kulina, a partir da alteridade que emerge no ritual do *Ajie* – foi inspirada em uma experiência de trabalho na formação de professores kulina na região do baixo Juruá, realizado entre março de 1996 a junho de 2001¹. Nesse período, acompanhei o processo de oficialização das escolas kulina e duas etapas do curso do programa de formação de professores indígenas do Estado do Amazonas (Programa Pira-Yawara), voltado especificamente para professores kulina, kanamari e deni. As duas etapas do curso de formação de professores aconteceram nas aldeias da região do médio Juruá (Eirunepé-AM) e constituíram também uma oportunidade para os Kulina de diferentes regiões se encontrarem.

Os Kulina falam a língua própria que pertence à família linguística arawa; também são membros desta família os Banawa, Deni, Jarawara, Kanamanti, Paumari, Suruwaha, Jamamadi ocidentais, Jamamadi orientais e possivelmente os isolados Hi Merimã². Na maioria das terras indígenas kulina o português é utilizado apenas para comunicação com não-índios – dentro ou fora das aldeias. O português é quase que exclusivamente de domínio masculino, a maioria das mulheres e crianças fala apenas a língua materna. Os Kulina estão presentes no Peru e nos estados brasileiros do Amazonas e do Acre no alto, médio e baixo Juruá, e nos rios Jutá e Purus. O contingente demográfico no Brasil soma aproximadamente 5.558 pessoas (Funasa, 2010) e no Peru vivem aproximadamente 417 pessoas (Inei 2007)³.

O estabelecimento das aldeias kulina em locais de difícil acesso explica em parte o contato tardio com as frentes de expansão, sobretudo com os “coletores de drogas do sertão” e caçadores. As primeiras expedições de coletores nos rios Juruá e Purus permitiam aos explo-

¹ De 1996 a 2001 trabalhei junto aos Kulina do baixo Juruá como agente indigenista da Prelazia de Tefé-AM e membro do CIMI (Conselho Indigenista Missionário).

² As informações e discussões sobre as classificações linguísticas das populações arawa podem ser encontradas em Gordon (2006: 06ss). De modo preciso na página 11, Gordon apresenta a configuração da família linguística Arawa (a qual utilizo nessa pesquisa) conjugando a classificação de Dixon (DIXON 1999:294 *apud* GORDON 2006:11) com a de Everett (EVERETT 1995:299 *apud* GORDON 2006:12) ao incluir os isolados Hi-Merimã.

³ Cfr. RICARDO, B & RICARDO, F. 2011. *Povos indígenas no Brasil: 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socio-ambiental.

radores uma visão restrita da região: sem adentrar muito à floresta de terra firme, conheceram primeiro a várzea. Os indígenas que viviam mais no interior da floresta não eram vistos ou não foram registrados, conseqüentemente são pouco expressivos os registros históricos anteriores ao século XIX⁴. Quem primeiro registra informações sobre os Kulina é William Chandless (1866; 1869), que aponta os primeiros registros da localização dos mesmos⁵.

“Laukotka menciona separadamente os Kulina (Kurina ou Kólö) – que se distribuem em duas regiões: nas margens direitas do Juruá, ao redor do rio Marará e no alto curso do Tapauá; e também nos rios Eirú e Gregório, e na margem esquerda do rio Murú, no Acre – e os *madiha* – encontrados no Eirú, próximo ao distrito de Bom Jardim, no Amazonas” (LAUKOTKA 1968: 194-196 *apud* GORDON 2006: 07).

A exploração da borracha (*Hevea brasiliensis*), intensificada na região do interflúvio Juruá-Purus no final do século XIX, constituiu um marco expressivo para os grupos indígenas da região. Isso se verifica através de duas frentes exploratórias: os seringueiros (brasileiros) que avançaram do Amazonas em direção a Bolívia; e os caucheiros (exploradores peruanos do caucho: *castilloa elastica*) que avançavam do Peru em direção ao Brasil (GORDON 2006: 22). Estas frentes exploratórias se estabeleceram na região promovendo grandes deslocamentos das populações nativas para as cabeceiras dos rios Juruá-Purus. Os indígenas fugiam das constantes “correrias”: ações violentas de captura e extermínio que visavam à liberação da terra (apropriação das seringueiras nativas e implantação dos seringais); ou a incorporação dos indígenas aos trabalhos como mão-de-obra na indústria seringalista, onde ficavam presos ao sistema de aviamento⁶.

Neste contexto, o primeiro grande etnólogo dos índios do Juruá-Purus foi Constant Tastevin, missionário francês da Prelazia de Tefé no Amazonas. Tastevin coletou dados sobre os indígenas do sudoeste amazônico de 1905 a 1926, contando com a colaboração de Paul Rivet, etnólogo do Instituto de Etnologia da Universidade de Paris. Rivet e Tastevin produziram uma série de relatos etnográficos e linguísticos sobre os grupos indígenas situados na região e, de modo especial, registraram importantes informações sobre a língua, localização,

⁴ Cf. Domingos SILVA, “Histórico do contato”, *op.cit.*

⁵ Gordon faz um estudo bibliográfico de “Arqueologia e História” com foco nos registros sobre os grupos arawa (Kulina) e conclui que embora “as bacias do Juruá-Purus” tenham sido exploradas por colonizadores espanhóis (sendo que há registros sobre o Purus em 1542) as primeiras informações que fazem referência segura sobre os arawa são do século XIX (cf. GORDON 2006: 21-22).

⁶ Cf. Domingos SILVA, *op.cit.*

organização social, xamanismo e ritualidade. Tastevin reitera a informação de Chandless (1866), que localizou os Kulina na margem direita do rio Juruá, no rio Xeruã e no rio Tarauacá. Na época de Tastevin havia Kulina habitando as margens direitas do rio Juruá (à altura do rio Marari, alto Tapauá) e nos rios Gregório e Eiru (esse grupo Kulina teria se deslocado do rio Tarauacá após a passagem de Chandless) (RIVET & TASTEVIN 1938: 32 *apud* GORDON: 2006: 32-33).

O trabalho nos seringais, as epidemias, as “correrias”, a relação de proximidade e distância com outros grupos indígenas da região (arawa e não-arawa) contribuíram com o modo no qual os Kulina se apresentam atualmente (GORDON: 2006).

O termo *madija* é usado como autodenominação de todos os Kulina. Quando perguntamos a um kulina o que ele é, ele diz que é *madija*⁷. Porém, a exemplo do que fez Gordon, utilizarei o termo *madija* fazendo referência aos coletivos “nomeados a partir de alguma espécie animal ou vegetal” (*ibid.*: 86). Utilizarei o termo ‘Kulina’ fazendo referência à etnia⁸. Atualmente no baixo Juruá existem vários *madija* (conhecidos na literatura antropológica como “subgrupos” ou “tipos de gentes”).

Ao utilizar a expressão Kulina no baixo Juruá estarei fazendo referência de modo especial aos Kulina que habitam a Terra Indígena Kumaru do lago Ualá⁹. Convém ainda destacar que em 1998 essa Terra Indígena contava com 326 pessoas distribuídas em quatro aldeias: Cumaru, Pau-Pixuna, Mapiranga e Morada Nova. Em 1999 houve uma cisão em Cumaru e parte do grupo formou a aldeia Campina. Após o assassinato do xamã Miho (em maio de 1998) a esposa e as filhas, com os respectivos maridos, foram morar na aldeia Pau-Pixuna. Porém, em julho de 1998 este grupo migrou para as margens do rio Juruá, próximo ao lago Marupá (abaixo do povoado Saudade), formando uma nova aldeia. Com a implantação do polo-base Cumaru (associado ao Distrito Sanitário Especial Indígena Médio Solimões e Afluen-

⁷ Nas conversas com não-índios ele faz questão de falar a frase: *Ohuape madija, tiape carihua* (“Eu sou *madija*, você é branco”).

⁸ Uso o termo etnia, para fazer referência aos Kulina de modo geral, mesmo ciente dos limites do uso desta palavra no contexto amazônico. Para o professor Márcio Silva a noção de etnia implica fronteira, sendo bastante limitada para pensarmos os grupos indígenas da Amazônia entre os quais o humano não se separa dos animais (anotações pessoais 19/04/2012).

⁹ Trata-se, portanto, de uma Terra Indígena localizada nos municípios de Juruá e Uarini, Estado do Amazonas. Atualmente, conforme dados oferecidos pela FUNAI/2011, há no território Kulina do Baixo Juruá, uma população de aproximadamente 802 habitantes indígenas, cujo território foi regularizado e homologado pelo governo federal em 27 de outubro de 2004, tendo uma extensão de 80.036 hectares (cf. FUNAI/Alto Solimões. “Kumaru do lago Ualá. Caracterização geral”. Em Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. Acesso: dia 06 de outubro 2011. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id_arp=4021)

tes) no rio Juruá (ano 2000), habitantes da aldeia Campina e Cumaru constituíram uma nova aldeia próxima ao polo-base: a aldeia Beiradão¹⁰.

Instigou-me pesquisar esse tema do momento em que, por várias vezes, ao perguntar para um Kulina qual era o seu *madija*, ele dizia que essa história de *madija* já não existia mais, que todos eram ‘*Madija-Kulina*’. Contudo, com o passar do tempo, pude ter acesso aos coletivos *madija* de todas as pessoas que habitavam o baixo rio Juruá. Esta ambiguidade sempre me inquietou e ainda hoje espera por uma descrição e análise pontual. Escolhi o *Ajie* como ponto de partida para abordar os coletivos *madija* e as dinâmicas de alteridade pelos muitos códigos sócio-cosmológicos associados à diferença que o ritual expressa.

Para um melhor desenvolvimento da pesquisa, fiz duas opções necessárias: primeiro, optei por não usar o termo “subgrupo” pela ambiguidade que o mesmo possui; segundo, optei pela não tradução do termo *madija*, um termo polissêmico e de difícil tradução, sobre o qual faço duas observações:

- Conhecendo um pouco da língua *madija* – e recorrendo às contribuições de Frank Tiss – chamo atenção para o fato de o termo *madija* ser uma palavra composta pelo verbo *madi* = morar; e *ja*, um verbo copulativo que possui função de morfema: função locativa e função classificativa. Quando *ja* é usado na função locativa o mesmo pode ser traduzido por estar; quando *ja* é usado na função classificativa o mesmo pode ser traduzido por ser (TISS, F. 2004: 118-122). Assim se fizermos uma tradução aproximada do termo *Madija* – usando a função classificatória do *ja* – teríamos: “sou morador”; da mesma forma se usamos o *ja* – na sua função locativa – teríamos: “estou morando”¹¹. Esta tradução contradiz a tradução comum, utilizada por vários pesquisadores, do termo *madija*. Por exemplo: para Silva o termo *madija* significa “os que são gente”¹²; para Gordon o termo *madija* é sinônimo de “povo”, “gente” ou “nação” (2006: 33).

¹⁰ Atualmente podemos encontrar Kulina, na região do baixo Juruá, fora da TI Kumaru do lago Ualá: na cidade de Juruá, no rio Juruá, abaixo (e próximo) a cidade de Juruá, na aldeia Juruapuca; e no rio Jutai, na aldeia Batedor, dentro da Resex-Jutai. Esses dois grupos Kulina são formados por parentes ou por antigos moradores da TI Kumaru do lago Ualá e vivem uma interação constante com os moradores da referida TI, através de viagens e conversas pela radiofonia.

¹¹ Ao tratarmos a questão dos coletivos *madija* e o *Ajie* voltaremos à questão da tradução do termo *madija*. Na ocasião dialogarei com descobertas similares de Bonilla (2005a) ao refletir sobre a tradução do termo Paumari.

¹² Cf. Domingos SILVA, “Kulina: nome e língua”. Em Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. Acesso: dia 02 de julho de 2012. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kulina/print>

- Evito traduzir o termo *madija* indicando pertença aos supostos “tipos de gente”, por exemplo, *dsohuiji madija* como “gente do macaco prego”. Na língua kulina existe a partícula –cca, que tem a função de formar os pronomes possessivos; designar coisas que estão relacionadas; ou funcionar como marcador semântico de origem, de referência, de distância ou de dimensão (TISS, F. 2004: 82-84); fato é que não observamos a presença dessa partícula na expressão *dsohuiji madija*. Logo essa tradução pede mais atenção; uma versão, mais razoável, seria algo como “sou morador macaco prego”¹³.

Neste contexto, vale destacar que não pretendo com isso delimitar os *madija* como grupos territoriais, parentais ou qualquer coisa nesse sentido; minha intenção é descrever e analisar algumas situações onde as relações entre esses “coletivos” se apresentam.

b) A propósito do método.

Este trabalho foi desenvolvido a partir de um levantamento bibliográfico e uma sistematização de registros em diários de campos reunidos ao longo dos cinco anos em que convivi e trabalhei com os Kulina no baixo Juruá. Os relatos orais e os cantos rituais são frutos de notas simultâneas, de registros feitos a *posteriori*, e através do uso do gravador. O conceito de etnografia que utilizo não parte da etnografia como descrição isenta, mas como confronto de ontologias (de conceitos).¹⁴ E o conceito de alteridade como algo que constitui não apenas um “objeto”, mas elemento constituinte da vida como plano das relações sociais entre diferentes atores e entes. Diferença não como substrato, mas como mecanismo de relação¹⁵, sendo que não existem unidades analíticas pré-constituídas: a relação é mais importante que os termos em relação e onde há relação há humanos. O importante é traçar como se constroem e destroem relações explicitando os contextos onde aparecem ou operam os coletivos *madija*, nas tramas cotidianas e de modo especial durante o ritual do *Ajie*.

¹³ Lorrain (1994), em uma nota de rodapé (nota 10, pg. 132), apresenta a raiz *Madi* significando “*alive*”, e *ja* significando “*being*”.

¹⁴ Referências tomadas a partir de anotações feitas por mim durante a disciplina: “Tópicos em teoria antropológica: alteridade, ontologia e etnografia”, M. Teixeira-Pinto, UFSC-UFAM, 13-17 de maio de 2013.

¹⁵ *Ibid.*

A grafia da língua kulina que utilizarei é a proposta por Monserrat & Silva (1986), modelo de grafia utilizado pelos Kulina no baixo Juruá. Serão utilizados também os conhecimentos sobre a estrutura gramatical da língua desenvolvidos por F. Tiss (2004).

Dentro de uma análise comparativa, pretende-se aqui também construir uma apreciação que contemple as notáveis semelhanças nas estruturas sociais entre os grupos indígenas Caribe (GALLOIS 2005) e Arawa que já foram anunciadas há mais de uma década; entendemos que os esforços etnográficos localizados aqui ou acolá podem ganhar em todos os sentidos (descritivos e/ou comparativos). Apesar de toda complexidade e dinâmica nos aspectos da organização social, já destacados entre os coletivos arawa, é importante equacionar cosmologia e xamanismo (RODRIGUES 2011: 234-235) além das unidades sociais (GORDON 2006).

A construção dos dados foi realizada através da participação na vida cotidiana das pessoas, em conversas amistosas e entrevistas não-direcionadas e reflexivas (acompanhando a formação dos professores) e nas atividades escolares, onde esse “Outro” não era mero “informante”, mas “interlocutor” participativo. Se naquela ocasião meus objetivos visavam apontamentos para a construção de um “projeto escolar diferenciado”, acredito que a busca da diferença me proporcionou levantar aspectos particulares kulina que muito me auxiliaram a pensar com outros objetivos.

c) Referências gerais: proposta para abordar os coletivos *madija* e o ritual do *Ajie*

O estudo dos coletivos *madija* dos Kulina partirá da bibliografia existente sobre a localização geográfica e histórica dos “tipos de gentes” e a dinâmica geral dos coletivos. Neste contexto, contarei com as contribuições de Viveiros de Castro (1978); Pollock (1985, 2003); Lorrain (1994); Altmann (2000, 2012); Faulhaber (1994); Soares e Mochiizawa (1997); Maciel e Gurgel (1996); Gordon (2006) e Py-Daniel (2008).

Para estabelecer conexões socioculturais mais amplas – para um estudo comparativo dos coletivos arawa – contarei com as contribuições de Rangel (1994) sobre os Jamamadi; Maizza (2012) sobre os Jarawara; Kroemer (1994), Dal Poz (2000) e Aparicio (2013) sobre os Suruwaha; e Koop & Lingenfelter (1983) sobre os Deni; e Bonilla (2005a e 2005b) sobre os Paumari. Darei especial atenção às análises das peculiaridades relativas à dinâmica relacional entre as unidades distintas, os *madija* em questão, e a relação com o xamanismo. Nesse sentido são esclarecedoras as contribuições de Maizza. Para Maizza uma das principais caracterís-

ticas do xamã jarawara é a relação (e o controle) com os espíritos através de “pedras de feitiço” que o xamã possui em seu corpo (MAIZZA 2012: 76). Para Rangel o “recrudescimento da pajelança” kulina operou como fator integrador e de reorganização, enquanto que entre os Jmamadi não se encontram pessoas que se assumam como xamãs, o que pode levar a crer que as práticas xamânicas tornaram-se atividades clandestinas (RANGEL 1994: 175-177). Na junção dos coletivos suruwaha em uma única aldeia pode estar à explicação para o aparecimento do suicídio entre esse grupo indígena; essa é uma das hipóteses apontadas por Dal Poz (2000). Para Aparicio (2008), o suicídio suruwaha desenvolve um papel análogo às dinâmicas de feitiçaria que existiam entre os subgrupos.

A maioria dos grupos indígenas falantes da família arawa está localizada na bacia do rio Purus. Os Kulina estão espalhados pelas bacias dos rios Purus, Jutaí e Juruá, sendo que a grande maioria das aldeias kulina está localizada no rio Juruá. A ocupação histórica dos Kulina no rio Juruá tornou-lhes muito próximos de grupos indígenas falantes da língua katukina: Kanamari e Katukina. Com os Kanamari e Katukina, os Kulina estabelecem trocas históricas diversas (matrimoniais e ritualísticas) e compartilham aspectos xamânicos e mitológicos. Diante dessa realidade, essa pesquisa se expandiu para além do horizonte arawa; ao longo dessa dissertação, faremos várias análises comparativas a partir da relação Kanamari-Katukina-Kulina. Para isso contamos com os estudos de Costa (2007, 2013) sobre os Kanamari e de Deturche (2007) sobre os Katukina do rio Biá.

O estudo da relação entre música e pessoa kulina tem como recurso bibliográfico a pesquisa de Silva (1997). Para o autor, na sociedade kulina a música é a “portadora ideal de significados”, “como um fio condutor labiríntico, que simboliza a necessidade de tradução do contínuo”, dentro de uma realidade total composta pelo mundo dos espíritos, pelo plano mítico e pela natureza sensível (1997: 41). As músicas e os sons “conhecidos por todos, podem funcionar independente das palavras, não podendo dessa forma ser tratadas como molduras, como formas aguardando conteúdos” (SILVA, D. 1997: 41).

No que diz respeito à poética dos cantos xamânicos presentes nos rituais do *Ajie*, do *Rami* e do *Tocorime*, farei um breve análise a partir das contribuições de Joana Overing (2006). Contudo, vale deixar claro que a aproximação com o caso piaroa não tem por finalidade endossar a análise de Overing, tampouco entrar nos méritos do longo debate instituído na região das Guianas e alhures sobre as formas e conteúdo da ação xamânica. Meus propósitos é seguir reunindo elementos para pensarmos os coletivos *madija* dos Kulina.

Na análise do potencial de agenciamento dos cantos, dos artefatos (a roupa usada pelo xamã no ritual do *Tocorime*, por exemplo) e das pinturas corporais, utilizo as contribuições de Lagrou (2009). Lagrou observa como a etnografia ameríndia vem comprovando que não há distinção entre arte e artefato; os artefatos – uma pintura em um banco, por exemplo – são bonitos porque são frutos do pensamento do seu produtor e pela capacidade de agência que possuem. Os artefatos, os cantos, as pinturas corporais são: “belas porque funcionam, não porque comunicam, mas porque agem” (LAGROU 2009: 35 e 53).

Continuando as discussões sobre “grupo” e socialidade ameríndia conectarei as reflexões a respeito dos coletivos Kulina com as contribuições de Wagner ([1974] 2010) e as análises de Gordon (2006). Gordon (2006) analisando os “nomes” dos coletivos kulina-arawa, a partir das contribuições de Wagner, afirma que os “nomes” são bons não porque descrevem, mas porque criam contrastes:

“Os termos dos coletivos são nomes mais do que coisas nomeadas: “*they are just names*” (Wagner 1974: 107). Semelhante ao exemplo Daribi (*ibid.*), eles servem para distinguir, dizendo, como no mito kulina citado: “estes são os *madiha* da onça, aqueles são os *madiha* do macaco-prego” e assim por diante” (GORDON 2006: 120).

Para alargar a reflexão sobre a relação entre os coletivos *madija* e o grupo local, as contribuições de Grupioni (2005) nas Guianas são bastante inspiradoras: “a análise das relações sociais que se estabelecem no espaço, às relações que se estabelecem ao longo do tempo” (2005: 41). O grupo local concebido não como assentamento ou aldeia, composto por uma parentela bilateral e endogâmica, mas como “uma unidade que se realiza num espaço determinado, mas que a ele não se reduz, porque cada grupo local remete-nos não apenas a um espaço de relações, mas a uma história de relações que ultrapassa o seu período de existência” (GRUPIONI 2005: 42).

As conclusões de Grupioni (2005) ao estudar a categoria nativa *itüpiü* dos Tiriýó fazem ressoar de modo bastante próximo o modo como os Kulina concebem a noção dos coletivos *madija*. De acordo com a autora, a noção de *itüpiü* recorta o conjunto social no tempo e a noção de *pata* localiza o conjunto social em um espaço em que habitam parentes entre si. A noção de *pata* localiza humanos, animais e espíritos em um espaço (dimensão sincrônica) e a noção de *itüpiü* identifica pessoas em um *continuum* no sentido genealógico (dimensão anacrônica). Contudo, Grupioni faz um alerta persistente ao estudo do *itüpiü*: a dificuldade de cir-

cunscrever um conjunto de pessoas que compõem um *itiipü*. Para a autora, essa dificuldade está relacionada com o fato dos *itiipü* possuírem uma profundidade histórica: “de um ponto de vista espacial, apesar de estarem associados a um lugar de origem, ao longo de sua vida os membros de um *itiipü* circulam entre as diferentes *pata* que integram o sistema de relações em que estão inseridos” (2005: 44).

Para completar, algumas chaves analíticas sobre o xamanismo, cosmologia e os coletivos *madija* Kulina utilizo a noção de “predação familiarizante” de Fausto, aplicada a um conjunto de relações de captura, em que a oposição fundamental não é entre ser ou não ser humano, mas entre ser/ter ou não ser/ter parentes. A partilha do alimento, a comensalidade; a convivência marcada pelo ato de comer juntos marcam e produzem os parentes de uma mesma espécie (FAUSTO 2002: 14). Dentro das contribuições de Fausto, tendo em vista a necessidade de analisarmos os *tocorime* (não-humanos) e o xamã como dono dos *dori* (feitiço) ou ainda a categoria de dono no *Ajie*, utilizo a categoria dono-mestre desse autor.

“Ser dono representa prestígio e responsabilidade: os patronos de rituais tornam-se pessoas públicas por alimentarem a coletividade humana e os espíritos-donos das festas, que são considerados seus ‘filhos’. A categoria dono-mestre aplica-se ainda aos depositários de conhecimentos intangíveis: os especialistas rituais são ‘mestres do canto’ (*eginhoto*), os rezadores são ‘mestres de reza’ (*kehege oto*), os feiticeiros são ‘mestres do feitiço’ (*kugihe oto*) e assim por diante” (FAUSTO 2008: 331).

Para uma compreensão da alteridade kulina a partir da relação entre os coletivos *madija*, cosmologia e xamanismo, conectaremos nossa investigação com várias contribuições teóricas sobre as sociedades amazônicas, em especial com o perspectivismo¹⁶: temas desenvolvidos por Viveiros de Castro, tais como a “economia geral da alteridade” (VIVEIROS DE CASTRO 2002c: 352), o “multinaturalismo” (*ibid.*: 377-379), e outros, tais como a importância do corpo nas sociedades ameríndias. Por exemplo, o corpo enquanto “um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um *habitus*” (*ibid.*: 380), a diversidade do corpo e o espírito único e o corpo como expressão da alteridade. Utilizamos ainda a ideia desenvolvida por Viveiros de Castro (2011) sobre a teoria clastreana da guerra como máquina que gera multiplicidade. E as noções de xamanismo contidas em seu artigo “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica” (2008).

¹⁶ De acordo com Viveiros de Castro, o perspectivismo “é uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades [...], é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos” (2002a: 350).

No intuito de fazer uma abordagem rápida sobre a relação entre o ritual do *Ajie*, os coletivos *madija* e a noção de pessoa, utilizo as contribuições de Lima (2005). A autora expõe a ideia de que é necessário adequar os modelos teóricos a realidades específicas e também aponta a inaplicabilidade de ferramentas teóricas baseadas em estudo de sociedades africanas (teoria da descendência e grupos corporados organizados a partir da regra de unificação) no estudo das sociedades ameríndias. Reitera as contribuições de Seeger: os estudos ameríndios devem partir da concepção de “grupos de descendência corporal” relacionados diretamente a uma noção de partilha de substância corpórea (SEEGER 1980 *apud* LIMA 2005: 81). A sugestão de Lima traz pistas de como verificar a tendência kulina a identificar uma aldeia a partir do *madija* do chefe ou a partir da pessoa do chefe (“pessoal do Jodso”), bem como contribui em uma análise mais profunda sobre o que é uma pessoa kulina e como essa noção de pessoa se expressa no ritual do *Ajie* e influencia a dinâmica de alteridade entre os *madija*¹⁷.

Em busca de estabelecer uma análise da relação entre xamanismo, ritual e os coletivos *madija*, dentro do contexto das Guianas, recorrerei às contribuições de Sztutman (2005). Para Sztutman uma análise das redes de comunicação nas Guianas (e na Amazônia) requer um reconhecimento das diferentes espécies de agências que transitam por um espaço “cosmopolítico”: um espaço que não pode ser reduzido a um domínio exclusivamente humano (ao ambiente visível das relações multilocais), pois a todo o momento há uma inclinação a um plano cósmico povoado por “subjektividades díspares” (ou para plano invisível das relações com agentes sobrenaturais) (2005: 151). Para ele o xamanismo é uma “instância privilegiada para a comunicação entre agentes humanos e não-humanos” (SZTUTMAN 2005: 153)¹⁸.

A atenção que Sztutman dá aos “rituais multilocais”, às “redes de intercâmbios de agressões” e à abertura ao exterior, expressa através de festas que envolvem distribuição de bebidas e objetos de natureza diversa (2005: 155, 159), coloca em xeque o modelo de grupo local politicamente autônomo e autossuficiente de Rivière e aponta chaves significativas para a análise da relação entre o *Ajie* e os coletivos *madija*. Sztutman questiona a visão de autores que apresentam o xamanismo como regulador do comportamento humano nas chamadas “sociedades igualitárias”: o xamanismo como mecanismo social usado na solução de conflitos,

¹⁷ Por exemplo: a instabilidade do Eu: a pessoa exposta à doença dos outros e as ações do outro; ou a compreendermos determinadas situações durante o ritual do *Ajie*: o momento em que o xamã participa do círculo da dança-canto; ou os perigos que o contato direto com o Outro, através das brincadeiras entre sexos, por exemplo, podem trazer.

¹⁸ Nessa aproximação comparativa entre os Kulina e o “contexto das Guianas” utilizarei as contribuições de Rezende do Vale (2002) sobre as festas *maryba* dos Waimiri Atroari.

dada à ausência de instituições legais e políticas. O autor faz esses questionamentos apontando casos em que os diagnósticos, que emergem das sessões xamânicas, revelam os conflitos e disputas internas, à despeito da concepção do xamanismo como mediador e domesticador das diferenças – sugerida por Overing. Dá destaque ao caso Yanomami (ALBERT 1985 *apud* SZTUTMAN 2005: 168), onde se observa a configuração de um sistema de comunicação multilocal baseado em redes e tramas de agressões (que envolvem os xamãs) e em rituais coletivos: polos que oscilam entre a aliança e a inimizade, a relativização ou maximização das diferenças.

PARTE 1

Os coletivos *madija* dos Kulina.

Capítulo 1

Os coletivos arawa¹⁹.

No intuito de introduzir a reflexão sobre os *Madija*, faço uma primeira aproximação ao tema a partir da apresentação de como esses coletivos (conhecidos como subgrupos) aparecem e movimentam a socialidade Arawa. Nesse contexto, é importante considerar a sugestão de Gordon:

“Uma etno-história dos grupos arawa – e talvez dos demais grupos da Amazônia ocidental – seria, muito provavelmente, uma etno-história dos coletivos nomeados: os *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi e Deni, os *dawa* dos Zuruahá etc. A intensa proliferação destas formações sociais resulta em uma série de coletivos considerados mais ou menos próximos” (2006: 41).

Ao apresentar os Jamamadi do igarapé Capana, Rangel (1994) afirma serem *Iuaseredeni* (*Iuasere* = gente²⁰) e alerta para o fato do termo Jamamadi ou *Yamamadi* ser um nome atribuído pelos Paumari (possivelmente relacionado ao fato dos Jamamadi serem um grupo habitante das matas de cabeceiras dos igarapés). Ao discorrer sobre o uso que os Jamamadi fazem do termo *madija*, Rangel utiliza a tradução corrente do termo e relaciona *madija* a noção de “gente”. Os Jamamadi chamam de *madija* os *Sivakoedeni*, os Jamamadi do Santo Antônio, os Kulina e outros grupos nominados. Porém, Rangel chama atenção para um fato interessante: “os do Capana insistem em dizer que compreendem melhor a língua falada pelos Kulina do que a falada pelos do Santo Antônio” (RANGEL 1994: 94). Sobre os vários grupos Jamamadi, a autora faz uma breve consideração sobre a relação entre a denominação, a localização geográfica e as variações dialetais existentes.

Rangel utiliza o termo “grupos de denominação” para referir-se aos “subgrupos” nominados Jamamadi:

¹⁹“Autores como Gordon (2006) e Rangel (1994) denominam de coletivos as unidades sociais existentes nos grupos Arawa da região do Médio Purus/Juruá. São denominados coletivos por não corresponderem ao conceito de clãs, como em outros povos” (RODRIGUES 2011: 233).

²⁰ A partícula *deni* aqui possui a mesma função do termo *madija*, porém essa partícula também pode ser utilizada como um sufixo de plural por alguns grupos Arawa (como os Kulina, por exemplo).

“Os grupos de denominação são compostos por um conjunto de pessoas aparentadas, onde as relações de afinidade balizam os laços mais fortes entre as famílias que os compõem. São endogâmicos, constituídos por chefias políticas independentes e realizam, cada um deles, o conjunto global das instituições e relações sociais” (RANGEL 1994: 98).

Os nomes dos grupos de denominação jamamadi são:²¹*Abadeni, Bokoredeni, Tabadeni, Kamadeni, Erekeneni, Dimadeni, Tamakorideni, Havadeni, Maokovideni, Varadeni, Sapodeni, Zoazoadeni, Tabadeni, Atokenadeni, Dimadeni, Zomahideni, Tarozazadeni. Anopideni, Tano-deni, Sirorideni, Aptorideni, Zoazoadeni e Zomahimadi*²² (RANGEL 1994: 94).

Os grupos de denominação são estabelecidos por via paterna. Porém, como há casamento com membros de outros grupos, essa regra pode variar de acordo com a configuração populacional e com o jogo político de cada localidade. Rangel sugere que, se considerarmos às semelhanças linguísticas e organizacionais entre os Jamamadi e os outros grupos Arawa da mesma região, possivelmente estejamos diante de um “grande conjunto social e cultural”, que extrapolaria a convenção etnológica que os dividiu em povos diversos e autônomos (1994: 106), parecendo haver uma relação de diferença muito maior entre os grupos de denominação do que entre Jamamadi, Kulina e Deni.

De acordo com Rangel “a unidade básica da organização social tradicional dos Jamamadi era a casa/aldeia”, onde cada uma possuía um chefe e reunia um grupo de denominação (RANGEL 1994: 152-54), havendo um mecanismo de aproximação e distanciamento entre os grupos de denominação. As festas funcionavam como mecanismos de aproximação e renovação de laços de amizade e aliança. As diferenças linguísticas marcavam “identidades” e funcionavam como mecanismos duplos que ora promoviam aproximação ora promoviam distanciamento (RANGEL 1994: 161-162). Outro mecanismo de distanciamento relevante eram as acusações de feitiçaria, que faziam parte de uma rede de relações que movimentava a socialidade Jamamadi. Rangel observou como as acusações de feitiçaria são dirigidas, normalmente, contra membros de outros grupos de denominação²³.

²¹ É interessante observarmos – nesta lista de “coletivos” – a presença de “grupos” com nomes similares aos nomes de coletivos kulina: os *anopideni* (que Rangel traduz como passarinho e os Kulina traduzem por garça); *havadeni* (que na grafia Kulina escreve-se: *jahua* = palmeira patauá); e *zomahimadi* (grafia Kulina: *dsomaji* = onça). Interessante também observarmos como os Kulina identificam os *jahua madija* (casados com Kulina de baixo Juruá) como Jamamadi.

²² Observamos o uso do sufixo *deni* (bem como *madi*) como um coletivizador (RANGEL 1994: 97).

²³ Rangel também aponta as festas, os encontros ocasionais e as visitas como ocasiões propícias para se enfeitar alguém (RANGEL 1994: 163). Esta observação é muito importante aqui, como veremos mais adiante ao tratarmos da relação entre os coletivos *madija* e o ritual do *Ajie*.

De acordo com Koop e Lingenfelter (1983), os Deni se constituem como “povo” por terem uma língua comum, mas cada Deni de uma região tem um nome específico com o qual se identifica; assim existem os *Upanavadeni* que são os Deni do rio Upanava. Dentro dessa dinâmica os autores identificaram outros “grupos locais” com as seguintes denominações: os *Dimadeni*, os *Kamadani*, os *Tamikurideni*, os *Shivakuadeni*, os *Varashedeni* e os *Kunivadeni*. Por outro lado, os mesmos autores relatam a constituição de agrupamentos familiares formados a partir da associação de dois grupos “agnatos” formados através de constantes casamentos intergrupais, bem como observam diferenças linguísticas entre os *Shivakuadenie* e os *Upanavadeni*.

Para Kroemer (1994) a estrutura política dos vários “grupos étnicos” que habitavam a região do rio Cuniuá consistia em uma unidade intergrupar composta por diversos coletivos autônomos, que não possuíam autoridade superior ou central. Esses coletivos realizavam grandes rituais no centro da floresta onde se realizavam os casamentos intergrupais. A defesa do território era exercida em conjunto por todos os coletivos e cada unidade tinha seu chefe e seu xamã. Essa unidade intergrupar, descrita por Kroemer, era composta por sete coletivos que possuíam uma língua comum: os *Masaindawa*, os *Kuribidawa*²⁴, os *Jokihidawa*, *Adamidawa*, *Sarokwaudawa*, *Nakaindawa* e *Tabisyruadawa*. É interessante registarmos que Kroemer (1994) – ao fazer uma descrição da concepção de mundo Suruwaha, mais precisamente ao descrever o mundo abaixo da terra (*adabuhadaha*) e os espíritos que o povoam – apresenta o *janadawa*: espírito que detém a arte de preparar o veneno para a flecha; e o *jaxinadawa*: senhor dos ventos e morros. Observamos que o nome, desses dois “seres”, vem acompanhado da partícula *dawa*²⁵, a mesma partícula que é usada para caracterizar os coletivos terrenos.

A ideia dos coletivos suruwaha foi notada também por Aparicio (2013), que descreveu as caracterizações dos diversos coletivos (*dawa*) como possuidores de um lugar específico, de uma unidade residencial e de uma “comunidade linguística” (formada por falantes de dialetos diferentes). As relações entre os coletivos eram marcadas por intercâmbios rituais e aliança, bem como por uma política xamânica de feitiçaria intergrupar repleta de tensões e conflitos. Os coletivos identificados por Aparicio são: *Masanidawa*, *Jokihidawa*, *Kurubidawa*, *Sarokwadawa*, *Adamidawa*, *Tabusurudawa*, *Idiahindawa*, *Nakandanidawa*, *Mahindawa*, *Sa-*

²⁴Para Kroemer há coletivos que se diferenciam a partir de seus traços físicos; assim os *Kuribidawa* se distinguem pela pele escura, rosto redondo, boca larga e pintas (1994: 128-129).

²⁵ Esse fato foi primeiro observado por Gordon (2006).

rahadawa, Tybydawa, Zamakaxuhudawa, Dawihadawa, Anizakawa, Suruwaha e os *Aijanima madi*²⁶.

Alerta ainda o autor que a forma atual como os Suruwaha ficaram conhecidos não funciona como referência coletiva interna, pois, atualmente cada pessoa reconhece sua pertença ao *dawa* de origem e a denominação Suruwaha²⁷ é usada como referência coletiva apenas quando se relacionam com a sociedade brasileira. Ao analisar a vinculação das pessoas aos *dawa*, Aparicio (2013) aponta para a flexibilidade em relação ao critério de pertença: uma dominância patrilinear que interage com uma “descendência paralela” entre as mulheres. Constatou também casos de ambivalência, onde há pessoas que aparecem vinculadas de alguma forma a dois *dawa* (o que o autor sugere ser devido à exogamia entre as unidades). A territorialidade é um dos elementos principais de singularidade dos *dawa*, havendo outros traços menos marcantes, como: a aparência física; a atribuição de especialidades e a vinculação a uma liderança²⁸. Ao focar sua análise nos coletivos arawa a partir do contexto suruwaha, Aparicio afirma que “as unidades *dawa* mantêm sua rede de intercâmbios, alianças e xamanismo num espaço territorial próximo” (APARICIO 2013: 256). O argumento do autor é que os atuais grupos arawa podem ser relacionados a partir de suas unidades sociais básicas (‘subgrupos’) formando um *dégradée* que vai dos Kulina aos Paumari. Os coletivos arawa seriam o fundamento do “mosaico sociológico do interflúvio Purus-Juruá”, que foram constituídas como “etnias” ou “povos” diferenciados devido a influências de fatores relacionados ao pós-contato.

Bonilla (2005b), entre os Paumari, recorreu à bibliografia histórica na busca de elementos que contribuíssem na discussão dos coletivos, encontrando dados sobre a possível existência de cinco coletivos Paumari: *Sabou ka Paumari, Kasii ka Paumari, Majuri ka Paumari, Hirari ka Paumari* e *Basuri ka-paumwari* (2005b: 17). Noutra ocasião, afirma que “os coletivos localizados, nomeados e idealmente endógamos não existem enquanto tais” (2005a:

²⁶ Os nomes das unidades Suruwaha muitas vezes estão relacionadas a um território, havendo assim os *Jokihidawa*: “gente do igarapé Pretão”; porém isso não constitui um critério base de relação, pois há denominações baseadas em outros critérios. Assim os *Tybydawa* são “gente das flechas” e os *Tabusurudawa* são “gente do esquilo”. Aparicio (2013) ressalta o fato de existirem unidades que não são nomeadas com o sufixo *dawa*, mas que fazem parte desta rede de construção de alteridades.

²⁷ Suruwaha corresponde à denominação de um dos coletivos que não possui nenhum descendente atualmente (APARICIO 2013).

²⁸ “No cenário suruwaha – marcado na década de 1920 por uma experiência abrupta de massacre –, a unificação compulsória dos sobreviventes dos diversos *dawa* numa única residência em zonas de refúgio, o isolamento necessário perante o avanço dos estrangeiros e a insurgência de uma ritualidade coletiva na forma de suicídio (praticado pela ingestão de timbó *kunaha*) constituíram uma nova maneira de organizar a teia de relações” (APARICIO 2013).

50). O que existe atualmente são grupos locais como unidades idealmente endógamas, porém os mesmos não estão associados a nomes de animais ou plantas e são conhecidas por seus nomes próprios. Os grupos locais de uma determinada região, segundo ela, são conhecidos a partir da denominação do local seguida do termo *kapamoarini* (BONILLA 2005a: 50). Bonilla traz contribuições importantes ao tema dos coletivos arawa ao refletir sobre o sentido do termo *Pamoari*. O termo *pamoari* pode adquirir o sentido de coletivo (Paumari) e ainda o sentido de freguês dentro de uma relação comercial; bem como pode ser “usado para formar uma expressão que indica a qualidade potencial de humanidade, algo assim como a ‘pamoaritude’ ou ‘pamoaridade’ de um ser ou de um objeto” (*ibid.*: 49). A partir do uso dos prefixos possessivo *ka* e a partícula *hi* – precedendo a autodenominação *Pamoari* – Bonilla observa o uso dessas partículas indicando a forma ou a qualidade humana do substantivo que o precede. Assim, o termo *Pamoari* estaria relacionado à “humanidade”: a habilidade de viver em sociedade.

Quando os Paumari traduzem a expressão *basorika pamoarihi* como “nação do boto”, por exemplo, eles estão falando da condição social comum a todos os seres animados ou não (cf. BONILLA 2005a: 51). O termo *kapamoarihi* é assim usado para indicar que eles estão se referindo à humanidade de animais, plantas e objetos, bem como ao coletivo desse ser (ou objeto) que vive em determinado local, possui aldeias e roçados. É nesse ponto que as reflexões – sobre coletivos Paumari – se encontram com o perspectivismo ameríndio e permitem que a autora pense na existência de um perspectivismo generalizado entre os Paumari: “a socialidade potencial é projetada na totalidade do cosmos e coincide, ao menos linguisticamente, com o que foi chamado de coletivos *madiha* (conforme o modelo e o termo Kulina)” (BONILLA 2005a: 50), distinguindo assim “nações” de humanos potenciais com as quais os Paumari se relacionam cotidianamente.

Outro estudo que convém citar é o de Maizza (2012) entre os Jarawara. Afirma a autora que ao interrogá-los sobre os coletivos os mesmos não falam nada a respeito. Para ela, “as aldeias Jarawara parecem seguir os mesmos princípios de organização que os coletivos do passado, mas sem nomes de espécies animais ou vegetais” (2012: 230), sendo que provavelmente no passado os nomes dos coletivos se referiam a especificidades locais ou geográficas do território ocupado e habitado. Atualmente as aldeias são agrupamentos organizados em torno de um pai (chefe da aldeia) e seus aliados; possuem um xamã (ou pastor); o padrão ideal de casamento é endógamo e a residência (quando acontecem casamentos exógamos) é virilocal. Fora das aldeias há outros tipos de seres, extremamente perigosos.

Para Maizza a chave para enxergarmos os ideais da organização social Jarawara está “no céu”; é no “céu Jarawara” que encontramos formas de organização idêntica aos *madija* dos Kulina: “grupos localizados espacialmente, com nomes de plantas e artefatos; nomes que correspondem a diferentes ‘tipos de gente’” (2012: 231). Ao localizar os Jarawara dentro das reflexões sobre “subgrupo”, no âmbito arawa, Maizza (2012: 232) afirma que não dá para falar de “perspectivismo generalizado”, pois os seres que parecem importantes para os Jarawara são aqueles que participam da cadeia da predação. E a partir das ideias de Gordon – em seus estudos sobre os coletivos kulina – Maizza afirma: “supondo que ‘onomástica potencial’ seja também uma topografia potencial, podemos dizer que entre os Jarawara todo nome de grupo é um espaço que é de Outro (sujeito potencial). Mas, também, todo nome é um nome inimigo e um espaço inimigo” (2012: 233).

Capítulo 2

Os coletivos *madija* dos Kulina.

A questão dos coletivos *madija* dos Kulina é tratada por Viveiros de Castro (1978) em um relatório que tinha como objetivo fornecer subsídios a Funai para a implantação de um “Projeto de Desenvolvimento Comunitário junto à população Kulina” do alto rio Purus, no estado do Acre, nas aldeias Maronaua e Santo Amaro (1978: 01). Em relação ao conceito kulina *madija*²⁹ - como “subcategoria de identidade Kulina” – Viveiros de Castro aproxima o termo da tradução feita pelos próprios Kulina: *madija* = “nação”³⁰. De acordo com relatos Kulina, os *madija* – como grupos nomeados a partir de um animal ou planta – atualmente estariam “misturados”, mas anteriormente seriam endógamos e associados a um local geográfico. Os nomes dos *madija* imprimiriam atributos pessoais nos indivíduos a eles identificados³¹.

Sobre a questão de um padrão de descendência paralela, Viveiros de Castro (1978) afirma que esta prática foi desmentida pelos Kulina do Purus. O que existiria seria uma grande variação e uma tendência à filiação bilateral aos *madija* dos pais (cada indivíduo era “uma banda de cada *madihá* dos pais”, VIVEIROS DE CASTRO 1978: 78). Para o autor, a identificação com o *madija* convive com dois critérios básicos: filiação e residência. Assim, podemos entender como os moradores das aldeias Santo Amaro e Maronaua se afirmam como todos pertencentes à “nação” *kurubu madija*³² (peixe-jeju *madija*). A identificação do *madija*, a partir do critério da residência de nascimento, não causa uma homogeneização *madija* (*madija* = localidade), pois os movimentos constantes dos Kulina promovem a existência de mais de um *madija* em uma aldeia (*ibid.*: 19,78).

²⁹ “*Madiha* é um conceito kulina que opera em vários níveis de contraste. Ele pode significar, conforme o contexto: (a) “gente”, os seres humanos; (b) “caboclo”, i.e. índio, em oposição aos Kariá, “cariús”, i.e. brancos (que se dividem em cariús mesmo, os brasileiros, e os peruanos); (c) “Kulina” em oposição aos Kaxinawa, Kampa, Ainahari (Yamamadi e Kanamari), Mastanawa, etc.; (d) “parente”, no contexto típico de “uká madihá” – “meu parente”, em oposição a madihá waa, “outra gente”, “não parente”. Entre os níveis (c) e (d), e mais próximo ao (d), está o uso de madihá como nação” (VIVEIROS DE CASTRO 1978: 18).

³⁰ “Os Kulina comparam as ‘nações’ de sua tribo às identidades regionais dos cariús; dizem: ‘você não tem acreano, cearense, paulista? É igual nosso madihá’ (*idem*:18).

³¹ “Por exemplo, os Maká madihá, nação da cobra, são “caboclos valente e matador” (*idem*: 19).

³² Viveiros de Castro (1978) não conseguiu comprovar este dado ao realizar o censo das referidas aldeias.

Com auxílio de dois informantes, Viveiros de Castro levantou nomes de 66 *madija* com suas respectivas localizações geográficas, cruzou essas informações com dados “histórico-etnográficos”³³, e fez uma série de alertas: há dúvidas se as informações se referem ao estado atual dos *madija*; se as informações expressam uma norma ideológica; se as informações apresentam uma situação desaparecida; ou ainda se as mesmas são formas que apontam para a possibilidade de existência de tantos *madija* “quantos fossem os objetos do universo Kulina” (*ibid.*: 21-22). Em breve análise sobre os coletivos *madija*, o autor traça algumas ideias básicas: os *madija* não podem ser identificados como “unidade política da tribo”, pois cada grupo local não corresponde a um *madija*. E admite:

“não sei qual o papel desta instituição na sociedade Kulina: os *madihá* não são grupos corporados, não controlam direta ou mecanicamente o acesso a recursos econômicos ou cerimoniais; não definem fronteiras ou linhas de casamento” (VIVEIROS DE CASTRO 1978: 23).

Por outro lado, Viveiros de Castro (1978:78) conclui que os *madija* podem ser definidos como uma categoria de origem geográfica comum e apontou para a possibilidade que a afiliação aos *madija* defina núcleos de parentela e setores de aliança (o que daria aos mesmos uma dimensão política).

A propósito disso, Pollock (1985), entre os Kulina que habitam a região do alto Purus (aldeia Maronaua), concluiu que eles se dividem internamente em conjuntos de coletivos nominados chamados *madija*. O parentesco é traçado bilateralmente e todos os membros de um *madija* se assumem como parentes entre si. Cada grupo *madija* é nomeado a partir de um animal ou de uma espécie natural; assim, a aldeia Maronaua é identificada como aldeia dos *kuru-bu madija* (traduzida pelo autor como “gente peixe”). E Santo Amaro seria a aldeia *pissi madija* (“gente macaco-de-cheiro”). Pollock alerta para o fato de não haver nenhuma relação especial entre as pessoas de determinado coletivo e as espécies que fornecem o nome ao mesmo. Porém, os nomes assinalam características das espécies (animal ou planta) às pessoas que compõem determinado subgrupo (1985: 38)³⁴. Ele observou também que há uma tendência em reconhecer cada aldeia a partir de um único subgrupo, e notou movimentos bastante peculiares

³³ Viveiros de Castro (1978) obteve informações sobre a existência de mais 10 *madija* de localização desconhecida, alguns no rio Solimões (os informantes de Viveiros de Castro insistiam em afirmar que os Kulina vieram do Solimões e que ainda existiam grupos nessa região).

³⁴ Nesse ponto Pollock lembra as contribuições de Lévi-Strauss: a percepção de que os chamados sistemas totêmicos garantem distinções sociais e culturais a partir do modelo de supostas distinções naturais (1985: 38).

quanto à identificação dos mesmos: ora membros de coletivos diferentes tendem a afirmar sua pertença a um coletivo *madija* minoritário, ora reivindicam a pertença ao coletivo majoritário. Para o autor, o direito de participar de um determinado *madija* está relacionado ao ato do nascimento na aldeia do coletivo dos pais (mulheres grávidas voltam para as suas aldeias natais para dar à luz, e assim garantir a adesão *madija* inequívoca da criança). Quando a pessoa nasce em uma aldeia de um coletivo diferente da aldeia dos pais, há opções variadas: a criança pode adotar a identidade *madija* de seus pais, da aldeia em que nasceu ou ambas.

A “transmissão paralela” do *madija* é uma forma de maximizar a heterogeneidade e funciona como forma de garantir direitos e deveres – dos membros *madija* – em outras aldeias (POLLOCK 1985: 39). Os *madija* tendem a se aglutinar em torno de um grupo de irmãos: irmãos e irmãs (com esposos/-as e filhos), que formam um núcleo de coletivos residenciais localizados que assumem a “identidade” *madija*. Os direitos dos membros *madija* incluem participação em virtude de coresidência, livre acesso ao território local para subsistência, caça, pesca, roçado, coleta, acesso ao trabalho dos outros para assistência em várias tarefas, e uma posição dentro das redes de distribuição de alimentos. Apontou ainda o autor uma preferência dos coletivos *madija* pelos casamentos endogâmicos, mesmo que a exogamia inter-*madija* seja aceitável e comum. As aldeias kulina atualmente compreendem um conjunto de famílias de parentes ligados uns aos outros por meio da associação *madija* comum, pelas relações de parentesco, pelos casamentos e pelas trocas econômicas (POLLOCK 1985: 47).

Lorrain (1994), entre os Kulina do médio Juruá (aldeia Terra Nova), faz referência ao termo *madija* (traduz como *people*) usado como autodenominação de todos os Kulina. Para ela o termo *madija* faz referência aos grupos nomeados³⁵ de acordo com animal e nomes de plantas (1994: 130). As aldeias fazem parte de aglomerados onde há frequentes visitas, realização de rituais e casamentos mistos; estes aglomerados estão sujeitos a constantes movimentos de expansão e de cisão. De acordo com a autora, os aglomerados kulina não estão centrados na figura de um "grande homem", não estão focados em qualquer personagem central, mas sim em uma rede de parentes intimamente relacionados, que se instalaram em um ou vários igarapés vizinhos³⁶. Os Kulina tendem a evitar visitar outros aglomerados, por medo de ataques xamânicos ou até mesmo confrontos armados.

³⁵ Lorrain se refere aos *madija* como: *named groups* (1994: 136).

³⁶ “They can be compared to Yanomam clusters of communities (RAMOS - ALBERT 1976: 84) and to Achuar "endogamous nexi" (DESCOLA 1982: 303; TAYLOR, 1983: 333-34), except that contrarily to Achuar nexi Kulina clusters are not centred on a nodal "great-man" or a great-man and shaman pair. They are not focused on

Para Lorrain (1994) a expressão *madija ohuaha* (que traduziu como *other people*) é usada para categorizar proximidade e distância. Tal categoria é flexível e pode ser usada fazendo referência a vizinhos Kulina com os quais se estabelece relações de hostilidades e também pode ser usada fazendo referência a outros grupos indígenas, ou até mesmo para a humanidade como um todo³⁷. A divisão entre *madija* e *madija ohuaha* está relacionada a grupos de aldeia, mas também é usado em relação aos membros de diferentes grupos nomeados, geralmente de forma pejorativa³⁸. Os grupos nomeados não correspondem à configuração clânica, pois os mesmos são relativamente dispersos e cada grupo nomeado não possui um ancestral comum (mesmo que não identificável). Os grupos nomeados kulina têm sua origem em um grupo indiferenciado, e foram todos nomeados por um único ancestral antes de sua dispersão.

Historicamente os grupos nomeados do médio Juruá se distinguiram a partir da relação com um território (geralmente marcado por um igarapé) e pela prática endogâmica. Tais grupos constituíram-se como uma unidade política através da guerra contra outros grupos nomeados (fator central da integração). Atualmente os grupos nomeados estão concentrados em determinados igarapés, mas alguns de seus membros também são encontrados em outras áreas. Na aldeia Terra Nova os *tocodso madija* (“jacaré *madija*”) são numericamente dominantes, sendo que a região do igarapé do Baú, por razões históricas, também está associada aos *tocodso madija*. Lorrain (1994) afirma que tanto *tocodso madija* como *dsohuiji madija*³⁹ (“macaco-prego *madija*”) – o segundo grupo nominado mais importante na Terra Nova – descendem de Huaridsa (Abel), um famoso líder *tocodso madija*. Por causa de seu domínio numérico (e antecedentes históricos) alguns *tocodso madija* afirmam que todas as pessoas do igarapé do Baú são *tocodso madija*.

A autora identificou seis diferentes grupos nomeados, apenas na aldeia Terra Nova. Esses *madija* estariam relacionados ao coletivo *madija* majoritário através de laços de consanguinidade e de afinidade (LORRAIN 1994: 137). Nos casamentos exogâmicos, a pertença ao grupo nomeado é transmitida de acordo com a regra de descendência paralela. Na prática uma

any central figure, but rather on a network of closely related kin who have settled on one or several neighboring igarapés” (LORRAIN 1994:131).

³⁷ Membros de outros grupos indígenas são considerados “como *madija*”, pelo menos em sua aparência física. No entanto relações interétnicas são altamente ambíguas (LORRAIN 1994: 132).

³⁸ Em nota de rodapé (nota 09) Lorrain afirma que ouviu os Kulina da aldeia Terra Nova se referirem aos *madija sibore* (*madija* do “tracajá” ou tartaruga) do Piau (outra aldeia da mesma região) como *madija ohuaha* (outros *madija*), e como “os ladrões” (1994: 132). Semelhante dinâmica é possível observar na relação entre as aldeias da TI Kumaru do lago Ualá.

³⁹ Atualmente um dos *madija* majoritário da TI Kumaru do lago Ualá.

série de outros fatores pode influenciar a atribuição de membros ao grupo nomeado, por exemplo: os líderes geralmente transmitem a sua participação no grupo nomeado a todos os seus filhos (independentemente do sexo); os xamãs importantes também transmitem o seu *madija* aos seus filhos/-as (o que aponta um viés patrilinear na regra de descendência paralela). Assassinos são comumente chamados de *ette madija* (“cachorro *madija*”), e xamãs assassinos são chamados de *dsomaji madija* (“onça *madija*”) independentemente do seu *madija* original⁴⁰. Aos membros de um grupo nominado são atribuídas algumas das características de seu animal ou vegetal homônimo⁴¹ (*ibid*: 137-38).

Lorrain (1994) aponta para uma tendência ao desaparecimento progressivo dos grupos nomeados e/ou para uma transformação dos mesmos em sobrenomes de importância secundária. Observou como muitos pais jovens ignoram o grupo nomeado de pelo menos um de seus pais, sendo que a maioria está incerta da pertença dos filhos aos grupos nomeados; e constatou que jovens, com menos de 25 anos, ignoram o grupo nomeado a que pertencem – embora a maioria saiba o grupo nomeado de pelo menos um dos avós. Lorrain sugere que, atualmente, a pertença aos grupos nomeados parece estar adquirindo uma definição pejorativa que se aplica a todos os “Outros”, principalmente aos assassinos. E atribui isso a fatores pós-contato com a sociedade brasileira, tais como o despovoamento teria estimulado o casamento entre vários grupos nomeados. A junção de grupos nomeados fomentou um processo gradual de revogação do estado de guerra (*inter-madija*), privando assim os grupos nomeados daquilo que constituía sua função política central. Os Kulina agora formar pequenas unidades políticas: as aldeias⁴².

⁴⁰ Lorrain explica que os filhos (do sexo masculino) de um assassino (ou de um xamã assassino) são dadas filiação ao grupo nomeado de sua mãe, ou os mesmos buscam filiação a um grupo nomeado mais respeitável; ela observou também como as pessoas ocasionalmente manipulam a sua filiação a um determinado grupo nomeado de acordo com a conveniência política (cf. 1994: 138).

⁴¹ Fato observado por Lorrain na relação entre os Kulina do Juruá-Purus e os Kulina do rio Envira. Os Kulina do Juruá-Purus identificam os Kulina do Envira como *dsotomi madija* (“quati *madija*”) por causa de seus ataques fraudulentos como guerreiros e xamãs: aos quatis é atribuído um caráter dissimulado (*idem*: nota 17; pg. 138).

⁴² Voltaremos a esta questão trazida por Lorrain ao tratarmos da relação do Outro, do inimigo (humano e não-humano) e os *madija*. Essa leitura de Lorrain pode estar construída dentro de uma sociologia terrena dos *madija* a partir de um ponto de vista sincrônico. Observo na TI Kumaru do lago Ualá (formada por uma população Kulina reduzida, em uma área relativamente pequena) a continua guerra entre os diferentes *madija*, bem como a identificação de “grupos nomeados” e a prática de morte de xamãs.

Depois desta apresentação da bibliografia existente sobre os coletivos arawa e kulina⁴³, farei uma abordagem dos coletivos *madija* a partir de uma dinâmica relacional, usando o termo “coletivo” no sentido utilizado por Descola (2012 [2005]):

“O termo ‘colectivo’ se toma aquí en el sentido en que lo ha popularizado Bruno Latour, es decir, como un procedimiento de reunión, de ‘recolección’, de humanos y no-humanos en una red de interrelaciones específicas; en esta acepción, se distingue de la noción clásica de ‘sociedad’ en razón de que esta no se aplica de derecho sino al conjunto de los sujetos humanos, apartados debido a ello del tejido de relaciones que mantienen con el mundo no-humano” (2012 [2005]: 363).

Muitos estudiosos arawa e kulina tentaram identificar os coletivos *madija*, ora relacionando com parentesco (direito a território, descendência, regras de matrimônio), ora relacionado com “algo dado” na organização social kulina. Dos estudos apresentados me aproximarei da leitura feita por Viveiros de Castro (1978) quando ressalta que os nomes dos coletivos *madija* são tantos quanto são as possibilidades de existência de seres do universo kulina; ou seja, é impossível delimitar os nomes dos coletivos, porque é impossível delimitar as relações. Aproximar-me-ei também de Kroemer quando ele ressalta os coletivos suruwaha como compondo conjuntos intercomunitários. E de Bonilla, quando apresenta o termo *pamoari* como condição social comum a todos os seres animados ou não, como condição de humanidade (BONILLA 2005a: 51). A contribuição atual de Aparicio (2013) nos leva a dar mais importância ao papel histórico da rede de relações entre os vários coletivos arawa, mais do que nas etnias atualmente reconhecidas e “oficializadas”.

Esta pesquisa sobre os coletivos *madija* e sua relação com o ritual do *Ajie* não pretende permanecer ao interior do campo linguístico arawa: a rede de relações dos coletivos *madija* se estende necessariamente aos coletivos Kanamari e Katukina (ambos falantes da língua katukina). Nesse sentido, levaremos em conta as contribuições de Costa (2007, 2013) e Deturche (2007).

⁴³ Para Py-Daniel (comunicação pessoal) os coletivos *madija* podem ser interpretados a partir de categorias nativas de comportamento e forma.

Capítulo 3

O contexto dos coletivos *madija* dos Kulina no baixo Juruá.

A presença kulina na região do Baixo rio Juruá remete à época de auge do ciclo da borracha, em torno de 1880. Tastevin, em seus escritos sobre a compra e venda de seringais, registra a presença de Kulina (“Colinas”) no igarapé da Macaca (igarapé que está atualmente localizado dentro da terra indígena) e no seringal Juruapuca (localizado à jusante da atual cidade de Juruá-AM) (TASTEVIN 1982: 32 *apud* FAULHABER 1994: 7).

Gordon, em seu trabalho sobre os Kulina a partir dos estudos de Tastevin, aponta a existência e a localização, por volta de 1924, de vários *madija* que habitam atualmente o baixo Juruá: os *dsohuiji madija* (“macaco-prego *madija*”), habitando as cabeceiras do Eiru; os *biro madija* (“tucano *madija*”) na bacia do Eiru; os *ette madija* (“cachorro *madija*”) e os *jarissi madija* (“batata doce *madija*”) no igarapé Baú, afluente da margem direita do Juruá; os *jahua madija* (“palmeira patauá *madija*”) no igarapé Coatá, afluente da margem direita do Gregório (GORDON: 2006: 32-33 *apud* RIVET & TASTEVIN 1938: 74).

Ao cruzar meus dados de campo de 1998 com os dados de Viveiros de Castro (1978) constatei que, entre os 66 *madija* identificados e localizados, esse pesquisador faz referências aos *madija* que habitam atualmente no baixo rio Juruá: os *dsohuiji madija* (“macaco-prego *madija*”) localizados no rio Juruá e no alto Tarauacá; os *jahua madija* (“palmeira patauá *madija*”) localizados no rio Gregório; os *ette madija* (“cachorro *madija*”) localizados no Envira (seringal Califórnia) e na foz do igarapé Jurupari (na margem direita do baixo rio Envira); os *nara madija* (“palmeira jaci *madija*”) localizados no Envira (fazenda Califórnia); *anopi madija* (“garça *madija*”) localizados na foz do Tarauacá; *jomo madija* (“macaco-preto *madija*”) localizados no rio Juruá e no Sapote; *dsomaji madija* (“onça *madija*”) localizados no Tavaré e em São Bernardo (VIVEIROS DE CASTRO 1978: 22).

De acordo com levantamento realizado por Soares e Mochiizawa (1997), a atual presença dos Kulina no baixo Juruá se consolidou a partir de uma série de deslocamentos que iniciou por volta de 1960, quando um grupo formado basicamente por pessoas dos coletivos

dsohuiji madija (“macaco-prego *madija*”) e *biro madija* (“tucano *madija*”) começou a descer o rio Juruá. Os *dsohuiji madija* e os *biro madija* viviam juntos na aldeia Ridodo, na região do rio Gregório, e em aldeias entre o rio Tarauacá e nas cabeceiras do rio Juruá. A “descida” foi marcada por adesões e fissões do grupo (por parte de membros de *madija* diferentes). À medida que iam se deslocando e descendo o rio Juruá, o grupo fixou residência nos igarapés Branco, Pau-d’alho e Palermo, permanecendo por mais de 14 anos (1962-1976) nas margens do igarapé Gaviãozinho, entre os municípios de Eirunepé e Itamarati. A descida continuou pelo rio Juruá e o grupo fixou residências diversas no igarapé Cubio⁴⁴, no rio Xeruã⁴⁵ e no igarapé Flechal. Um grupo maior chegou à cidade de Carauari (por volta de 1972-1977) (SOARES & MOCHIZAWA 1997: 07).

Em 1977 aconteceu um fato que marcou a movimentação kulina: a morte por afogamento da liderança *biro madija* (“tucano *madija*”) Chico Cidade (Omaco). Sua morte foi atribuída a feitiço; os filhos mataram o xamã acusado, Joji. Este xamã era *jahua madija* (“palmeira patauá *madija*”). Os *jahua madija* já habitavam a região do rio Xeruã antes da chegada do grupo formado por *biro madija* e *dsohuiji madija*. Ali, antes da morte de Chico Cidade, houve casamentos entre *biro madija* e *jahua madija*. Após a morte de Chico Cidade, o grupo se dividiu em três, sendo que tal divisão forneceu a base das atuais aldeias do baixo Juruá.

Partiremos agora para a sociogênese das aldeias Cumaru, Pau-Pixuna, Morada Nova e Mapiranga, nas quais poderemos observar como os deslocamentos constantes e a instabilidade dos grupos residenciais são uma característica bem marcante da vida kulina.

Aldeia Cumaru

A aldeia Cumaru é formada basicamente por filhos/-as de Dorome *biro madija* (“tucano *madija*”), que após a morte do pai, Omaco, retornou o processo de deslocamento acompanhado pelas famílias de seus irmãos Dsomami e Jodso. Esse grupo passou um período no igarapé Andirá (afluente do rio Juruá) e nas imediações da cidade de Juruá (Juruapuca), onde habitaram de 1974 a 1989. Em 1982 chegaram à região onde está a Terra Indígena Kumaru do

⁴⁴ É interessante observarmos como as narrativas kulina corroboram os dados históricos: “Em 1969 (Lima 1969) um relatório da FUNAI menciona a existência de 74 Kulina no município de Carauari (Amazonas), em um lugar chamado Cubiu, entre Carauari e Eirunepé, no rio Juruá” (LIMA 1969 *apud* VIVEIROS DE CASTRO 1978: 18).

⁴⁵ Região reconhecida atualmente como Terra Indígena Deni. É importante salientarmos que nessa referida terra indígena há uma aldeia (aldeia Morada Nova) que é fruto de uma “mistura” entre Deni e Kulina.

Lago Ualá, nas margens do igarapé da Macaca, onde está hoje a aldeia Cumaru (SOARES & MOCHIZAWA 1997: 06-07). Quando os Kulina chegaram para reocupar essa área, a mesma estava ocupada por não-índios. A aldeia Morada Nova recebeu como primeiro nome aldeia Igarapé da Macaca, e a mesma é fruto de uma fissão da aldeia Cumaru (FAULHAUBER 1994:17).

Aldeia Pau-Pixuna

O segundo grupo, fruto da cisão após a morte de Omaco, era composto majoritariamente por *dsohuiji madija* (“macaco prego *madija*”). Esse grupo permaneceu por mais tempo na região do rio Xeruã. Depois, desceu um pouco o rio Juruá até a cidade de Carauari e, ali, acendeu um varadouro que lhe permitiu chegar às margens do rio Ipixuna (afluente do rio Biá)⁴⁶, onde o mesmo fixou residência, tendo isso ocorrido por volta de 1968. O grupo permaneceu nesse local por vários anos quando retornou o processo de deslocamento. Descendo o rio Biá, o grupo alcançou o rio Jutaí e fundou a aldeia Batedor, na margem esquerda. Em 1992 novo processo de fragmentação deu origem a três pequenos grupos: uma parte, liderado por Ariro, continuou habitando a aldeia Batedor (onde permanece até hoje); uma segunda parte do grupo, liderado por Jodso, desceu o rio Jutaí; e, a terceira parte do grupo, liderado por Camaja, seguiu até o rio Juruá e chegou a região da TI Kumaru onde fundou a aldeia Monte Cristo (cf. SOARES & MOCHIZAWA 1997: 09-10). O grupo liderado por Jodso chegou à região da TI Kumaru do lago Ualá em 1993 e juntou-se primeiro ao grupo de seu cunhado Dorome, na aldeia Cumaru. Em 1994 – após conflitos com o cunhado – Jodso fixou residência as margens do igarapé Pau-Pixuna.

No verão de 1996 os três líderes *dsohuiji madija* (“macaco prego *madija*”), Jodso, Jore e Camaja (casas 20, 08 e 01, respectivamente, cf. croqui figura 03), se juntaram em um novo local – as margens do igarapé Pau-Pixuna. A partir dessa unificação, a aldeia Pau-Pixuna tomou a configuração que possui atualmente. No croqui (figura 03) da aldeia Pau-Pixuna – podemos observar a disposição das casas “obedecendo” a proximidade entre as casas das lideranças das três facções e seus membros.

⁴⁶ Região reconhecida atualmente como Terra Indígena Katukina do rio Biá.

Aldeia Mapiranga

O terceiro grupo, fruto da cisão após a morte de Omaco (Chico Cidade), é liderado por Dimondo (Acora), filho de Omaco (*biro madija*); Dimondo é irmão de Dorome, de Jodso e de Dsomami apenas por parte de pai. Após a morte de Omaco, Dimondo permaneceu por um tempo residindo às margens do igarapé do Gaviãozinho, depois passou a morar no Ueré. E, por volta de 1974 até 1989, habitou a aldeia Juruapuca, próxima a cidade de Juruá (SOARES & MOCHIIZAWA 1997: 9). Em 1989 o grupo inicia uma série de deslocamentos que culminou na junção com o grupo de Dorome, em 1994, na aldeia Cumaru. Porém, com a morte de Dorome (1995) esse grupo se juntou a novas famílias que chegaram da região do igarapé Gaviãozinho – e fundaram a aldeia Mapiranga.

POPULAÇÃO DA TERRA INDÍGENA			
KUMARU DO LAGO UALÁ			
ALDEIA	1994	1995⁴⁷	1998
Cumaru	145	113	91
Igarapé da Macaca ⁴⁸	21	42	39
Monte Cristo	19	58	135
Pau-Pixuna	22 ⁴⁹	26	
Monte Cristo 2		20	
Mapiranga		21	61

Tabela 2 – População da TI Kumaru do lago Ualá: 1994, 1995 e 1998.

⁴⁷ Os dados populacionais do ano 1994 são de Faulhaber (1994: 02); enquanto que os dados populacionais do ano 1995 são de Maciel e Gurgel (1996: 27).

⁴⁸ Atual aldeia Morada Nova.

⁴⁹ O grupo de pessoas que habitavam a aldeia Pau-Pixuna no ano de 1994 era liderado por Jodso e Jore; enquanto que o grupo que habitava a aldeia Monte Cristo (1994) era liderado por Camaja (FAULHABER 1995: 38-40). Em 1995 a aldeia Pau-Pixuna era formada apenas por membros do grupo do Jore. A aldeia Monte Cristo 1 era formada por membros do grupo do Camaja; e a aldeia Monte Cristo 2 era formada por membros do grupo do Jodso (MACIEL & GURGEL 1996: 27).

3.1. Os coletivos *madija* dos Kulina no baixo Juruá.

Na Terra Indígena Kumaru do lago Ualá encontrei referências a treze *madija*. A predominância na Terra Indígena Kumaru do lago Ualá é dos coletivos *dsohuiji madija* (“macaco-prego *madija*”) e *biro madija* (“tucano *madija*”), sendo importante salientar a concentração de determinado *madija* em uma aldeia: na aldeia Cumaru e na aldeia Mapiranga predomina o *biro madija*; na aldeia Pau-Pixuna predomina o *dsohuiji madija*; e na aldeia Morada Nova o *nara madija* (“palmeira jaci *madija*”). Porém, encontramos no baixo Juruá pessoas de outros *madija* como: *ette madija* (“cachorro *madija*”), *jarissi madija* (“batata doce *madija*”), *jomo madija* (“macaco-preto *madija*”), *dsomaji madija* (“onça *madija*”), *dsahuida madija* (“pupunha *madija*”), *anopi madija* (“garça *madija*”), *bare madija* (“banana comprida *madija*”), *jahua madija* (“palmeira patauá *madija*”), *capaidso madija* (“mamão *madija*”) e *mori madija* (“morcego *madija*”).

No baixo Juruá, atualmente, uma aldeia tende a ser identificada a partir de um único *madija*. Os *madija* ganham visibilidade nas relações entre aldeias, nos momentos de casamentos, nas festas (*Ajie*) ou nas fofocas por causa de feitiço. A identificação das pessoas, de acordo com os *madija*, pode trazer tensão e cisões de matrimônios e aldeias.

3.2. A constituição das aldeias⁵⁰.

De acordo com Faulhaber a tendência é os irmãos e as irmãs morarem perto, sendo que a aliança com o cunhado – que geralmente é de um *madija* diferente – provoca constantes movimentos de alianças e de cisões (1994: 17). A esse fator acrescento o xamanismo para explicar os constantes deslocamentos kulina, bem como a origem da Terra Indígena Kumaru do lago Ualá e a formação das atuais aldeias. Utilizo a palavra aldeia para referi-me ao grupo local, por ser o termo utilizado pelos Kulina quando fazem referência ao lugar de moradia de um

⁵⁰ Constam no **Anexo** as tabelas de “Composição das aldeias Cumaru, Morada Nova, Mapiranga e Pau-Pixuna a partir dos *madija* (1998)”.

grupo de pessoas que se consideram parentes (*huimecote*, “parente próximo” ou, traduzindo literalmente, “parte/extremidade de minha carne”⁵¹).

Pollock (1985) defende a tendência endogâmica dos *madija*. Porém, analisando dados matrimoniais dos Kulina no baixo Juruá, observo uma tendência exogâmica dos *madija* e uma tendência endogâmica de aldeia. Assim aproximando-me da ideia de Grupioni (2005)⁵² ao estudar a categoria *itüpiü* dos Tiriyo, afirmo que um *madija* não pode ser compreendido como um coletivo autônomo: um *madija* só existe em relação a outro.

Os dados matrimoniais da aldeia Mapiranga apontam para uma exogamia de *madija* e uma tendência a identificação de um *madija* como majoritário⁵³ na composição do grupo de parentes (*huimecote*). Já os dados etno-históricos apontam para uma relação (diria uma mistura) antiga entre os coletivos *biro madija* e *dsohuiji madija*, o que encontra um eco expressivo nas afirmações de Grupioni sobre os Tiriyo: “A *itüpiü* busca criar laços de interdependência, e a *pata* que, na verdade, é fruto desses laços, busca autonomia” (GRUPIONI 2005: 46). A *itüpiü* é uma categoria nativa que traz a ideia de continuação e *pata*, de lugar de moradia; categorias que situam os Tiriyo no tempo e no espaço. O equivalente dos *itüpiü* nos Kulina seriam os coletivos *madija*, e *pata* corresponderiam às aldeias ou grupo de parentes (*huimecote*)⁵⁴.

Por isso, quero alertar que a importância de construir as tabelas com a “constituição das aldeias, por família e *madija*” (tabelas que se encontram no anexo dessa dissertação) não está em relacionar parentesco e *madija* ou empreender uma análise sincrônica dos *madija*. Mas sim em estabelecer uma base de análise que me permita observar como as pessoas se movimentam no território, como é a composição das frações e das alianças e como as pessoas manipulam sua participação nos diversos coletivos *madija*. Sendo interessante ressaltar também que os dados são frutos de pesquisa feita com os professores kulina. A ambiguidade que as tabelas retratam, quanto à composição dos *madija*, explicam a atualidade dos coletivos *madija*: como as pessoas tendem, em um determinado momento, a se identificar a partir de um *madija* e como isso pode ser uma tarefa complicada. Por isso, muitas vezes é mais fácil identificar o *madija* do avô, por exemplo. Nesse sentido, são válidas as contribuições de Grupioni (2005), ao afirmar que o foco de análise deve ser as histórias das relações que um indivíduo carrega con-

⁵¹ No capítulo 6 tratarei detalhadamente dessa questão.

⁵² Nas categorias *itüpiü* e *pata* nas análises de Grupioni encontro um eco muito expressivo das categorias kulina *madija* e *huimecote*.

⁵³ Dados que podem ser comprovados nas tabelas que compõem o Anexo desta dissertação.

⁵⁴ Desenvolvo uma análise mais detalhada da categoria kulina *huimecote* no capítulo 6.

sigo, como continuador de trajetórias iniciadas por seus antecessores. Um indivíduo que não é composto somente pelas relações espaciais atuais (não é neutro no espaço), mas como um indivíduo continuador das relações que seu pai ou seu avô estabeleceram; pois as relações anteriores, constituídas pelos seus ascendentes, são consideradas no presente e servem de pauta para favorecer ou dificultar novas alianças.

Assim arrisco dizer que Lorrain (1994) estava equivocada ao apontar para uma tendência ao desaparecimento progressivo dos *madija*, baseando-se no fato de que muitos jovens ignoram o *madija* de pelo menos um de seus pais, ou no fato de que a maioria dos jovens pais manifestam incerteza em relação à pertença dos filhos aos *madija*. A contradição se encontra no fato de a pesquisadora ter afirmado que jovens, mesmo ignorando o *madija* a que pertencem, sabem o *madija* de pelo menos um dos avós.

Estabelecendo uma comparação entre a noção de *itiipü* e a noção de *madija*, o *itiipü*, assim como os *madija*, recorta o conjunto social no tempo (não no espaço). Por isso, se torna impossível ou infrutífero desenvolver uma análise sincrônica localizando as pessoas dentro de um *madija*,

“primeiro porque a *itiipü* possui uma profundidade histórica que ultrapassa qualquer plano sincrônico e, segundo, porque, de um ponto de vista espacial, apesar de estarem associados a um lugar de origem, ao longo de sua vida os membros de uma *itiipü* circulam entre as diferentes *pata* que integram o sistema de relações sociais em que estão associados” (GRUPIONI 2005: 44).

3.3. Localização das aldeias.

As aldeias estão localizadas à margem dos rios, dos igarapés ou dos lagos. Os Kulina narraram-me que preferem morar na área de terra firme, às margens de igarapés pequenos (e navegáveis), pois “a água para beber é sempre fria”. Já os Kulina da aldeia Mapiranga, localizada às margens do lago Capiranga, reclamavam da qualidade da água.

Para ter ideia da importância dada às condições de espacialidade e o quanto a água exerce um fator preponderante no dia a dia das aldeias, convém identificar os locais nos quais os Kulina preferencialmente estão instalados. A localização das aldeias, em 1998, era a seguinte: Pau-Pixuna à margem esquerda do igarapé Pau-Pixuna, afluente do rio Juruá; Morada Nova à margem esquerda do igarapé da Macaca, afluente do rio Juruá; a montante, na margem

direita desse mesmo igarapé, está a aldeia Cumaru; e Mapiranga ao norte, à margem do lago Capiranga.

3.4. Croquis das aldeias Mapiranga e Pau-Pixuna (dados de 1998).

É importante salientar que, compreendendo as aldeias como composições transitórias, pretende-se examinar momentos específicos das aldeias Mapiranga e Pau-Pixuna. Escolhi as aldeias Mapiranga e Pau-Pixuna, para concentrar minha pesquisa, pelo fato de eu ter residido em ambos os locais, e pela grande ocorrência de atividades rituais. Pode-se até mesmo afirmar que a aldeia Mapiranga se caracteriza pela realização de rituais do *Rami*, enquanto que a aldeia Pau-Pixuna se caracteriza pela realização dos rituais do *Ajie* e do *Tocorime*. Presenciei em Pau-Pixuna a realização do *Rami*, mas nunca soube da realização de rituais do *Tocorime* ou do *Ajie* na aldeia Mapiranga.

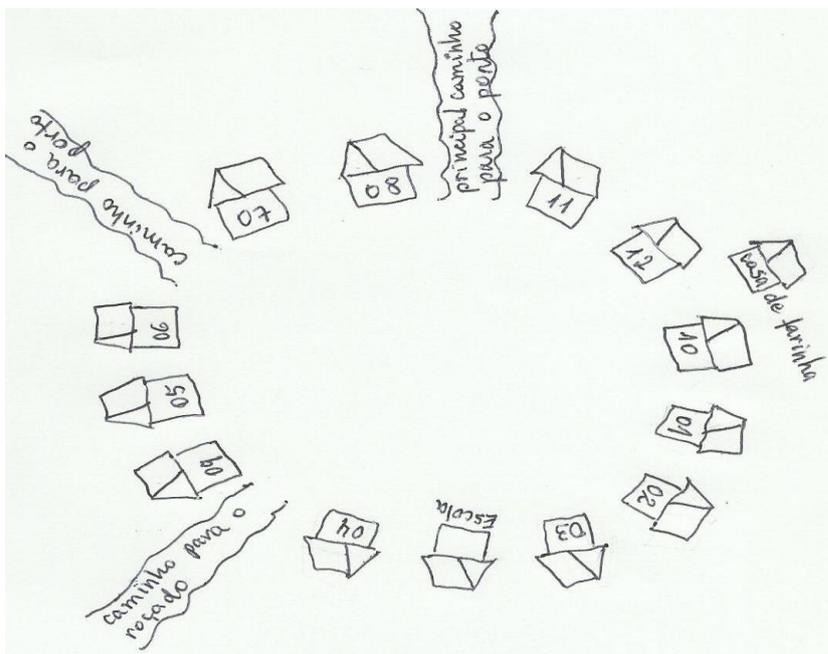


Figura 2: Croqui da aldeia Mapiranga em novembro de 1998⁵⁵.

⁵⁵ O critério de enumeração das casas é o mesmo utilizado na Tabela 3: Composição da aldeia Mapiranga a partir dos *madija* - 1998.

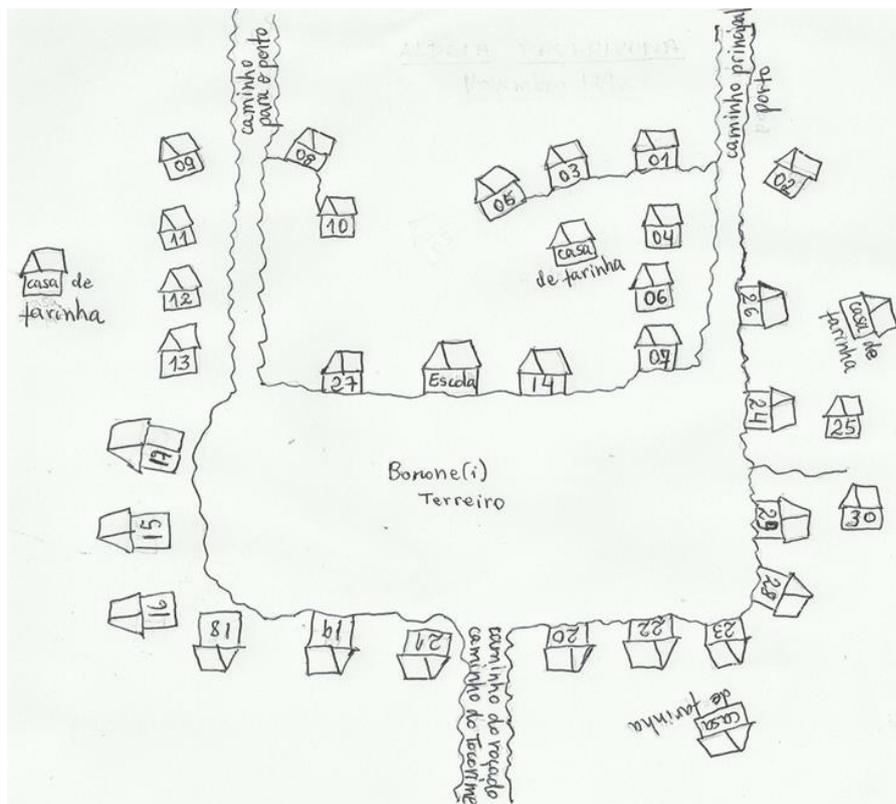


Figura 3: Croqui da aldeia Pau-Pixuna em novembro de 1998.

Estes dois croquis oferecem “modelos” diferentes de uma aldeia kulina. Um faz referência ao modelo caracterizado por duas linhas completas de casas:⁵⁶ é a configuração da aldeia Pau-Pixuna. O outro está caracterizado pela disposição circular das casas, configuração que observamos na aldeia Mapiranga⁵⁷. Nos dois croquis observa-se a presença do terreiro (*borone-i*) no centro, espaço onde se realizam os rituais do *Tocorime*, do *Rami* e do *Ajie*, e onde acontece a preparação da caiçuma para a festa, a refeição com os convidados, a dança e as brincadeiras⁵⁸.

O “caminho principal para o porto” é o caminho usado pelo chefe e seus agregados para tomar banho, pegar água, lavar roupa, ancorar canoas etc. Este também é o local onde o chefe se dirige para receber as visitas (a aldeia Pau-Pixuna possui dois chefes, sendo a casa 01 do chefe Camaja). O outro “caminho do porto” existente na aldeia Pau-Pixuna é bastante usa-

⁵⁶ Também observado por Pollock nas aldeias do rio Purus (1985: 37).

⁵⁷ A aldeia Cumaru possui o mesmo modelo de configuração da aldeia Pau-Pixuna: duas ruas de casas e o terreiro no centro; enquanto que a aldeia Morada Nova possui a configuração da aldeia Mapiranga: formato circular com o terreiro no centro.

⁵⁸ A respeito desses três rituais kulina, os abordarei com maior detalhamento na segunda parte desta dissertação.

do pelo grupo de Jore (liderança e xamã). O “caminho do roçado” e o “caminho do *tocorime*” aparentemente têm a mesma rota, porém, ao longo dos mesmos, há distintas bifurcações. O “caminho do roçado e do *tocorime*” inicia próximo à casa do chefe Jodso, que também é xamã.

Altmann aponta para o uso do interior das casas como espaço da família⁵⁹ no qual são feitas as refeições, sobretudo, quando há pouca comida. A família é levada a fazer suas refeições no interior da casa porque não pode participar do *manaco*⁶⁰ (sistema de troca kulina). Porém, as famílias se sentem envergonhadas por tal ato, visto que o mesmo, tornando-se uma constante repetição, pode significar “segregação social”, ou seja, a pessoa pode ser acusada de “*acotahui-ni*” (sovinice) e/ou de feitiçaria (ALTMANN 2000: 96).

Em tempos pretéritos, as moradias kulina consistiam em grandes casas cobertas de palha (maloca), com aberturas, uma a leste e outra a oeste; nelas moravam grandes famílias (SILVA, D. 1997:14). Diferente das grandes arquiteturas do passado, atualmente os Kulina no baixo Juruá adotaram o estilo de casa regional, com assoalho de paxiúba e piso elevado a uma altura que varia entre 50 cm a 1,50 m. O telhado das casas é de duas águas e coberto com palhas de palmeira jarina ou palmeira ubim. As casas apresentam, na maioria das vezes, um compartimento fechado onde ficam as redes e os bens da família. A cozinha costuma ficar em um plano inferior da casa, sendo que é nesse espaço que a família faz suas refeições. Há outro estilo de casas kulina que não possuem paredes e nenhuma forma de divisão interna, sendo os mosquiteiros por eles armados os que demarcam o limite do espaço privado.

As casas⁶¹ costumam abrigar apenas uma família⁶², porém é comum encontrarmos casas compostas por várias famílias, quais sejam: a família do “chefe da casa”, a família da filha recém-casada⁶³, as viúvas, os órfãos, os netos (criados pelos avós), e os “rapazes em trânsi-

⁵⁹ Família: termo em português usado pelos Kulina quando querem fazer referência ao núcleo doméstico, aos membros da “casa”. Explicitarei melhor esse conceito Kulina no decorrer desse texto.

⁶⁰ No capítulo 6, ao analisar a relação entre o ritual do *Ajie* e o *manaco*, construiremos uma definição mais elaborada sobre o significado do termo *manaco*.

⁶¹ O conceito de casa utilizado aqui é semelhante ao desenvolvido por Descola a respeito da compreensão das casas achuar: uma unidade doméstica mínima e fundamental do sistema social onde estão ausentes as divisões em grupos corporados; uma unidade isolada de produção e consumo, com sociabilidade íntima e livre ([1987] 1996: 153).

⁶² Pollock defende que a diferenciação interna das famílias kulina, em famílias individuais, não é explícita, mas se torna evidente em vários contextos (1985: 53).

⁶³ Para Descola a distinção entre “a casa” e “os outros” é anulada pelo fluxo constante através do qual os lares são alimentados por genros, que assimilados, se apresentam como forma bem sucedida de domesticação de afins ([1987]1996:434).

to”⁶⁴. O conceito da casa, como local da intimidade, não entra em conflito ao abrigar os “rapazes em trânsito”, pois, o “período liminar”, pelo qual os rapazes estão passando, lhes confere livre trânsito às casas da aldeia. Os “rapazes em trânsito” são hospedados nas casas, comem e dormem com a família, podendo ficar por ali vários meses. Porém, na hora de dormir, os mesmos costumam armar suas redes nos caibros mais altos da casa, próximo ao teto.

Podemos observar através dos croquis a disposição das casas seguindo os padrões ideais de uxorilocalidade. A partir de uma breve observação do croqui da aldeia Mapiranga e da aldeia Pau-Pixuna, faço algumas considerações:

- a) Sobre a disposição das casas na aldeia Mapiranga: a casa do chefe (casa 01) localizada próxima à casa do seu pai idoso e antigo chefe (casa 02); ao lado da casa 02 (casa do pai do chefe) está a casa 03 (casa da irmã do chefe); ao lado da casa 01 (casa do chefe) encontramos a casa 10 (casa do primo paralelo do chefe); a casa 12 é a casa do cunhado (e primo cruzado) do chefe.
- b) Sobre a disposição das casas na aldeia Pau-Pixuna: a casa do chefe Camaja (casa 01) próxima à casa de seus filhos (casa 02, casa 03 e casa 04) e de sua mãe (casa 05); a casa do chefe-xamã Jodso (casa 20) próxima à casa de seus filhos (casa 21, casa 22 e casa 23), próximo à casa do filho (casa 23) observamos a casa de sua sogra – sogra do filho do chefe (casa 28).

Sobre o uso do termo “chefe”, apresentado acima, vale uma breve reflexão. Os termos chefe ou líder não são usados pelos Kulina. No trato com não-indígenas, os Kulina apresentam a “liderança” da aldeia usando o termo regional *tuxaua*. O termo específico kulina é *taminede*. Não pretendo aqui fazer uma reflexão sobre o *taminede* kulina, pois analisarei o papel do *taminede* ao refletir a relação entre o *taminede* e o *Ajie*. Há *Ajie* que são promovidos pelo *taminede* e *Ajie* que são promovidos por outras pessoas que também possuem liderança e prestígio dentro da aldeia.

⁶⁴ Utilizo o termo “rapazes em trânsito” para referi-me ao período liminar entre o “estado selvagem” do homem solteiro e o “estado domesticado” do homem casado. Os “rapazes em trânsito” (*dsabisso*) geralmente podem fazer refeições em lares que não são o seu lar natal; e têm liberdade para viajar para outras aldeias. A *livre comensalidade* é uma das formas de libertar os rapazes de seus lares natais; para Pollock com a produção do sêmen (substância selvagem), o menino passa a ocupar uma posição periférica na família e na aldeia, espacialmente e socialmente. Aos rapazes (selvagens e a-sociais) é permitido se comportarem de forma abusiva, imprevisível e indisciplinada. A maturidade sexual é adquirida com o casamento, com a domesticação da substância selvagem (o sêmen) (POLLOCK 1985:53, 84).

Quando indaguei aos Kulina sobre o piso elevado de suas casas, um dos motivos por eles apontados é que se trata de uma das formas de ficarem longe dos *tocorime*. Passei a observar os vários cuidados que os Kulina têm quando se trata da relação entre os *tocorime* e a casa. Dada à altura das casas, à noite todos retiram a escada de acesso; todas as casas devem estar iluminadas e, para isso, utilizam lamparina, fogão à lenha ou resina de breu. Quando morre alguma pessoa, todos os moradores da aldeia mudam para outro local, ou as pessoas mudam a localização de entrada – local da escada – da casa.

Os Kulina criam porcos⁶⁵, galinhas, patos, macacos, cachorros e papagaios (e outras espécies de animais selvagens apreendidos em atividade de caça). Esses animais são criados soltos e costumam ficar na parte inferior das casas. Essa prática também foi verificada por Silva entre os Kulina da aldeia Santa Júlia, no estado do Acre, o que permitiu a Silva fazer uma leitura relacionando cosmografia e cosmologia Kulina – a partir da ocupação dos espaços por humanos, animais, espíritos e plantas (SILVA, D. 1997: 21).

Observa-se que, pela importância e significado atribuído ao espaço de moradia, a “casa” tem se tornado objeto de análise por parte de vários pesquisadores. Descola, por exemplo, analisando a “topografia simbólica da casa” achuar, observou como a casa é testemunha de uma antiga continuidade material entre o mundo celeste, o mundo terrestre e o mundo cotidiano: a casa é compreendida como o centro da vida social, como o lugar onde nada deve lembrar a desordem da natureza, onde a única substância corporal permitida é a saliva feminina e que, por sua vez, é o principal ingrediente da bebida de mandioca⁶⁶ (DESCOLA [1987] 1996: 169, 174, 189).

⁶⁵ Observei que os porcos domésticos da aldeia Pau-Pixuna são consumidos, no terreiro, por anfitriões e convidados no ritual do *Ajie*.

⁶⁶ Quando os excrementos de bebês kulina se desprendem sobre o solo das casas, as mães prontamente limpam o espaço. Discorreremos sobre a saliva quando tratarmos da importância desta na fermentação da caixuma de macaxeira (bebida do ritual do *Ajie*).

3.5. Relações com outros grupos indígenas da região.

Os Kulina da região do Juruá possuem uma relação histórica com os Kanamari e com os Katukina do Biá. Farei uma breve análise da relação Kulina-Katukina por tê-la acompanhado mais de perto.

Atualmente os Kulina no baixo Juruá mantêm uma relação muito próxima com os Katukina do rio Biá, afluente do rio Jutai, tributário do rio Solimões. Na época em que trabalhei com os Kulina da Terra Indígena Kumaru do lago Ualá, observei várias expedições dos Kulina à Terra Indígena Rio Biá, cujo percurso dura várias semanas, pois o deslocamento é feito de canoa. Quando interroguei sobre o motivo da expedição, os Kulina me disseram que visitariam os parentes (que moram na aldeia Batedor⁶⁷) e trocar roupa por farinha com os Katukina.

Durante os anos de 2004-2007, e no ano de 2011, tive a oportunidade de trabalhar junto os Katukina do Biá⁶⁸. Nesse período, pude acompanhar algumas expedições dos Kulina na Terra Indígena Rio Biá, bem como ouvir a versão dos Katukina sobre seus vizinhos Kulina. Os Kulina quando se dirigem à Terra Indígena Rio Biá vão a convite dos próprios Katukina que, por iniciativa própria, também se deslocam até à aldeia Batedor a procura de xamãs kulina para efetuar curas. Quando os Kulina se deslocam para as aldeias katukina levam consigo alguns xamãs. Lá chegando, fazem alguma cura xamânica e depois se dirigem aos roçados katukina. Os Katukina “oferecem” aos Kulina vários panieiros com produtos do roçado, tais como mandioca, abacaxi, cará, etc. Aliás, os Katukina reclamam pelo fato dos Kulina pedirem produtos de seus roçados, mas reconhecem tais necessidades e temem seus poderes xamânicos.

A propósito dessa aproximação, Deturche apontou vários aspectos da relação Kulina-Katukina, como as semelhanças entre a mitologia kulina e katukina quanto aos heróis criadores (*Tamaco* e *Quira* para os Kulina, *Tamacori* e *Kirak* para os Katukina). Constatou que o *hai-hai*, importante ritual katukina, tem sua origem na influência direta dos Kulina na ritualidade katukina. Deturche observou ainda que alguns cantos do ritual *hai-hai* são incompreensíveis para os Katukina, por serem cantados em língua kulina (2007: 02-03, 09).

No reconhecimento de afinidades culturais e valores semelhantes estaria à explicação para o fato de os Kulina “atacarem”, especialmente pessoas e roçados katukina. Para os Kuli-

⁶⁷ Aldeia Kulina que está localizada nas margens do rio Jutai.

⁶⁸ Participei desse trabalho, na condição de agente indigenista e consultora da ONG Operação Amazônia Nativa (OPAN).

na, os Katukina são uma categoria de estrangeiros mais próximos⁶⁹. A relação Katukina-Kulina pode ser explicada também a partir de uma forma de comunicação entre grupos indígenas amazônicos cujas instituições rituais funcionam como um mecanismo que cria dependência ritual de um grupo em relação ao outro. Os especialistas rituais se deslocam com muita liberdade entre aldeias e povos (RIVIÈRE 2001: 118). Contudo, uma análise da relação Katukina-Kulina precisa explicar também por que os Kulina lançam seus “impulsos agressivos” contra pessoas Kulina, causando constantes conflitos entre aldeias e, conseqüentemente, o deslocamento populacional⁷⁰.

3.6. As relações com os vizinhos não-indígenas.

A relação dos Kulina no baixo Juruá com os vizinhos não-índios é historicamente marcada por movimentos constantes de aproximação, trocas, conflitos e distanciamentos⁷¹. Relações similares foram observadas entre não-índios e os Kulina do rio Purus por Viveiros de Castro. Para esse autor são essas relações que explicam os constantes deslocamentos dos Kulina, oscilando entre a fuga para escapar das “correrias” e a busca de “patrões melhores” (VIVEIROS DE CASTRO 1978: 16). Faulhaber fez também uma afirmação semelhante. Para ela, o aumento da mobilidade kulina se deve ao dilaceramento produzido pela exploração seringalista que, por sua vez, também agravou os conflitos entre “facções *madija*” (1994: 12).

⁶⁹ Para Costa os Kulina são uma espécie de alter-ego perturbador dos Kanamari (Katukina) (COSTA 2007: 98). Volto a esse tema novamente no capítulo 6 dessa dissertação.

⁷⁰ Sobre as relações com o movimento indígena da região: em 1997, os Kulina do baixo Juruá começaram a participar das assembleias e eventos promovidos pelo movimento indígena da região do Médio rio Solimões, movimento que foi se institucionalizando com o nome de UniTefé (União das Nações Indígenas de Tefé). Quando a Uni-Tefé assinou o convênio com a Funasa (Fundação Nacional de Saúde), em 2000 – se responsabilizando pela atenção em saúde aos indígenas da região do Médio rio Solimões – a mesma primavera de grande influência entre os Kulina do baixo Juruá. Atualmente os Kulina possuem contato com lideranças indígenas individuais da região de Tefé e constituíram as reuniões do Conselho Distrital de Saúde Indígena como um local privilegiado de denúncias, reivindicações e articulações com outros grupos indígenas da região.

⁷¹ Em 2003 Pollock publicou um artigo onde ele analisa relações dos kulina do alto Purus com os não-índios e com outros grupos indígenas. Para Pollock novas formas de representação de “etnia” ou “identidade” focam na regionalidade em vez de língua ou cultura, permitindo a articulação em forma de organização indígena. Essas novas formas de organização que visa a promoção dos direitos podem estar contribuindo para novas formas de representação de identidade e favorecendo também alianças interétnicas que transforma em aliados inimigos tradicionais (POLLOCK 2003).

Pesquisas realizadas por Faulhaber e o GT da Funai, em 10 de setembro de 1994 registram diálogos com o “patrão” Dadi⁷². Dentre vários assuntos conversados por Faulhaber com Dadi, fala-se sobre a venda de bebida alcoólica. Dadi relatou ser conhecedor da lei que proíbe a venda de bebida alcoólica para indígenas. Contudo, afirmou que continuava vendendo cachaça por ser comerciante e por ser o único que “entende aqueles índios”. Em seguida, apresentou o “caderno de conta” onde constavam várias dívidas dos Kulina (FAULHABER 1995:19). Em maio de 1998, acompanhei mais um episódio dessa relação controvertida entre os Kulina e o “patrão” Dadi. Os Kulina foram convidados a participar de uma festa na casa de Dadi, ocasião em que aconteceu o assassinato do xamã Miho.

Há outros vizinhos não-índios que também estabelecem relações com os Kulina. Trata-se de relações econômicas, de relações matrimoniais (há não-índios casados com Kulina que moram dentro da TI) e relações “espirituais”. Por exemplo, o Sr. Marcos é sempre procurado pelos Kulina para ele “rezar” nas suas crianças doentes.

Os vizinhos não-índios costumam comprar peixe dos Kulina e intermediam acordos de arrendamento de lagos localizados dentro da TI. Essa prática gera bastante conflito entre as aldeias, pois há reclamações, não apenas quanto à divisão dos supostos lucros, mas também quanto ao uso intensivo dos recursos da TI.

Aos *carihua* (não-índios) os Kulina vendem alguns produtos do roçado como farinha e banana. As famílias que produzem a farinha costumam levar o produto até uma comunidade vizinha não-indígena, o povoado de Tamanicuá, ou às cidades de Fonte Boa e Juruá. Contudo, observei como essa prática contribui para a escassez do produto no consumo das famílias, pois os roçados dos Kulina são proporcionalmente pequenos, o que impede que os mesmos produzam excedentes para a venda. Os Kulina também costumam vender galinhas, patos, porcos e artesanatos. Com a venda destes produtos, os Kulina costumam adquirir redes, mosquiteiros, panelas, pratos, tabaco, biscoitos, açúcar, café, aparelhos de som, pilhas, lanternas, roupas, entre outros produtos para o consumo.

A relação dos Kulina com os não-índios se aproxima muito da ideia de predação que Bonilla (2005: 49) identificou entre os Paumari. Arriscaria a dizer que os Kulina ocupam ora a posição de presas, ora de predadores. Nesse sentido acompanhei relatos dos Kulina “orgulhosos” de seu poder xamânico, capaz de afetar também os não-índios. Os seus poderes xamâni-

⁷² Dadi, um conhecido “patrão” kulina, na época criava porcos, possuía roçado e um empregado morando dentro da área a ser identificada como terra indígena.

cos podem matar *carihua* (não-índios), sendo que é seu “poder de reza” (tradução kulina) que lhes habilita a entrar nas casas e nos roçados de não-índios; “coletando” produtos e pertences dos mesmos. Os Kulina contaram-me que o seu “poder de reza” confere a capacidade de “transparência” ou invisibilidade: os *carihua*, mesmo trabalhando em seus roçados, não conseguem ver os Kulina, que têm a capacidade de se tornarem-se invisíveis⁷³.

3.7. Estudo de caso:⁷⁴ a identificação a partir dos *madija* e as “etnias”.

Queri⁷⁵ e sua esposa Codsí foram identificados como Jamamadi no diagnóstico ambiental realizado por Maciel e Gurgel (1996). É interessante observarmos que antes de identificá-los como Jamamadi, os Kulina os identificam como *jahua madija* (“palmeira patauá *madija*”).

Outro caso interessante é o de Mairo (M) da aldeia Morada Nova. Mairo tem como aldeia de origem a aldeia Morada Nova – que está localizada na TI Deni do rio Xeruã. Ele é identificado como *jahua madija* (“palmeira patauá *madija*”) e posteriormente como Deni pelos Kulina. Posso atrever-me a afirmar que a “constante” – ou a categoria usada na identificação do “Outro” – não é a “etnia”, mas o *madija*. Assim os *jahua madija* podem ser identificados tanto como Jamamadi, como podem ser identificados como Deni. Junto a este complicador apresento outro: na segunda etapa do curso de formação de professores Kulina, Deni e Kanamari (Projeto Pira-Yawara), realizada em janeiro de 2001, conversei com os Deni (moradores

⁷³ Sobre políticas públicas (de saúde, benefícios sociais, educação escolar...): atualmente os professores, professoras e agentes de saúde possuem uma relação maior com a sociedade envolvente, e tornaram-se falantes fluentes de português. Contudo, a maioria dos homens kulina fala português: são os idosos que trabalharam nos seringaais; são os homens adultos que estabelecem relação de comércio com os ribeirinhos locais (ou com os patrões); e alguns rapazes, que ao entrarem na puberdade, aproveitam o acampamento de praia para estabelecerem contato com os não-índios e viajar em barcos pesqueiros por vários meses.

Professores, agentes de saúde e aposentados passaram a receber salários a partir do ano 2000. Nesse ano, por parte da prefeitura de Juruá, iniciou-se o processo de oficialização das escolas no baixo Juruá, bem como se deu a contratação dos professores. Junto com a implantação do Dsei (Distrito Sanitário de Saúde Indígena Médio Solimões e Afluentes) foi possível também à contratação dos agentes de saúde kulina. Em 2000 – com o apoio financeiro ou a contratação de professores e agentes de saúde (e de um delegado da cidade de Juruá) – foram aposentados os primeiros idosos do baixo Juruá.

⁷⁴ A metodologia utilizada foi desenvolvida por Arvelo-Jiménez ao estudar os sistemas políticos dos Ye’cuana (1974: 209ss).

⁷⁵ Xamã assassinado em janeiro de 1996 no baixo Juruá, devido acusações de feitiçaria mortal.

da Terra Indígena rio Xeruã) presentes no curso, indaguei-os sobre os moradores da aldeia Morada Nova (aldeia que está localizada dentro da TI rio Xeruã). Os Deni identificaram a aldeia Morada Nova como “aldeia kulina”. Por outro lado, ao conversar com os Kulina a respeito da referida aldeia, eles afirmaram: “a aldeia Morada Nova, do Xeruã, é aldeia deni”.

Nesta primeira parte o objetivo foi apresentar os coletivos *madija* no âmbito das relações entre humanos, porém, como assinali anteriormente, o “modelo” dos coletivos *madija* somente pode ser interpretado a partir da relação entre todos eles, trate-se de coletivos humanos ou não-humanos. Para melhor vislumbrarmos essas relações conectaremos na Parte 2 esta discussão inicial sobre coletivos ao contexto do ritual do *Ajie*, uma instância que constrói, desconstrói e fragmenta relações entre coletivos humanos e não-humanos.

PARTE 2

Os rituais kulina no baixo Juruá.

A propósito de rituais. Apontamentos preliminares de teoria e método⁷⁶.

A etnografia dos rituais que segue foi construída procurando incorporar uma diversidade de elementos que serão analisados no estabelecimento direto de comunicação entre os dados empíricos e teorias, partindo da ideia de que “descrição, compreensão e explicação” fazem parte de um *continuum*, não de várias etapas segmentadas (DESCOLA 2005: 68). De uma perspectiva mais ampla – para descrever e analisar os coletivos *madija* no contexto do *Ajie* – as contribuições de Wagner (1984) alertam para um bom ponto de partida. Segundo o autor, o ritual pode ser bem abordado enquanto comunicação envolvendo pessoas, grupos, espíritos, divindades e forças abstratas reconhecidas culturalmente; devemos buscar compreender sua “força transformativa” e sua “comunicação não-verbal” (WAGNER 1984: 143). O mais importante, em um estudo sobre ritual, é que o antropólogo esteja atento para não projetar “modelos acadêmicos apertados” que possam obscurecer as dinâmicas e os conceitos nativos (1984:152).

De modo semelhante Houseman (2003:79) nos ajuda a conceber o ritual “como atuação [*enactment*] de relações, sejam elas relações entre participantes humanos ou, ainda — embutidas em uma rede de laços interpessoais —, relações com entidades outras, não-humanas: espíritos, deuses, ancestrais, animais, objetos, fórmulas litúrgicas e assim por diante”. Houseman também nos traz uma importante ferramenta de análise das relações rituais, que é o conceito de “condensação ritual”:

“a atuação simultânea de modos de relação formalmente contrários: afirmações de identidade são ao mesmo tempo testemunhos de diferença; exibições de autoridade são também demonstrações de subordinação; a presença de pessoas ou outros seres é ao mesmo tempo corroborada e negada; segredos são simultaneamente dissimulados e revelados, e assim por diante” (HOUSEMAN: 2003: 80).

A descrição e análise dos rituais do *Rami* e do *Tocorime* são breves e funcionam como apresentação preliminar de dois importantes momentos no universo de socialidade kulina. Pretende-se como isso estabelecer os pontos de conexão e de contraste em relação ao ritual do *Ajie*; e ainda, com o propósito de entender porque os Kulina os classificam como rituais diferentes entre si (e, por sua vez, diferentes do ritual do *Ajie*).

⁷⁶ Não farei transcrições de cantos do ritual do *Rami* e do ritual do *Tocorime* para não me estender muito na apresentação que farei dos mesmos. Caso o leitor tenha interesse em conhecê-los recomendo o trabalho de Silva (1997): “Música é personalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do alto Purus”.

Capítulo 4

O ritual do *Rami*⁷⁷.

O feitiço (*bebe*), o *Rami* e os casamentos⁷⁸

“Pessoal, quando passar setembro e outubro, eu irei vê-los. Em novembro, eu estarei chegando aí. Eu vou. Não sei se *asso* (FZ ou futura sogra) vai ficar brava. Eu vou para tomar *Rami*. Eu vou subir (o rio Juruá) até a aldeia Sossego. Vou também à aldeia Degredo e a aldeia Piau. Eu vou subir para passear. *Assi* (eZ), no verão, eu vou subir. Eu vou chegar aí. Vocês não moram aqui, no Cumaru. Eu não vejo vocês. Eu irei também até a aldeia Ajitini. Depois vocês também podem vir para cá (*manaco*). Vocês não viram aqui. Aqui eu moro bem (ou gosto de morar). Aqui eu moro. Eu quero ir para Jutai (aldeia Batedor) para pegar tracajá, é uma viagem longa, mas eu quero fazer.

Em setembro chegarei aí. Eu quero uma mulher para casar. Vou casar com uma moça (de mais idade). Eu chegarei, eu vou beber *Rami*. Hoje eu vou beber o meu *Rami* na casa da minha irmã. Amanhã eu vou embora para aldeia Mapiranga.

Vocês moram longe, mas eu chegarei, eu vou remando. Esperem, eu chegarei. Se o lugar for bonito, se as pessoas falarem para eu ficar, talvez eu faça uma casa e fique morando. Mas se tiver *bebe* (feitiço das folhas) e *dori* (feitiço de pedra) eu só vou passear e venho logo embora.

Essa é minha história (fala) boa, não sei o que vocês acham. Meu parente distante⁷⁹ (*ohuimecote*) eu chegarei. Chegarei à aldeia Ajitini.

Eu pesco pirarucu e surubim. Aqui tem muito peixe-boi.

Meu nome é Rohuidsi”.

4.1 Etnografia do ritual do *Rami*.

Na noite do dia 09 de outubro de 1997 aconteceu o ritual do *Rami* na aldeia Mapiranga. Os *marinahua* (xamãs) responsáveis pelo *Rami* eram Rohuidsi e Daora, os quais, logo pela manhã, bem cedo, tocaram flauta ainda deitados nas suas redes. Por volta do meio-dia, e ao

⁷⁷ Grifarei o nome do ritual e do ser *Rami* com letra maiúscula (*Rami*) e do canto com letra minúscula (*rami*).

⁷⁸ Transcrição da fala do xamã *marinahua* Rohuidsi, da aldeia Mapiranga. Registro e tradução minhas (fita cassete: “Recados aos Kulina de Eirunepé”, janeiro 2000).

⁷⁹ Traduzirei o termo *ohuimecote* como “parente distante” por ser um termo usado pelos Kulina quando traduzem o mesmo. Porém, o termo *ohuimecote* merece uma reflexão maior que farei no capítulo sobre o ritual do *Ajie*.

entardecer, ouvi o som das flautas novamente. Depois de um desjejum em suas casas, pintaram o rosto com urucum e colocaram tiras da palha de buriti amarradas na cabeça. Em seguida coletaram folhas, cipós e cascas para preparar o chá do *Rami*⁸⁰. No momento de preparação do chá outras pessoas, que também participariam do ritual, amarraram palhas de buriti em suas cabeças e se pintaram. À noite fui ao terreiro com Biquiro, filha de Rohuidsi, participar do *Rami*. Esse ritual havia sido realizado motivado pela saudade de Rohuidsi e Dahora.

Rohuidsi é viúvo e, desde que sua mulher morreu (Dseppa), passou por duas tentativas frustradas de novo matrimônio. Dahora, por sua vez, rompeu seu casamento com Nomija e contraiu novo matrimônio com uma moça muito jovem. Após o casamento de Dahora, Nomija foi embora da aldeia Mapiranga para a aldeia do Eré, no igarapé do Índio. Nomija foi embora, mas levou consigo Anari (Anari é filha de Dahora e Nomija é irmã da mãe de Anari)⁸¹. O casamento de Dahora com a moça mais jovem não deu certo.

Ao anoitecer os dois xamãs levaram a panela com o chá para o terreiro reunindo alguns homens e poucas mulheres. Sentaram em um banco improvisado no terreiro, todos em uma única direção. No início eles tomavam o chá (usando uma cuia comum que estava na panela) e conversavam sobre assuntos variados. Cada um se dirigia a panela, onde estava o chá, pegava a cuia e bebia uma porção. Antes e depois de tomar o chá as pessoas falavam: *su su su su Rami*. Depois de certo tempo, quando o chá começou a fazer efeito, isto é, iniciaram as visões e as pessoas começaram a sentir náuseas, iniciaram os cantos. Os cantos do *Rami* se reportam a temas relacionados à saudade, amores, caçadas, viagens a terras distantes, a cobra (*mappiri*), pintura, flauta, aos xamãs e ao “ser” *Rami*. Algumas pessoas começaram a contar suas visões, e as visões passaram a ser o tema de conversas entre os cantos.

Depois de certo tempo no terreiro acompanhei o ritual da minha casa. Sai do terreiro quando as mulheres que participavam do *Rami* também se retiraram. O ritual acabou bem tarde

⁸⁰ “Aqui, entre nós *Madijá*, chamamos as folhas que misturamos com o cipó de *sacorona*, e sempre que não temos, podemos usar folhas de: manga, de abacate, de pupunha, de jambo, ingá, buriti. Alguns de nós dizem que o jeito do chá fica o mesmo, outros falam que fica mais fraco e com o gosto diferente, mas todos concordamos que o uso dele já é parte integrante da nossa vida. Vou ao mato e pego o *rami-on*. Aqui, nós reconhecemos muitas variedades pra fazermos o chá, chamadas de *nohuara*, *rami*, *jaiehe*, *arara*, *puna* (mais forte). Ao passar no roçado pego uns galhos de *sacorona*. A variedade que temos aqui é a da folha larga, mas o *Toroso* que também é *rami jinede* me falou que em outros lugares também tem da folha fina e outra da folha rajadinha. Pego o cipó, tiro o seu centro e bato mais a casca e a raiz; coloco junto com as folhas picadas de *sacorona*, em uma panela de *cariu*-á, que levo para cima de um fogo. Depois de algum tempo, após bastante fervura, tiro e levo para o *hueni*. Coloco a panela na água e o chá esfria logo” (grifo do autor) (PY-DANIEL 2008: 17).

⁸¹ O casamento de Dahora e Nomija durou vários anos, mas Nomija nunca conseguiu engravidar. Contudo, Nomija criou a filha de Dahora (Anari) com Bocaho (irmã falecida de Nomija que morreu de parto).

da noite. As outras pessoas da aldeia, que não estavam participando do ritual, permaneceram em suas casas com a lamparina apagada ou com a lamparina no interior da casa⁸² (sem que a claridade da lamparina pudesse ser refletida no terreiro). As crianças e outras pessoas que não participam não podem andar no terreiro enquanto acontece o *Rami*. Não há dança e as pessoas devem permanecer sentadas (ou saem apenas para vomitar) e devem cantar até acabar a bebida.

O xamã responsável pelo *Rami*, chamado pelos Kulina de *marinahua*, é um conhecedor do poder do feitiço e da cura através das folhas (*bebe*). Há mulheres que são consideradas *marinahua* que bebem e cantam no ritual do *Rami*. É possível observar como os cantos do ritual do *Rami* possuem um ritmo mais lento que os cantos do *Ajie*.

4.2 O *Rami*, o feitiço *bebe* e o xamã *marinahua*⁸³

As características do feitiço *bebe* (“feitiço das folhas”) são dor de cabeça, dor nos olhos, indisposição, perda de peso e vômito. Uma pessoa ao ser identificada com sintomas de *bebe* é tratada com fumaça de tabaco e ervas pelo *marinahua*. As folhas que transmitem o feitiço *bebe* ou *bebe comani* (“folhas que embriagam”) são chamadas genericamente de *dsama cca bebe comatajaro* (“folhas da floresta que deixam as pessoas embriagadas”⁸⁴), e as folhas que são usadas para fazer o tratamento são chamadas de *bebe majo bica* (“folhas de cheiro bom”⁸⁵). O feitiço *bebe* é agência de um *marinahua* que atua com folhas (que embriagam e que têm cheiro bom⁸⁶):

⁸² “Ouvi dizer que os *cariu-á* que bebem nas cidades, usam músicas e ficam em um lugar cheio de ‘lâmpadas’ ligadas!!! Como será que eles conseguem entender as mirações? Como será que eles conseguem enxergar as coisas do mundo com os olhos abertos, se os lugares já estão todos iluminados? Como será que aparecem os *tajieri* que vem de dentro e que nos conduzem aonde queremos ir, se já estão tocando músicas fora? (PY-DANIEL 2008: 18).

⁸³ Exponho aqui as informações desenvolvidas por Soares e Mochiizawa (1997).

⁸⁴ Tradução minha.

⁸⁵ Tradução minha.

⁸⁶ “Quando uma pessoa é bruta, ela não participa, normalmente, da vida comunitária. Assim, nós acreditamos que bons cheiros tanto integram as pessoas como afastam as doenças” (PY-DANIEL: 2008: 32).

- *Ppohuissesse* é uma folha que é usada contra inimigos. O *marinahua* ao esfregar a folha no punho da rede da vítima faz com que em poucos dias a mesma comece a empalidecer, sentir fraqueza e frio. Caso a pessoa não seja logo tratada, poderá vir a óbito em pouco tempo. Para fazer o tratamento o *marinahua* vai à floresta e coleta três folhas aromáticas de plantas diferentes e as esfrega no mesmo lugar onde a “folha venenosa”⁸⁷ foi passada. Depois sopra fumaça (usando um grande cigarro de fumo) na cabeça e no corpo da pessoa, fazendo o “veneno” sair.

- *Borato* é uma folha que é usada para envenenar pessoas. O *marinahua* pila a folha *borato* em um pilão e espreme o sumo nas pegadas (*amori tabaridsa*) da vítima. Em poucos dias a pessoa atingida começa a gritar de dor nos pés e fica sem poder andar. O tratamento para esse *bebe* é feito com fumaça e banhos nos pés com folhas cheirosas (*bebe majo bicca*).

Algumas folhas (*bebe*) são usadas nas fezes das vítimas, provocando fortes diarreias. A cura é feita através de banho de folhas cheirosas e com fumaça (de cigarro de fumo). Todo tratamento é feito externamente, isto é, os *marinahua* não usam chá para o tratamento. Usam banhos e fumaça e, às vezes, cataplasmas de folhas em ferimentos. As folhas aromáticas (*bebe majo bicca*) também são usadas para atrair o sexo oposto e ajudam os *marinahua* a cantar o *Rami*. Os *marinahua* dizem que o aroma das folhas faz com que a pessoa desejada venha ao encontro de seu pretendente e se case.

Há alguns tratamentos que são finalizados com o ritual do *Rami*. À tardinha alguns *marinahua* prepararam a bebida de cipó (*rami*). À noite, o vasilhame com a bebida é levado para a casa onde está a pessoa com *bebe*. Os *marinahua*, usando um cigarro de fumo, defumam soprando a fumaça na coluna, no centro da cabeça, braços, pernas e peito da pessoa doente e em seguida toma o chá *rami*. Depois os xamãs colocam as mãos nas costas e na barriga da pessoa com *bebe*. O xamã faz movimentos como as mãos como se estivesse puxando o *bebe* para fora do corpo da pessoa. A defumação é acompanhada de algumas palavras em voz baixa e dura até o momento em que os *marinahua* sentem o efeito da bebida *rami*, então os xamãs se dirigem ao terreiro para cantar (SOARES & MOCHIIZAWA 1997: 53-59).

⁸⁷ Tradução dos autores.

4.3 O *Rami*, o feitiço *bebe* e o xamã *marinahua*: um diálogo comparativo.

Os Kulina ora contam que aprenderam o ritual do *Rami* com os Kaxinawa⁸⁸, ora com os Kanamari⁸⁹. Lendo Costa, que desenvolveu estudos entre os Kanamari, fiquei surpresa com a semelhança entre o “*marinawa*” kanamari e o “*marinahua*” kulina. O *marinawa* kanamari foi identificado como o especialista que prepara o consumo da ayahuasca e guia as visões por meio de canções (COSTA 2007: 29). Costa também refere que:

“Os Kanamari reconhecem dois xamãs: o *marinawa*, um especialista em remédios do mato cuja tarefa primordial é preparar ayahuasca e entoar os cantos de ayahuasca que guiam as visões dos participantes; e o *baoh*, xamã que manipula a substância *dyohko*” (COSTA 2007:360).

Na sua análise sobre a categoria de *parok* (“insanidade”) entre os Kanamari, Costa a descreve como um estado de “perda de corpo”. Em seguida apresenta vários momentos onde as pessoas se tornam *parok* (qualidade de “alma aguçada”): diante da morte do chefe; “estar embriagado”, “estar sob os efeitos de rapé” e “alucinar após beber ayahuasca” (COSTA 2007: 385). Vale sublinhar o uso análogo da categoria *comene* em kulina, para expressar dor, embriaguez (por tabaco, *rami* e caíçuma) e orgasmo. Aqui o ritual do *Rami* aparece notavelmente como uma expressão das relações entre os grupos indígenas do Juruá.

Lorrain (1994) já havia observado trocas ritualísticas entre os grupos indígenas do médio Juruá. Sobre o ritual do *Rami*, Lorrain afirma que os Kulina adotaram ayahuasca dos Kanamari que, por sua vez, o haviam adotado dos Kaxinawa (1994:132). Para Lorrain é como se as mulheres tendessem a resistir às investidas sexuais dos homens, e como se essa resistência à predação fosse quebrada sob a influência do olfato. Parece que o caçador (ou a onça) ao colocar sua presa sob a influência de um cheiro vegetal (urucum, jenipapo e algumas espécies de folhas), tornar-se-ia invisível como um predador para sua presa. É como se a presa (caça ou

⁸⁸ Lagrou faz uma breve descrição do ritual de bebida de “cipó ayahuasca” entre os Kaxinawa: “Um ritual específico, que implica a ingestão em grupo do alucinógeno chamado ‘cipó’ ou *nixi pae* (cipó forte, ayahuasca) por homens e jovens adultos (raramente por mulheres por causa da sua susceptibilidade na idade reprodutiva), visa ao treinamento da visão que prescinde dos olhos e da luz do dia” (LAGROU 2009: 81).

⁸⁹ De acordo com Py-Daniel o ritual do *Rami* é compreendido pelos Kulina como um presente dos Kaxinawa: “A minha cultura *Madjá* recebeu o uso do *rami* como um presente, dado por outros parentes, que os *caríu-á* chamam de Kaxinawá, mas que eles mesmos se chamam de *Huni Kuin* que, como nós apenas quer dizer “gente verdadeira” (PY-DANIEL 2008: 16).

mulher) passasse a percebê-lo como uma espécie vegetal inofensiva e atraente, e assim domada (1994: 94).

Pollock, ao estudar “Pessoalidade e doença entre os Kulina” do alto Purus, traz informações rápidas sobre o ritual do *Rami* (o xamã, o feitiço *bebe* e a cura). Alega que os Kulina lhe falaram apenas que tomavam o chá *Rami*, mas desconheciam a prática do feitiço das folhas⁹⁰. Porém, ele observou o uso de folhas venenosas e de folhas cheirosas para atrair o sexo oposto e para curar, bem como o uso do chá ayahuasca (POLLOCK 1985: 68-69, 131). A folha de “bom cheiro” promove saúde e seduz. A folha de mau cheiro possui o cheiro da morte e/ ou feitiço (*idem*: 106). Contudo, esse autor aponta para uma diferença entre as duas substâncias (rapé e ayahuasca) produtoras de visões e viagens. De acordo com ele os xamãs usam rapé de tabaco para ver o submundo (ou mundo subterrâneo: *nami budi*) e interagir com os seus espíritos *tocorime*. As visões induzidas pelo tabaco são restritas a eventos espaço-temporais das aldeias e áreas adjacentes, enquanto que as visões de ayahuasca são de outros lugares, outras aldeias, outras cidades, ou mesmo outras terras. Essas visões também podem ser de eventos futuros, que são colocados em movimento a partir das visões do *dzamarini passo* (o pata-mar das águas), “território” criado e habitado pelo herói mitológico Kira (*idem*: 60-61).

Silva destacou a flauta⁹¹ como instrumento de comunicação com o outro, principalmente a partir do uso realizado por pessoas apaixonadas. Observei como pessoas que estão solitárias podem ter visões de novos amores durante o ritual do *Rami*. E observei também a relação entre as habilidades de caça e o ritual do *Rami*, que vai além de uma relação funcional. A flauta para este ritual é de fundamental importância: os Kulina afirmam que através de seu som o *Rami* entra em sintonia com os *marinahua*. Porém, durante o ritual, quando os xamãs estão *comene*, é perigoso tocar na flauta. Observamos aqui a agência e a vida do artefato⁹².

De modo especial, observamos durante o ritual do *Rami* a agência dos cantos, do chá e da flauta. O canto no/do *Rami* é a comunicação do *Rami*. É o “ser” *Rami* falando e agindo, por

⁹⁰ Pollock ao investigar o uso da ayahuasca entre os Kulina se dirigiu a aldeia peruana San Bernardo, onde os Kulina têm uma interação mais regular e intensa com os grupos pano Sharanawa e Kaxinawa. E constatou que o termo *Rami* usado pelos Kulina, para se referir à ayahuasca, é foneticamente parecido ao termo utilizado pelo Kaxinawa: *dami* (POLLOCK 1985: 131).

⁹¹ Sobre a flauta, usada no ritual do *Rami*, Silva afirma: “O *totore* é uma espécie de flauta soprano de embocadura fixa, feita de bambu, com 4 furos, medindo mais ou menos 18cm de comprimento, por 1,5cm de diâmetro. Ela tem palheta fixa como as flautas doces, tampadas com breu de abelhas, do mesmo tipo utilizado para calafetar os barcos” (1997: 38).

⁹² Algo nesse sentido foi analisado por Lagrou entre os Wayana (LAGROU 2009: 25).

isso não é permitido cantá-los fora do contexto ritual⁹³. Os xamãs *marinahua*, quando estão sobre o efeito do chá, isto é, estão *comene* (em estado de alucinações, de embriaguez ou de perda de corpo) têm os corpos transformados. A pessoa *Rami comene* é tomada pelo “ser” *Rami* e pode fazer mal aos parentes. Por isso, as pessoas que não estão participando do ritual devem permanecer em suas casas, debaixo do mosquitoireiro ou na parte interior das mesmas. O *marinahua* pode prever a morte (ou antecipar) da pessoa que não está participando do ritual⁹⁴. Os Kulina me explicaram que o “ser” *Rami* não gosta da luz da lamparina, por isso a mesma deve permanecer apagada ou na parte interior da casa.

Essa relação constante dos coletivos *madija* do patamar terrestre com os não-humanos que habitam outros patamares é cotidiana (pois esses seres estão também na floresta e podem passear na aldeia) e ameaçadora, mas quando acontece no momento do ritual pode ser “orientada” e “controlada”. Corresponde com aquilo que Descola (1996 [1987]: 108) denominou de *continuum* de socialidade, na qual há trocas de conhecimentos, onde os humanos do patamar terrestre podem apropriar-se de conhecimentos necessários a sua existência⁹⁵.

⁹³ De acordo com Py-Daniel isso acontece porque para os Kulina o feitiço acontece pelo som, pelo canto: “Consigno perceber que nós vivemos, quando na nossa natureza, por meio do canto, por meio do som, pois tudo está seguindo dentro dele, desde quando queremos fazer a criança dormir, desde quando nos preparamos para pegar nosso alimento, tanto nas *bani*, como nas *dissade*. Quando fazemos nossos novos roçados, nós ligamos com as forças da natureza, pra que eles possam dar tudo o que necessitamos” (PY-DANIEL 2008: 64).

⁹⁴ Das recorrentes acusações de feitiço após o ritual do *Ajie* não observei nenhuma que se referisse ao feitiço *bebe* (relacionado ao *marinahua* e ao *Rami*), mas ao feitiço *dori*, relacionado ao *dsoppineje* e ao ritual do *Tocorime*

⁹⁵ Como minha intenção não é fazer um estudo detalhado sobre o ritual do *Rami* e o uso da ayahuasca entre os grupos indígenas na Amazônia, não me reportarei a outros estudos. Saliento apenas as contribuições de Fausto sobre a recorrente associação da ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) aos grandes predadores (FAUSTO: 2002: 23).

Capítulo 5

O ritual do *Tocorime*

A etnografia do ritual do *tocorime* foi desenvolvida a partir da tentativa de aproximação à ontologia kulina, através da própria noção de *tocorime* e de *dori*, estabelecendo conexões preliminares possíveis entre xamanismo arawa, kulina, kanamari e xamanismo ameríndio. É no ritual do *tocorime* que os xamãs fazem cura; as mulheres adquirem a pedra xamânica que as permite cantar bem no ritual do *Ajie* ou adquirem o *ahuabono* (uma espécie de contraceptivo). É também no ritual do *tocorime* que os xamãs trazem os queixadas do *nami budi* (patamar subterrâneo) para serem caçados e consumidos.

A raiz do termo *tocorime* em uma tradução simplificada e geral pode ser equivocada. *Corime* é algo similar a “imagem” (reflexo, símbolo ou sombra) ou espírito (como observou VIVEIROS DE CASTRO 1978: 82). Vale salientarmos que *corime*, bem como o termo *tabari*, não são pronunciados pelos Kulina separados do morfema *to-*; de acordo com Tiss, ele é usado quando o ser de referencia de um nome dependente esteja sem relação com qualquer outro ser, ou quando o falante sabe a quem pertence, mas quer evitar citar o nome próprio da pessoa que entraria como complemento (F. TISS 2004: 71)⁹⁶.

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

⁹⁶ “Assim como os substantivos dependentes nas 1ª. e 2ª. pessoas, um substantivo dependente com a marca de falta de complemento **to-** tem o gênero gramatical feminino; ou seja, **to-** é mais um morfema cumulativo de pessoa e de gênero. [...] Uma exceção é a palavra *tokorime* /to-korima/ ñ.compl-imagem, que se refere à parte transcendente da pessoa **maduha**, que é considerada viva após a morte (geralmente traduzida por ‘espírito’ ou ‘alma’): **tokorime** tem o masculino como gênero inerente (independentemente do sexo da pessoa de origem) (F. TISS 2004: 71-72).

mens e mulheres. O conceito que mais se aproxima da ideia kulina de *tocorime* está expresso na teoria do perspectivismo elaborada por Viveiros de Castro (2011: 355), segundo o qual dentro da teoria “todos os habitantes do cosmos são gente em seu próprio departamento, ocupantes potenciais da posição deíctica de ‘primeira pessoa’ ou ‘sujeito’ do discurso cosmológico”. As relações são marcadas por uma disputa perpétua em torno da posição pronominal de sujeito; sendo que a humanidade é uma posição e uma relação, marcada pela relatividade, pela incerteza e pela alteridade (*ibid.* p. 356).

O *dori* e as ameaças aos xamãs.

Fala de Jore, liderança e “ex-xamã” da aldeia Pau-Pixuna⁹⁷.

“*Nija madija deni!*”

Olá pessoal! Eu vou falar para vocês. Eu vou falar para você Acorahua que eu nunca mais vi. Falo também para Omar e Dsoje. Eu ouvi a história de vocês. Eu estive em Jutai (aldeia Batedor). Eu ouvi a fala de vocês no gravador do Dami. Dami também ouviu a fala de vocês. Vocês falavam assim: ‘Jore colocou *dori* e meus *madija* morreram. Eu vou subir em um avião e vou chegar até Jore. Eu vou pegar Jore, eu vou dar pauladas nele (vou matar)’.

Em contrapartida, eu não trato vocês assim. Eu não vou caminhar atrás de vocês. Porém, eu quero ir para a assembleia (na aldeia Piau, médio Juruá) com Jodso e com Camaja. Eu também já vi Manaus. Eu vou porque nossa terra não está paga (legalizada).

Eu vou falar outra coisa para você Omar: há muito tempo meu pai morreu com *dori*, com diarreia e vômito. Meu irmão Mono também morreu. Mono morreu porque foi acusado de roubo de canoa; morreu com *bebe* (feitiço). Agora estou sozinho, agora estou apenas eu e Majoro. Quem fala sou eu. Meu nome é Jore. Fim da minha história” (gravado em janeiro 2000, aldeia Pau-Pixuna, tradução livre minha).

Fala de Jodso, tuxaua e xamã da aldeia Pau-Pixuna.

“Gravador eu vou falar. Vou falar para os meus *madija* de cima (Kulina do médio Juruá). Meu nome é Jodso. Eu sou *taminede* (tuxaua). Eu moro aqui com os *madija*. Omar eu vou falar para você. Eu também estou preocupado como o que Jore falou: Omar, Arique, Dsoje, Mappi e *occa ami onih* Alzira (MZ). A história de vocês chegou até Jutai (aldeia Batedor). Jore *tabari amossinahui* (os poderes de feitiço de Jore sumiram). Por que vocês querem vir para cá de avião? Que história é essa? O que você busca Omar? Você não é meu *huimecote* (parente)? Quando minha fala chegar aí, quero que você venha até aqui. Somente você Omar. Venha nos visitar. Aqui nos nossos igarapés há muitos peixes. Há pirarucu, matrinxã, tambaqui, pirapitinga, poraquê e pacu, muitos peixes. Eu também tenho macaxeira, tenho mandioca, banana comprida, e também tenho mamão. O meu avô Qidsori quero que ele venha. Meus avôs, eu quero que vocês venham me ver. Eu moro aqui. Eu quero que vocês gravem uma fita e mandem para mim, por Amohua⁹⁸, para eu ouvir. Sou eu que falo para vocês, meu nome é

⁹⁷ Tradução feita por mim da fita cassete: “Recados aos Kulina de Eirunepé”, janeiro 2000.

⁹⁸ O nome kulina da antropóloga.

Jodso. Há muito tempo eu vi todos vocês. Ai “em cima” (médio Juruá) tem muito *ma-dija*, aqui embaixo (baixo Juruá) somos poucos. Vocês podem vir nos visitar, é muito longe, mas vocês não irão morrer. Vocês podem passar um tempo morando aqui e depois podem ir embora. Aqui não tem confusão. Nós não queremos que os xamãs de longe cheguem aqui. Aqui não tem xamã (*dsoppineje*), eu tenho medo de xamã. Vocês ouviram isso Omar, Dsoje e Arique? Você ouviu minha história, Omar? Está bom” (gravado em janeiro 2000, aldeia Pau-Pixuna, tradução livre minha)

5.1 Etnografia do ritual do *tocorime*.

Na tarde do dia 15 de setembro 1999 Codsi, uma senhora da aldeia Cumaru, chegou à aldeia Pau-Pixuna. Codsi estava muito magra e sentia muitas dores. Ela foi diagnosticada com tuberculose e estava tomando medicação. Os Kulina falaram que, além da tuberculose, ela tinha também feitiço (*dori*). Jodso e Docore, xamãs, examinaram Codsi naquela mesma tarde e tentaram extrair o *dori*.

No dia seguinte, as mulheres dos xamãs Jodso e Docore (Huasida e Pepita respectivamente) avisaram-me que à noite haveria o ritual do *Tocorime*. Jodso e Docore haviam ido buscar palhas de buriti para fazer o traje do ritual. A roupa usada no ritual é tecida pelos xamãs, na floresta, com folhas de buriti.

Ao anoitecer Codsi e as mulheres foram ao terreiro. Codsi ficou sentada em uma esteira no terreiro. Jodso, Docore e outros homens já estavam na floresta, colocando o traje ritual (*cohuama*) e buscando⁹⁹ os *tocorime*. Demoramos um pouco conversando no terreiro e depois Huasida e Pepita colocaram-se de pé e começaram a cantar. As mulheres permaneceram no terreiro em pé, com as duas mãos na cabeça e cantavam voltadas em direção ao ‘caminho dos *tocorime*’ (caminho que o xamã percorre para se dirigir à floresta). No início somente Huasida e Pepita cantavam, aos poucos outras mulheres chegaram ao terreiro e também começaram a cantar. As mulheres ficaram no terreiro cantando enquanto os xamãs na floresta inalavam rapé. Depois de algum tempo o *tocorime* do Jodso chegou. O xamã, quando está vestido com trajes do ritual, não pode ser tocado nem chamado pelo nome. Ele é o *tocorime* que chega e começa a cantar sua canção. O xamã ao cantar não está evocando espíritos auxiliares ele é o próprio

⁹⁹ “Buscando os *tocorime*” é tradução minha do termo kulina *tocorime tohui*: “*Tohui* designa o substantivo que o antecede (i é., o seu complemento) como objeto de interesse ou de intenção de alguém” (TISS. F.,2004: 84).

tocorime que ensina sua canção as mulheres. Cada *tocorime* ensina um canto (de sua autoria) que fala da humanidade dos animais, das plantas ou da vida do ser *tocorime*.

Quando o xamã apareceu no caminho, as mulheres que estavam cantando colocaram rapé¹⁰⁰ entre os lábios e a gengiva inferior. Elas pediram que eu também usasse rapé. Primeiro o xamã cantou sozinho, depois as mulheres repetiram. O *tocorime* ensinou um canto novo e quando as mulheres aprenderam passaram a cantar junto com o *tocorime*. Quando o *tocorime* chegou, as mulheres deram-se as mãos. Assim permanecemos cantando em semicírculo e dançando em movimentos circulares em oposição ao *tocorime*. Quando as mulheres aprenderam o canto, o *tocorime* fez sinal que ia embora (parou de cantar e deu um sopro forte), então as mulheres o avisaram que havia uma pessoa doente e apontaram para Codsí.

Depois disso cada vez que o *tocorime* vinha, examinava Codsí e sugava o *dori* do local onde ela indicava que estava doendo. Depois de sugar o *dori*, o *tocorime* provocava vômito para expelir o *dori*. Ao final de cada canto o *tocorime* retornava a floresta e as mulheres permaneciam no terreiro cantando com as mãos na cabeça, até o retorno do *tocorime*.

O ritual de cura de Codsí se repetiu por três noites seguidas. Obedecendo sempre a mesma sequência, o término do ritual variava entre meia-noite e três horas da madrugada. Quando as mulheres, por algum motivo, paravam de cantar ou cantavam mais fraco, os xamãs, da floresta, assobiavam para que elas cantassem forte. O ritual encerrava quando as mulheres gritavam que estavam cansadas. Mulheres no ciclo menstrual não podem participar do ritual, pois o *tocorime* percebe o “cheiro” do sangue, reclama e não se aproxima. Há *tocorime* brincalhões que provocam as mulheres, assustando-as ou falando coisas engraçadas. Há outros que agregam ao traje ritual folhas, flores ou galhos; há outros ainda que trazem “presentes” para as mulheres, como flores ou resinas brilhantes. O traje ritual cobre todo o corpo e o rosto do xamã. A única roupa usada pelo xamã no ritual é o *cohuama*. O *tocorime* ensina um novo canto cada vez que vem ao terreiro, pois cada vez que retorna é um *tocorime* diferente. Os cantos do ritual são variados, podem possuir um ritmo mais acelerado (ou animado) ou um ritmo mais lento. A característica do canto está relacionada ao *tocorime*, isto é, ao *tocorime* criador do canto.

¹⁰⁰ “Aos poucos todos vão inalando *ssina* (rapé), pois traz um cheiro bom que faz a ligação com as coisas boas, inclusive os espíritos *tocorimé* que farão as curas” (no corpo do texto, entre aspas, tradução minha) (PY-DANIEL 2008: 96).

Logo que cheguei ao baixo Juruá e aprendi alguns cantos do *tocorime* comecei a entoá-los durante o dia, como cantava os cantos do *Ajie*. As mulheres chamaram minha atenção e disseram que parasse de cantá-los, pois somente são cantados durante o ritual. As mulheres me contaram que alguns cantos do ritual do *tocorime*, depois de certo tempo, podem se transformar em cantos de festa (*Ajie*). Nos rituais do *tocorime* que são realizados para a cura de alguém, a família da pessoa doente ajuda na coleta das palhas de buriti para fazer a roupa do xamã, a quem oferecem tabaco.

Tive oportunidade de participar de outros rituais do *Tocorime* e percebi que o mesmo pode ser realizado com a motivação de cantar e aprender dos *tocorime* cantos novos, ou pelo interesse de algumas mulheres em obter *ahuabono*. O *ahuabono* (espécie de anticoncepcional) é colocado em mulheres que possuem muitos filhos ou em moças. Quando a mulher quer engravidar, o xamã retira o *ahuabono*. Para tal, ela deve dar algo em troca ao xamã *tocorime*. Ouvi relatos de mulheres que receberam *ahuabono* e não conseguiram mais ter filho. A esterilidade das mulheres é explicada a partir da vingança de algum xamã que desejou determinada mulher, mas foi rejeitado por ela. Voltaremos depois a esse tema.

5.2 A iniciação ao xamanismo.

Segundo Soares e Mochiizawa (1997), o xamã *dsoppineje* começa a iniciação introduzindo pequenos pedaços de *noma* (pedra de feitiço) no corpo do aprendiz, com as pontas dos dedos, como que estivesse beliscando. Faz esse procedimento em várias partes do corpo do iniciado. A partir desse momento o aprendiz deve observar algumas dietas, como: comer somente peixe traíra e peixe cará. Deve também dormir sozinho, abster-se de relações sexuais, tomar banho mergulhando mansamente, andar na retaguarda da mulher e evitar se assustar. Caso o aprendiz descumpra a dieta deve comunicar ao xamã, pois o *noma* pode perder seu poder e eficácia ou voltar ao xamã-mestre, que sentirá dores no corpo. Juntamente com a dieta o aprendiz passa a permanecer sozinho na floresta por algumas horas: ao meio dia e ao entardecer. Essas permanências são repetidas durante vários dias. Ao dirigir-se a floresta, o aprendiz leva consigo rapé, e deve deixá-lo em um local para que o *tocorime* venha pegá-lo.

Depois de certo tempo (que pode durar um ano) o aprendiz vai junto com o xamã-mestre para encontrar o *tocorime*. O xamã-mestre orienta-lhe para não sentir medo quando o *tocorime* se aproximar. Avisa também que, quando o *tocorime* se aproximar, o aprendiz deverá estar completamente despido. O *tocorime*-onça deverá aparecer, lambe o corpo todo do aprendiz e assim completar as “pedras”, fazendo-as chegar às pontas dos dedos das mãos e dos pés. Dadas às instruções o xamã-mestre se afasta e fica observando a distância o encontro. Após o encontro com o *tocorime*, o novo xamã-*dsoppineje* faz demonstração ao xamã-mestre: puxando a pele da barriga com as duas mãos, retira do corpo o *dori* (pedra de feitiço) e depois recoloca-o novamente. Ao constatar tal desenvoltura do aprendiz o xamã-mestre reconhece-o como novo xamã.

Essa é a forma como Jore, Riba e Queri explicaram para Soares e Mochiizawa os passos para a formação de iniciação xamânica. Faço agora uma apresentação desses três interlocutores. Primeiro apresento Jore, um xamã reconhecido que nos últimos tempos recorreu ao direito de “não ser” xamã. Jore (como vimos no relato) estava recebendo constantes ameaças devido a acusações de feitiçarias mortais. Em seguida apresento Riba, um não-índio que possui uma esposa kulina e mora na aldeia. Riba, falante da língua kulina, participa do ritual do *Ajie*. Riba disse-me que participou de sessões de iniciação ao xamanismo kulina, porém ele não conseguiu completar a formação. Por fim apresento Queri, um xamã que foi assassinado em 1996 acusado de feitiço mortal.

Em relato de iniciação ao xamanismo kulina, na aldeia Pau-Pixuna, me chamou a atenção o fato de uma mulher, Apajidso, estar sendo iniciada ao xamanismo.

“Hoje na casa do Dami (xamã) foram iniciados: Tone (M), Radso(M), Apeo(M), Aparidso(F) e Camaja(M). Quando cheguei à casa de Dami havia várias pessoas sentadas no meio da casa. No centro havia um tecido branco espalhado e sentados sobre eles estavam Dami e Jodso, os dois xamãs responsáveis pela iniciação. Os xamãs estavam sentados e bastantes silenciosos, não falavam quase nada com ninguém. Percebi que já haviam soprado muito rapé em suas narinas.

Os xamãs sopraram bastante rapé nas narinas dos iniciados. Quando os iniciados estavam bastante alterados (*comene*) pelo efeito do rapé, um a um sentava no tecido em frente aos xamãs. Os xamãs retiravam *dori* de seus corpos e colocavam no tecido branco, de maneira que todos podiam vê-los. Em seguida, cada iniciado, usando suas próprias mãos, tentava introduzir o *dori* no seu corpo. O *dori* era introduzido na região da barriga, porém nem todos os iniciados conseguiam realizar tal tarefa. Depois de várias tentativas frustradas dos iniciados, os xamãs colocavam o *dori* nos corpos dos iniciados. Os xamãs realizavam essa atividade usando as mãos (com pequenos beliscões) ou usando uma pequena zarabatana. As pedras eram introduzidas tanto na região da barriga como nas costas” (20.10.1998).

5.3 O *dori* e os *tocorime*

Conforme informações de Soares e Mochiizawa (1997: 44-45), o *dori* (que os Kulina traduzem para o português como “pedra”) é preparado com resina de árvore petrificada, dentro da qual está o *dori tabarini* (alma, sombra e imagem de feitiço). Há *dori tabarini* de animais, de pessoas falecidas ou de outros seres *tocorime*. Cada *dori tabarini* possui efeitos específicos. Os xamãs conseguem dominar e possuir o *dori tabarini* dos *tocorime* valentes, que amedrontam ou ameaçam os Kulina, usando rapé e cantos. Alguns *tocorime* se tornam *dori tabarini* e podem ser possuídos por vários xamãs, há outros que somente são possuídos por xamãs muito experientes. Alguns *dori tabarini* existentes no baixo Juruá:

- a) *Noma* – é um tipo de feitiço cuja pedra é a maior de todas. Para introduzi-la no corpo é necessário quebra-la em pequenos pedaços. Os efeitos causados por esse *dori* são barriga inchada e a diarreia. As crianças são as mais atingidas por esse feitiço. O *noma* é usado também na iniciação dos xamãs, quando alguém adocece com esses sintomas, os iniciantes são os principais acusados. Para retirar o *noma* o xamã esfrega uma mão na outra até esquentá-las, cheira bastante rapé e em seguida procura com a mão o local exato onde se encontra o *noma*. Ao encontrar o *noma* o xamã faz a sucção com a boca extraíndo a pedra e mostrando às pessoas que presenciam o seu procedimento. O *noma* é guardado no corpo do xamã ou em sua casa¹⁰¹, não tem *tabarini* dentro da pedra.
- b) *Codsahuaro* – esse *tocorime* é associado a uma mulher gorda e branca que vive no centro da mata. *Codsahuaro* possui um *ahuabono* muito eficaz para evitar gravidez, sendo um dos mais solicitados pelas mulheres. Os xamãs preparam o *ahuabono* com os olhos de peixes, caroço do fruto de uma palmeira e pedaços de *noma*. O xamã leva para a floresta miçanga¹⁰² (*ssihuite*) e rapé para trocar com *Codsahuaro* (por *ahuabono*). Ao vol-

¹⁰¹ Para Costa “a maioria dos xamãs é incapaz de manter esses espíritos familiares poderosos em seus corpos, pelo menos não por muito tempo, uma vez que há o risco de perder a volição deles para o Jaguar-*dyohko*, e então eles guardam esses espíritos em uma bolsa, que escondem fora do alcance de crianças curiosas” (2007: 373).

¹⁰² Para Lagrou: “O tratamento dado pelas diferentes sociedades indígenas à miçanga constitui uma manifestação específica da estética da pacificação do inimigo. A grande maioria das populações indígenas usa miçanga e a incorpora nas suas manifestações estéticas e rituais mais significativas” (2009: 56). É interessante observarmos que os Kaxinawa (grupo indígena estudado por Lagrou) são vizinhos históricos dos Kulina e com eles realizaram e realizam uma série de trocas. Para os Kaxinawa, ressalta Lagrou a: “[...] agência da alteridade não é controlada ou domesticada, mas capturada através da sedução estética” (2009: 49). Aqui observamos os Kulina trocando miçanga com essa senhora “branca e gorda” que mora na floresta. As “miçangas pacificadas” são usadas na pacificação de *Codsahuaro*, voltaremos esse tema quando analisamos o uso da miçanga no ritual do *Ajie*.

tar da floresta o xamã introduz o *ahuabono* nas mulheres como que estivesse beliscando na região abaixo das axilas, na dobra entre o braço e antebraço, no ventre e nos quadris. Os efeitos do *ahuabono* da *Codsahuaro* são rápidos, as mulheres engordam, não sentem problemas de fraqueza e o sangramento menstrual normaliza. As mulheres que tem o *ahuabono* no corpo são chamadas *maja*. Quando uma *maja* quer voltar a ter filhos pede ao xamã que retire o *ahuabono* do seu corpo. Existem outros *tocorime* que possuem também *ahuabono*, porém, alguns enganam a mulher. O *ahuabono* do *mano* (macaco cairara) é forte como o da *Codsahuaro*, mas é desconfortável, pois faz a mulher sentir fortes cólicas menstruais, tonturas e frieza nos pés e nas mãos.

- c) *Jamojamo* – é um *tocorime* muito temido pelos Kulina, ele vive no fundo da terra. Quando um xamã morre *Jamajamo* junta todos os feitiços que possuía no corpo e se transforma num animal esquisito que ora parece uma onça¹⁰³, ora um cachorro e ora um gato. O “bicho” passa por uma fase de crescimento e ao torna-se adulto, vem à superfície da terra na floresta. Ele possui um canto: *joooo, joooo, hum, hum, sorari*. Quando esse canto é ouvido por alguém em determinada lugar na floresta, os Kulina sentem muito medo e deixam de pescar ou caçar naquele local. Só um xamã experiente consegue dominar o *Jamojamo*, aquele que vai ao encontro do *Jamojamo* se protege passando rapé no corpo, e colocando rapé entre o lábio inferior e os dentes. Com um punhado de rapé na mão o xamã entra na floresta imitando o canto do *Jamojamo*. Deixando-o em determinado local, quando o *Jamojamo* sente o cheiro do rapé se aproxima e o pega. O xamã então conversa com o *tocorime* e o domina. O *Jamojamo* vai diminuindo até ficar um *dori tabarini* de posse do xamã.
- d) *Massosso* – antes de se tornar um *tocorime*, era uma mulher forte que tinha um filho pequeno que os Kulina mataram. Ela se vingou da morte do filho matando muitos Kulina com fogo, espremendo seu seio e incendiando por onde pingava o leite. *Massosso* foi transformada em um *dori tabarini* por Quira e Tamaco (heróis mitológicos kulina). Muito perigosa, seu feitiço é sentido no corpo como fogo que queima até a morte. Igual ao *Jamojamo*, somente um xamã experiente consegue domina-la. Esses dois *tocorime*

¹⁰³ Costa descreve algo semelhante para os kanamari: “Mas quando o xamã morre, e o corpo/dono torna-se um cadáver, a alma-Jaguar deixa o corpo. Na maioria dos casos, ela se separa do defunto com um estrondo (que os Kanamari chamam de *parihan*), assumindo a forma de jaguar e fugindo para a floresta. No caso de xamãs muito poderosos, completamente imbuídos da substância *dyohko*, o corpo talvez nem venha tornar-se um cadáver” (COSTA 2007: 365).

podem acabar com todos os Kulina: o *Jamojamo* com suas garras e *Massosso* com fogo.

- e) O *mappiri* é diferente dos outros feitiços porque sua ação pode ser aprimorada pelo xamã. O xamã mistura a ponta do rabo da cobra (*macca*) e a raspa de suas presas e leva-os ao fogo misturando com a pedra (*noma*) até ficar preta. Assim o *mappiri* torna-se um feitiço mortal. Os primeiros sintomas do *mappiri* são muita tosse e dor de cabeça, depois a pessoa vai enfraquecendo até a morte. A retirada desse *dori* exige do xamã um esforço grande e um longo tempo de tratamento. Os xamãs afirmam sempre que não possuem o *mappiri*.
- f) O *tocorime Jomohuara* tem como *dori tabarini* o macaco preto (*jomo*). O *Jomohuara* fica em cima de árvores batendo os paus, esse barulho é escutado principalmente pelas mulheres quando estão coletando frutas silvestres na floresta ou quando estão trabalhando no roçado. Quando ouvem o barulho e percebem que é o *Jomohuara*, elas largam tudo e saem em correria para a aldeia, rindo e assustadas.
- g) O *tocorime Dsequere* possui o *dori tabarini* dos Kulina falecidos (*madija dsoqqe, dsoqqe tabari*). Os kulina reiteram a agressividade e o poder de cura desse *tocorime*. No ritual do *tocorime* o *Dsequere* anima e faz brincadeiras correndo atrás das mulheres ao som do rugido do queixada (*jidsama*).
- h) *Quequenade* é *dori tabarini* de um casal Kulina que viveu há muito tempo (*madija maittaccadsamacca tabarini*)¹⁰⁴. É esse *dori tabarini* que no período de iniciação, e no ritual do *tocorime*, ensinam cantos aos xamãs.

Quero atentar para a ambiguidade do controle que os xamãs têm sobre os *dori tabarini*. Há *dori tabarini* que são guardados em bolsa e ficam pendurados nas paredes das casas¹⁰⁵. Esses *dori tabarini* podem ser manejados por pessoas comuns, algumas vezes as pessoas (al-

¹⁰⁴ A tradução do termo *madija maittaccadsamacca tabarini* (*tabarini* de gente antiga) nos dá alguma pista da diferença entre o *tocorime dsequere* (*tocorime* de kulina falecidos) e o *tocorime quequenade*. O *tocorime quequenade* estaria relacionado a um casal kulina do tempo mítico, enquanto o *tocorime dsequere* seria o *tocorime* de pessoas (kulina) que podem ter morrido recentemente. Aqui observamos a presença do *tocorime* das pessoas que morreram recentemente transformadas em queixadas e interagindo com os humanos; seja no ritual, seja agredindo ou curando.

¹⁰⁵ “Xamãs também conservam seus auxiliares em continentes. Alguns os guardam dentro de cestos e os alimentam com tabaco; outros os inserem, na forma de resinas ou pedras, no próprio corpo, passando literalmente a contê-los” (FAUSTO 2008: .334)

guém próximo ao xama) me mostravam o *dori tabarini* de determinado xama, informando inclusive o *tocorime* a quem também pertencia o mesmo. Há os *dori tabarini* que são guardados (ou permeiam) o corpo do xamã. Os *dori tabarini* podem sair involuntariamente do corpo do xamã no momento de dor, com derramamento de sangue, e atingir as pessoas que estiverem por perto; bem como em um momento de raiva (ou junto ao esperma). Os *tocorime* também podem sair, à noite, do corpo do xamã, enquanto ele dorme. O *tocorime* sai e transa com a alguma mulher (sem que esta fique sabendo) no dia seguinte o xamã conta para a mulher, sem pedir nenhum segredo, e com determinado orgulho o feito de seu *tocorime*.

5.4 A iniciação xamânica, o *ahuabono*, o *tocorime* e o *dori*: diálogos comparativos.

A INICIAÇÃO XAMÂNICA. Lorrain ressalta a fase de iniciação xamânica como importante para transformar a percepção (e promover a interação) do futuro xamã com o mundo e com os espíritos, ressaltando também o papel da pedra xamânica *noma* na aprendizagem, bem como a participação do espírito-onça na formação (ensina o xamã a viajar para o submundo). O rapé, em grandes quantidades, leva à transformação do corpo do xamã através de um estado aparente de morte (1994: 41). Para Lorrain as proibições alimentares, que se aplicam aos xamãs aprendizes, estão relacionadas aos alimentos "femininos" como batata doce (plantadas e colhidas exclusivamente por mulheres e crianças), a frutos vermelhos ou molhados e a carne macia oleosa de médios e grandes peixes. Esses alimentos fariam as pedras (*noma*) escaparem do corpo do xamã como uma genitália molhada: essa seria então uma das razões porque as mulheres são anatomicamente impróprias para tornarem-se xamãs (ibid. p.102).

Quero ressaltar que a máxima amazônica, segundo a qual “todos os homens são xamãs”, também se aplica aos Kulina. É questionável a afirmação que algumas etnografias sobre os Kulina fazem, ao considerar o xamanismo como uma atividade exclusivamente masculina (Pollock e Lorrain). Proponho uma pequena adequação: “todos os homens são xamãs, e algumas mulheres também”¹⁰⁶. Observei no baixo Juruá a iniciação de algumas mulheres na me-

¹⁰⁶ Altmann relata que conheceu uma mulher *dsoppineje* na aldeia Medonho (médio Juruá). A mesma foi iniciada ao xamanismo com idade avançada. Contudo, a pesquisadora não acompanhou o processo de iniciação de nenhuma mulher (cf. “*Poho e jidsama*: construções de gênero entre o povo indígena kulina”. Trabalho apresen-

nopausa e também a identificação de algumas moças-mulheres nas artes e princípios do xamanismo: seja por serem excelentes cantoras de *tocorime*, seja porque têm no corpo *ahuabono*.

O tabaco, em forma de rapé, tem uma importância fundamental no ritual do *Tocorime* e no ritual do *Ajie*. Não é cultivado pelos Kulina no baixo Juruá, mas adquirido com os vizinhos não-indígenas ou nas cidades próximas. De acordo com Pollock, a inalação de tabaco produz visões ao xamã e favorece a interação (e a transformação) do mesmo com/em os *tocorime* (POLLOCK 1985: 60, 126). Para Costa, o tabaco é a comida do *dyohko*. Sem o rapé o *dyohko* permanece latente e inativo no corpo do xamã, que fica sem poder (2007: 365). O fumo do cigarro também é usado no tratamento das pessoas acometidas por algum feitiço. As mulheres também usam rapé constantemente entre os lábios durante o ritual do *Tocorime* e durante o ritual do *Ajie*, quando o xamã canta os *Ajie* dos *tocorime*. O efeito do rapé, nas mulheres, é rápido e forte, sendo que elas também participam do processo de transformação.

Os xamãs kulina falaram-me do uso do tabaco (rapé), das miçangas, dos cantos, das pinturas de jenipapo e urucum como forma de estabelecer trocas com os *tocorime*, mas falaram-me também dos roubos, dos enganos e da capacidade de seduzir que os xamãs usam na relação com os *tocorime*, o que caracteriza uma socialidade marcada pelo estado de guerra constante na apropriação de “pessoas” e de conhecimentos dos “Outros”.

O *AHUABONO*. Identificando conexões entre os Kulina e os Kanamari, acolhi como esclarecedoras as descrições e análises de Costa sobre o uso de contraceptivos entre os Kanamari. Os Kanamari chamam de *mahu* um contraceptivo que possui características similares ao contraceptivo kulina. O *mahu* é uma substância *dyohko* existente no corpo do xamã homem que é expelida deste e inserida em uma mulher. Uma vez colocado no útero de uma mulher, ela ficará infértil. Para que a mesma recupere a sua fertilidade é necessário que um xamã extraia o *mahu* de seu corpo: a palavra *mahu* pode expressar ‘infertilidade’. O *mahu* permite as mulheres, que passaram da menarca, ter relações sexuais antes de se fixarem com um parceiro de casamento. Ele também é reconhecido por suas capacidades de engordar as mulheres e as deixarem belas (COSTA 2007: 331-332). Chamou-me atenção a semelhança também no vocabulário: *mahu*, o contraceptivo kanamari (e também a própria infertilidade), possui sonoridade bastante similar ao *maja* kulina (a mulher infértil).

tado na 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho de 2012, em São Paulo, SP, Brasil).

Pollock observou a natureza *dori* do *ahuabono*. Para esse autor o *ahuabono* bloqueia a passagem do sêmen no útero e, simultaneamente, a passagem do sangue menstrual para fora do útero. Porém, o autor aponta para o fato de suas informações estarem limitadas ao ponto de vista masculino, e ressalta a sua incapacidade de questionar as mulheres sobre o *ahuabono* e a cessação da capacidade reprodutiva do mesmo (1985: 94).

A tradução literal de *ahuabono* é fruto de árvore (*ahua* = árvore; *bono* = fruto) Acho muito reduzido traduzir *ahuabono* apenas como contraceptivo, pois vimos que há diferentes tipos e características de *ahuabono*, bem como são diferentes os seres-*tocorime* possuidores do mesmo, o que acentua ainda mais a natureza ambígua dos *ahuabono*. O *ahuabono*, a exemplo de qualquer outro *dori*, possui uma relação constante com o seu dono-*tocorime*. Talvez por isso observei em determinados momentos algumas mulheres sendo identificadas como xamãs, devido ao fato de possuírem *ahuabono* em seus corpos.

Estabelecendo uma comparação com outros grupos arawa, chamou minha atenção à semelhança entre o significado e a sonoridade do termo *ahuabono* kulina e o termo *abono* dos Jarawara. De acordo com Maizza (2012), “para os Jarawara, as plantas têm o seu aspecto físico e visível na terra, enquanto os seus filhos são espíritos (*abono*) que moram no céu” (2012: 53-54). Assim todas as plantas cultivadas pelos Jarawara têm um espírito no céu (chamado de ‘filho’ daquele que a plantou) e um filho da espécie vegetal à qual ela pertence. Maizza assinala a relação entre cada planta cultivada e seu *abono* que cresce junto e vai para o céu, uma relação estreita não apenas com a planta, mas também com a pessoa que a plantou. De forma análoga, os Kulina têm a prática de derrubar todas as árvores frutíferas e abandonar o roçado das pessoas que morrem. Já vimos que o *ahuabono* pode ser traduzido como “fruto de árvore” e que pode designar a relação entre os vários *ahuabono* e os seres-*tocorime* que os possuem. Falta-nos compreender a relação entre *ahuabono* e os seres-*tocorime* vegetais.

O *TOCORIME* E O *DORI*. Lorrain afirma que para os Kulina os seres humanos têm três espíritos: a sombra da pessoa projetada sobre a terra, que vai para o submundo após a morte; a sombra ou reflexo da pessoa sobre a água, que vai para o mundo superior após a morte e é devorada por *maji* (sol); e um espírito que vagueia no mundo após a morte. Todos os três são chamados *tocorime*. Para Lorrain os Kulina traduzem *tocorime* por "alma" ("espírito"), mas na verdade nem "alma", nem "espírito" é uma tradução adequada; pois um *tocorime* é uma entidade concreta e integral. Os Kulina chamam de *tocorime* os espíritos dos animais, bem como

uma série de outros seres sobrenaturais (1994: 38.). Para Lorrain o *dori* é uma substância vegetal com um cheiro que é considerada atrativo, como o cheiro de afrodisíacos vegetais (*ibid.*: 94).

Pollock afirma que a “alma” do morto que é conduzida ao submundo *nami bodi* (patamar subterrâneo) é chamada de *tabari*, e a mesma somente passa a ser chamada *tocorime* depois de consumida pelos queixadas e transformada em queixada (1985: 61). O autor, em uma tentativa de conceituar *dori*, pondera que *dori* é um termo complexo, que pode ser entendido como uma substância que permeia a carne de xamãs, dando-lhes a capacidade para prejudicar e curar os outros (*ibid.* p.123)¹⁰⁷.

Dando uma atenção para a gama de possibilidade de tradução do termo *dori*, utilizarei a definição desenvolvida por Costa ao estudar o *dyohko* dos Kanamari. Entendo que esse último termo é o que mais se aproxima da noção kulina de *dori*:

1. O *dyohko* é uma substância que existe dentro de alguns corpos. Os corpos dos xamãs são repletos de *dyohko*, bem como os corpos de algumas queixadas (os chefes das manadas) e também de algumas árvores, conhecidas como *dyohko-omam*. Qualquer ser vivo pode potencialmente manipular a substância *dyohko*, e ter seus corpos repletos dela. Essa substância existe em um estado viscoso quando é contida pelo corpo, mas parece uma pedra resinosa fora dele.
2. O *dyohko* verdadeiro pode ser usado pelos feiticeiros para fazer dardos xamânicos, também chamados de *dyohko*. A feitiçaria e o xamanismo são na verdade dois lados de uma mesma moeda, e uma questão de perspectiva: o xamã de uma pessoa é o feiticeiro de outra. O *dyohko* verdadeiro é misturado com partes de animais ou outros itens para criar os dardos que serão arremessados contra a vítima.
3. Enquanto alguns seres têm *dyohko* e manipulam-no, outros são espíritos *dyohko* que estão aqui desde os primórdios do mundo. Esses espíritos são potencialidades canibais, provenientes de um tempo quando tudo era espírito e os corpos incipientes. Em sua capacidade de agentes, são conhecidos por sua habilidade de assumir uma gama de formas. Esses *dyohko* podem ser familiarizados por xamãs humanos, que os reduzem a uma pedra resinosa, maior que as pedras que um xamã extrai do seu corpo (COSTA 2007: 361-362)

Para Pollock é o canto das mulheres que domestica o *dori* selvagem do corpo do doente (1985: 129). Silva concorda em parte com essa tese de Pollock: não apenas a letra, mas também a música é parte importante no processo de cura, de domesticação e de construção da pessoa. Silva defende a tese que “dentro de um ciclo de transformações, que operam através da

¹⁰⁷ Altmann (2012) afirma que “no *nami bodi huaji*, ‘interior do solo’, ele (xamã) tem contato com o *adsaba*, ‘espírito auxiliar na pajelança’ e recebe o *icorime*, ‘alma de um animal ou de uma planta’ e retorna para a superfície para o ritual da cura, camuflado pelo *ssajara*, ‘vestimenta ritual feita do broto da folha da jarina (*dsiqqui*)”.

inserção metafórica de substâncias femininas no corpo masculino selvagem, transforma-o em um ser sociável” (SILVA, D. 1997: 102). Questiono essa tese de Silva devido à separação marcada entre homem e mulher, entre selvagem e doméstico, entre dentro e fora, e entre natureza e cultura. Parece-me que os Kulina propõem não o fim da dicotomia entre natureza e cultura, mas algo no sentido característico do pensamento ameríndio, no qual “a cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular” (VIVEIROS DE CASTRO 2002c: 349), onde as categorias natureza e cultura são “configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista” (*ibid.*)¹⁰⁸.

Assinalo também para as relações de continuidade entre várias categorias de humanos e não-humanos. Para além da separação entre o *dori* masculino e selvagem vejo a natureza feminina do *dori tabarini*. Explico-me. Na língua kulina *ni* é o sufixo que marca o feminino¹⁰⁹; assim podemos traduzir a expressão *dori tabarini* como “alma e/ou feitiço dela”. Quando os Kulina se referem às características masculinas desses seres, usam o termo *tabari*. Há outros pontos interessantes que podemos observar através do relato sobre os *tocorime* e seus *dori tabarini*: o *noma* é um feitiço (*dori*) que foi criado desde o fígado de *Massosso* (uma mulher) que Quira (herói mitológico) esmagou com os pés e o transformou em pedra de feitiço¹¹⁰. *Codsahuaro* e *Massosso* são *tocorime* feminino “donas” de *dori tabarini*. *Dseqquere*, *Jamojamo*, *Jomohuara* e *Mappiri* são *tocorime* masculinos, mas que também possuem *dori tabarini*; isto é, o poder-conhecimento que possuem, de agressão e cura, é feminino.

Lorrain relata o mito da origem do *dori* como algo paradoxal por ter uma origem feminina. A resina *modsa* foi transformada na primeira pedra xamânica *dori* na barriga de *ini Jahua* (vovó Patauá), como uma espécie de esperma feminino transformado em uma “criança”. O *dori* é fruto de uma gestação negativa de uma criança um transmissor de morte em vez da vida, mas também um transmissor de vida, dado o ciclo cósmico de reprodução. *Ini Jahua* é uma figura altamente ambígua por estar associada ao mesmo tempo à reprodução e à morte: *dori* é a causa de mortes humanas, mas também tem o poder de atrair os porcos-espíritos dos mortos do submundo para ser consumido pelos humanos. *Ini Jahua* além de criar a primeira

¹⁰⁸ Relacionado ao ritual do *Tocorime* está o papel do xamã como caçador paradigmático e a relação entre a atividade xamânica e a possibilidade de haver caça na floresta (algo que também não é incomum na Amazônia indígena).

¹⁰⁹ E *hui* é o sufixo que marca o masculino.

¹¹⁰ Segundo Lorrain, o fígado é o centro da vida, das emoções e do pensamento kulina (cf. 1994: 96).

pedra xamânica, também treinou Huequeque, seu neto, como o primeiro xamã kulina, transferindo assim o conhecimento xamânico para os homens (1994: 114-115)¹¹¹.

No ritual, seja no ritual do *Rami*, do *Tocorime* ou do *Ajie*, muitas vezes observamos a inversão dos papéis masculinos e femininos de divisão de trabalho. Construí o quadro a seguir, para melhor analisarmos a relação entre homens e mulheres kulina:

DIVISÃO DO TRABALHO		
Atividades	Homem	Mulher
Queima de roçado	+	-
Plantio	+	+
Limpeza do roçado	-	+
Colheita	-	+
Construção de casa	+	-
Caça	+	-
Pesca	+	-
Construção de armas	+	-
Construção de cestos	+	+
Construção de redes	-	+
Fiação de algodão	-	+
Preparo de carnes de caça (tirar o couro ou pelo)	+	-
Comida assado e cozida	-	+
Preparação de bebidas (ritual do <i>Rami</i>)	+	-
Preparação de bebidas (festas: <i>Ajie</i>)	-	+
Carregar lenha para casa	-	+
Carregar lenha para fazer farinha	+	-
Carregar lenha para cozinhar a macaxeira (<i>Ajie</i>)	+	-
Carregar mandioca (do roçado à casa de farinha)	-	+
Carregar água	-	+
Preparação de farinha	+	+
Coleta de frutas	-	+
Coleta de açaí e preparação do vinho	+	-
Confecção de roupa p/ Ritual do <i>Tocorime</i>	+	-
Confecção de adornos p/ as festas	+	+
Preparação tintura p/ pinturas (urucum e jenipapo)	-	+
Limpeza do terreiro da aldeia	-	+

Tabela 01 – Divisão do trabalho.

Para Lorrain a interdição imposta pela divisão do trabalho faz com que as mulheres, mesmo tendo condições de realizar atividades masculinas, se mantenham em uma situação inferior ao homem. A interdição é um mecanismo social que responde ao fato que a maternidade é dada e a paternidade construída. O homem precisa do casamento para ter filho e a mu-

¹¹¹ Lorrain ao citar esse mito estava interessada em respaldar sua analogia entre a gestação feminina e ‘gestação’ xamânica masculina (cf. 1994: 114).

lher não. Se a mulher não dependesse do homem ela não casaria e os homens não teriam filhos (LORRAIN 1994). Interpreto que as dinâmicas de relação entre o feminino e o masculino, para além das interpretações de Lorrain, estão pautadas em um princípio geral que regula as relações entre humanos, e entre humanos e não-humanos, aquilo que Teixeira-Pinto denomina “insuficiência do ator”, isto é, essa espécie de carência forjada criada por uma série de interdições que estabelecem uma não autonomia no sujeito, em que a insuficiência não é inferioridade técnica, mas é “fazer através do Outro”. A captura do exterior é importante para constituir a pessoa. A figura do inimigo é a forma de captar de fora a reprodução do grupo e funciona como um mecanismo de alteridade que cria as parcerias locais e pauta as relações. Para Teixeira-Pinto a insuficiência do grupo local, em relação ao mundo exterior, é dada, enquanto que a insuficiência interna é criada. A insuficiência tanto gera hostilidade e inimizade como gera cordialidade e boas maneiras¹¹².

Para concluir esse capítulo quero retornar ao relato do Jore e do Jodso: a ameaça de morte do xamã. O que vejo como paradoxal, no xamanismo kulina, é o fato de que quanto maior for a fama do xamã (quanto maior poder de cura xamânica, ou maior capacidade de animar o ritual do *Ajie*) maior será a quantidade de ameaças de morte, o que aumenta consideravelmente o risco do mesmo morrer assassinado. Recorrendo a ideia desenvolvida por Viveiros de Castro (2011), trago o papel da mulher kulina como personagem “profeta”, como “inimiga” do chefe (*taminede*) e do guerreiro (xamã). A mulher, através do *huimadori* (*huimadori* os kulina traduzem ao português como fofoca, mas literalmente, significa: *huima*=história e *dori*=feitiço), afirma a “sociedade” contra a chefia e contra o guerreiro (xamã)¹¹³. Quando estes poderes ameaçam escapar do controle do grupo e se afirmam como transcendentais, são as mulheres kulina, com seu profetismo, que anunciam o feitiço e arrastam o grupo para a autodissolução (com a morte ou com acusações de morte do guerreiro-xamã). O guerreiro-xamã kulina é o “ser-para-a morte” de Clastres. Todo xamã kulina sabe que será vítima de assassinato (VIVEIROS DE CASTRO 2011: 330). Vale lembrarmos que a maioria dos chefes kulina são também xamãs ou possuem uma relação estreita com grandes xamãs. Viveiros de Castro aponta a mulher como a personagem que completaria dialeticamente o círculo de Clastres:

¹¹² Referências tomadas a partir de anotações feitas por mim no seminário: “Hostilidades e boas maneiras: esboço de ontologia e ética ameríndia”, professor Mármio Teixeira-Pinto (UFSC), NEAI/PPGAS/UFAM, 15 de maio de 2013.

¹¹³ Presenciei várias vezes nas aldeias Kulina os chefes, logo de manhã, desde suas casas apelando para que as mulheres parassem com o *huimadori*.

“ao negar a autonegatividade (o ser-para-a-morte) do guerreiro e se constituir no gênero que controla a reprodução (a vida) da sociedade primitiva. Contra a repisada tese da ‘dominação das mulheres pelos homens’ nas sociedades indígenas [...], Clastres afirma, de modo um tanto surpreendente, que as mulheres são as senhoras da sociedade primitiva, enquanto os homens são os servidores desta mesma sociedade. Os homens talvez controlem imediatamente as mulheres; mas estas controlam, em última análise, a sociedade que, por sua vez, controla os homens”. (*ibid.*: 346, nota 60).

Silva propõe duas características do *dori*: o *dori* selvagem e o *dori* domesticado. O *dori* selvagem é usado pelo xamã para praticar reciprocidade negativa (guerrear e provocar doença nas pessoas); enquanto que o *dori* domesticado o xamã o contém dentro de si e circula no sangue. O ato de agredir usando o *dori* é solitário (é da natureza) e a cura (transformação) é coletiva (é cultura) (1997: 106). Questiono também essa visão, a partir da ambiguidade do xamã e do *dori*, pois essa visão deixa de fora a agência do *dori*, que embora “estando de posse” do xamã não perde a relação com seu *tocorime*. É a relação do *dori* com o *tocorime* que pode transformar todo o xamã em *tocorime*. E, como vimos, o poder-conhecimento de cada *tocorime*, através de seu *dori tabarini*, não é nem totalmente selvagem e mau, nem totalmente doméstico e bom. O saber-poder dos *tocorime* pode ser de agressão, de cura, de fazer brincar, de ensinar-aprender cantos. Na Amazônia indígena os Kulina não são um caso a parte. Nada acontece por acaso, seja doença ou morte, tudo ocorre com a intenção de um agente¹¹⁴. Assim, em acordo com Sztutman ao estudar os sistemas cosmológicos guianeses, afirmo que é o desequilíbrio que mantêm o sistema cosmológico kulina e fornece a base para a constituição de um espaço político (2005: 175). Os *tocorime* são esses seres dos quais nos fala Sztutman: “Eles estão em toda parte, habitam diferentes patamares do cosmo, embaralham as direções dos eixos cosmológicos (alto-baixo, montante-jusante), unem os céus às florestas, as montanhas aos fundos das águas” (2005: 175). Para Sztutman refletir sobre a agência desses seres é refletir sobre a teoria indígena da ação, extrapolando a clássica divisão entre natureza e cultura, sendo que o caráter ambíguo desses agentes implica uma contiguidade entre o princípio agressor e seu antídoto, entre a beleza e a ferocidade (*ibid.* p. 176).

A relação dos kulina com os *tocorime*, apresentada nesse capítulo, é importante para entendermos como o xamanismo movimentava a socialidade kulina, é o motor da fragmentação e da constituição dos coletivos *madija*, sejam esses humanos ou não-humanos.

¹¹⁴ “A morte, para os Kulina, não importa o seu motivo – doença, acidente ou outro qualquer – sempre é provocada por *dori* e sempre tem um responsável” (ALTMANN 2012).

Capítulo 6

O ritual do *Ajie* e os coletivos *madija*.

*Ajie*¹¹⁵ pode significar canto, música ou festa¹¹⁶. O *Ajie*, foco desta dissertação, é uma grande mobilização coletiva que se estende por toda noite e acontece, necessariamente, com a presença de convidados de outras aldeias.

Para Silva, os Kulina não possuem um termo para designar música. Ele apresenta o termo *tajieri* como o “canto dele” ou apenas canto (chamando atenção para o radical *ajie* se apresentar pré e sufixado). O autor assinala para outras possíveis traduções do termo como “canções lendárias” e “canções de agouro” (ADAMS 1962 *apud* SILVA, D. 1997: 31).

As aldeias kulina do médio Juruá e do alto Purus podem identificar o ritual de *Ajie* como ritual do *Ejete* (LORRAIN 1994: 72). A descrição que Lorrain faz do *Ejete* se aproxima muito do *Ajie* tal como é realizado pelos Kulina no baixo Juruá. Para a autora *Ejete* (ou *ittome* - "brincadeira") é uma noite para cantar, dançar e beber cerveja de mandioca. Tal evento pode acontecer a qualquer momento do ano e se desenvolve com a participação de convidados de outras aldeias que tendem a retribuir o convite (1994: 72). A noite é um tempo privilegiado para o *Ajie*¹¹⁷ e *Ejete* bem como para a realização de rituais xamânicos, por pertencer aos espíritos. Quando acaba o *Ejete* e os participantes chegam a um alto nível de cansaço e embriaguez, a situação pode deteriorar-se e aparecer os ressentimentos pessoais e ameaças de assassinato – ou, de fato, acabar em assassinato (*ibid.*: 78).

¹¹⁵ Grifarei o nome do ritual com letra maiúscula (*Ajie*) e do canto com letra minúscula (*ajie*).

O ritual do *Ajie* é traduzido ao português pelos kulina como festa adquirindo uma significado semelhante as festas *Maryba* dos Waimiri Atroari:

“*Maryba* é um acontecimento que movimenta e agita a vida dos Waimiri Atroari. É uma manifestação cultural que se configura como um meio simbólico de expressão e comunicação cosmológica com o meio ambiente e entre todos os participantes. É um momento ritual, mas também um momento festivo, onde há suspensão do cotidiano para se transportar para um outro tempo e espaço: o tempo e o espaço da festa, da comemoração, da alegria” (REZENDE DO VALE 2002: 79).

¹¹⁶ O verbo dançar kulina é *senede* e o verbo cantar é *jiride*.

¹¹⁷ Lorrain tenta fazer uma distinção entre *Ajie* e *Ejete*, mas acaba não conseguindo, pois ela inicia afirmando que *Ajie* é uma noite de dança e canto, que é por vezes combinado como consumo não-ritualizado da cerveja de mandioca, e conclui dizendo que *Ajie* também pode ser chamado *Ejete* (1994: 72).

Pollock observou no alto Purus o ritual do “*Ejete-Ajie*” como elemento importante na formalização dos casamentos (1985: 46), e constatou a realização do *Ejete* logo após o período de reclusão das meninas-moças: “dança para fazer (ou crescer) uma moça”. O *Ejete*, descrito por Pollock, consiste na população adulta e adolescente da aldeia cantando e dançando, em círculo, uma série de músicas, na área ritual o centro da aldeia. O ritual começa após o anoitecer e pode continuar até o amanhecer. Os cantos entoados compreendem uma série de “metáforas” de animais e plantas, para afirmar que tudo está bem no mundo (*ibid.* p.81).

Os Kulina falando do *Ajie*.

“Las fiestas”¹¹⁸ (*Ejetecca*¹¹⁹ *ima*).

Bueno, cuando llega un día feriado, no necesariamente hacemos fiesta. Hacemos fiestas cuando las mujeres tienen ganas de hacerlas. También cuando el curaca (*taminede*) quiere hacer fiesta él habla con toda la gente, habla con todas las mujeres, y hacen fiesta. Entonces si las mujeres, por ejemplo, quieren comer carne, mandan cazar a los hombres. También pueden mandarles pescar, cosechar frutos del monte o traer leña. También pueden mandarles cosechar productos de la chacra, tales como yuca, plátano, caña de azúcar o papaya. También los hombres pueden mandar a las mujeres, igual como ellas mandan a los hombres. Cuando hay esas fiestas de mandato, siempre hay juegos, toman masato¹²⁰ (*poho ppejene*) o se azotan los unos a los otros¹²¹.”

O *Ajie* de dentro da terra é bonito (relato de Teneja e Jeco)¹²².

“Dentro da terra é bonito. Há *Ajie* (festa), festa e mais festa. Também há comida, bebida de macaxeira, bebida de batata doce, milho, banana e *carahuini*. A alma do peixe *carahuiri* também vai para dentro da terra.

Você morre e vai para dentro da terra, o chefe Maccaradsa vem. Maccaradsa que é o chefe das almas. Dentro da terra ele dá bebida de macaxeira. Os (meus) parentes (*huimecotedeni*) e todos que morrem vão para dentro da terra. Então Maccaradsa fala: ah! Nosso irmão chegou. Ah! Nosso pai chegou. Ah! Nosso cunhado chegou. Ah! Nossa mãe chegou. Ah! Nossa avó chegou. Ah! Nossa irmã chegou. E aí dançam. Dançam muito. O *Ajie* de dentro da terra é bonito. É verdade. Então, é *Ajie*. Muito *Ajie*. Bebem muito a bebida de macaxeira de dentro da terra.

Dentro da terra é bonito, parece Manaus. Há muita alma (*tabarini*), todas as almas. As almas possuem pinturas. Seus lábios estão pretos da pintura de jenipapo. O urucum de dentro da terra é bem vermelho. É bonito.

¹¹⁸ IDIDENICCA IMA, *Relatos de nuestros antepasados Colección Literaria y Cultural CULINA (MADIJA)* Libro N° 2, Instituto Lingüístico de Verano Perú: 1999.

¹¹⁹ *Ejete* é o termo que os Kulina no Peru usam para o ritual do *Ajie*.

¹²⁰ *Masato* é o termo utilizado em espanhol para *poho ppejene*, “caçuma de macaxeira”.

¹²¹ As palavras em língua kulina que se encontram no texto, foram colocadas por mim. As mesmas foram tomadas do texto em kulina que foi publicado juntamente com a tradução em espanhol.

¹²² Soares e Mochizawa (1997: 66-67).

No lago também há *Ajie*. O igarapé pequeno é o caminho das almas (*totabari-deni*). O Solimões e o Juruá são grandes caminhos dos *tocorime*. No lago há casa. Os remansos são os vigias da casa. Aí é *Ajie*, muito *Ajie*. É muito bonita”.

O ritual do *Ajie*, roubos e feitiço: relato de Jodsino, tuxaua da aldeia Mapiranga¹²³.

Olá pessoal (*madijadeni*)! Minha fala vai para vocês, meus parentes (*ohui-mecotedeni*): Teque, Coero e Rariano. É para vocês que a minha fala vai subir (subir o rio Juruá). Deque, você está aí? Você está ouvindo minha fala? Eu tenho mãe e pai. Meu pai está velho e viajou para Manaus, mas ele já voltou. Agora ele está bem e está na casa dele, na aldeia Mapiranga.

Agora eu estou gravando para minha fala subir. Pessoal vocês estão ouvindo minha fala? Meu *huabo*¹²⁴ (cunhado ou primo cruzado) meu *coco* (MB ou sogro) e *huini* (prima cruzada ou possível esposa). Aí tem muitas mulheres, não é? Há alguma que é minha *huini* (prima cruzada – possível esposa)? Meus netos vocês estão me ouvindo? A minha fala vai subir. Em troca deem (gravem) uma fita para eu ouvir a fala de vocês. Cunhado (*huabo*) Rohuidsi, grave uma fita para eu ouvir. Pai (*abidsa*) grave uma fita e der à Amohua. Para que em troca (*manaco*) eu possa ouvir vocês. Deem (gravem) *ajie* para eu ouvir, aqui não tem outros *ajie*. Outros *ajie* devem chegar aqui. *Ajie* de vocês, *ajie* de “cima” (do médio Juruá). Sou eu que estou falando.

Venham e faremos um grande *Ajie* (aqui embaixo) para vocês. Venham! Vocês ainda não viram a nossa terra, aqui no baixo Juruá. Em contrapartida (*manaco*) eu irei para Eirunepé. Eu vou conhecer a aldeia Piau, a aldeia Medonho e a aldeia Cacau. Eu quero conhecer todas as aldeias. Iremos para uma reunião de homens (assembleia de tuxaua). Vocês ainda não vieram aqui porque é longe.

Amohua vai agora. Esperem! Eu chegarei depois. Eu vou tomar caçuma de macaxeira no *Ajie* de vocês. Tomarei também bebida de cana e bebida de banana. Esperem que iremos cantar *ajie* do céu (*memecca ajie*). Dançaremos o *ajie* do céu. É para isso que eu vou subir. Eu vou passear. Sou eu que falo. O filho do Dimondo. O filho da Simae.

Eu nunca vi vocês, mas esperem que irei vê-los. Eu não sabia se vocês estavam bravos (com raiva) por isso eu não subi. Eu vou para a aldeia Piau. Eu não vou remando. Essa fita viajará sábado. Eu pegarei o caminho para ir até vocês. Espero que aí não tenha *dori* e que seus filhos não me roubem. Agora eu sou agente de saúde.

Acabou a minha história. Vocês ouviram minha história pessoal (*madijadeni*), moças e rapazes? Agora meu pai está bem. Meu pai está bem, Rohuidsi. Meu pai está com muita saudade de você. Meu pai te busca sempre, mas ele não pode viajar, vocês moram muito longe. Gravem uma fita e deem para Amohua. Aqui eu falo, falo... O filho do Dimondo. *Asso* (FZ ou futura sogra), *coco* (MB ou sogro), *huabo* (“cunhado” ou primo cruzado), mulheres e talvez meu *idi* (vovô). Fim da minha história, pessoal (*madijadeni*)”.

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ Para os Kulina entre os grupos locais acentua-se a diferença, todos são *huabo* (primo cruzado ou cunhado); na relação com “os Outros” mais distantes (por exemplo: outros grupos indígenas e não-indígenas) a palavra *huabo* é usado como adjetivo que significa “distância”, mas uma distância que pode permitir troca matrimonial (cf. VIVEIROS DE CASTRO 2002a: 132).

Fragmentos dos diários de campo sobre o ritual do *Ajie*, os coletivos *madija* e acusações de feitiçaria¹²⁵.

Aldeia Mapiranga, 10 de novembro de 2000.

Sáram hoje, da aldeia Mapiranga, para o *Ajie* na aldeia Pau-Pixuna: a família do Dsoho, a família do Jodsino e a família do Rohuidsi. Eu não fui para esse *Ajie*, fiquei trabalhando com os professores.

Jodsino (tuxaua e agente de saúde) foi com sua família, bem como foram também as famílias de Rohuidsi e de Dsoho. Ouvi, da parte dos Kulina que ficaram frases, como: “não vou para *Ajie*, para quê? Para aqueles bichos feios colocar feitiço na gente? *Ajie* não presta não. Aquele pessoal não sabe se vestir bem e nem andar direito. E ainda roubam as coisas da gente”.

Eu segui acompanhando todas as notícias sobre o *Ajie* pela radiofonia. A radiofonia foi instalada logo após a implantação do Polo-Base Cumaru (polo de apoio à atenção de saúde aos Kulina, um anexo ao Distrito Sanitário Indígena). A radiofonia representou uma grande novidade nas relações entre os Kulina¹²⁶.

Aldeia Mapiranga, 13 de novembro de 2000.

Os Kulina do Mapiranga ouviram pela fonia: Macoana *dsoqqehui*, Narora *aconi*. Tradução: Macoana (xamã) morreu em troca de Narora. Narora (o falecido) era primo paralelo de Dimodo (pai do tuxaua Jodsino). Os Kulina disseram: “temos motivo para fazer *Ajie*”.

Aldeia Mapiranga, 19 de novembro de 2000.

Ontem a família do Dsoho chegou do *Ajie* na aldeia Pau-Pixuna. Eles chegaram comentando que Sidae estava no Polo-Base doente do olho (olhos inchados); eles afirmaram que Sidae está com feitiço que pegou no *Ajie*.

Hoje à noite, Jodsino (tuxaua da aldeia Mapiranga, que também está no Polo-Base) falou pela radiofonia para os Kulina pararem com as fofocas de feitiço (*huimadori*) no olho da Sidae.

6.1 Etnografia do ritual do *Ajie*

Vejamos agora alguns apontamentos de campo de um *Ajie* que presenciei na aldeia Pau-Pixuna em 24 de março 1999:

Há dois dias Jodso proclamou a realização do *Ajie* e enviou três rapazes para convidar o pessoal das outras aldeias. Hoje cedo, quando Jodso (tuxaua e xamã) tocou o *jojori* (instru-

¹²⁵ Dos meus cadernos de campo. Aldeia Mapiranga, novembro 2000.

¹²⁶ Todo fim de tarde eles se dirigem até a casa onde está instalada a radiofonia e falam uns com os outros. Através da radiofonia eles conversam, não apenas com Kulina das aldeias da TI Kumaru, mas também com Kulina das aldeias do Médio Juruá e da aldeia Batedor (no rio Jutá). A radiofonia foi instalada na aldeia Mapiranga dia 18 de outubro de 2000.

mento de sopro feito de cerâmica e taboca), ele anunciou que havia chegado o dia do *Ajie*. Jodso era o dono do *Ajie*, por isso, dirigi-me a sua casa; lá chegando encontrei um grupo de mulheres. Na casa de Jodso comemos peixe com farinha. Logo depois, com Huasida, esposa de Jodso, pintamos nosso rosto, com tinta de urucum que ela havia preparado no dia anterior (cada mulher pintava o rosto da outra). Em seguida, pegamos terçados e paneiros e nos dirigimos ao roçado de Huasida que ia à frente do caminho e todas as mulheres a seguiam. Ela iniciou os *ajie* fazendo a primeira voz do canto ou iniciando novos cantos e todas as mulheres cantavam com ela. Cantamos no caminho do roçado, durante a coleta de macaxeira e no caminho de volta à aldeia.

Quando nos dirigimos ao roçado, os homens ficaram com Jodso no terreiro, combinando quem iria pegar lenha, tirar açai, pescar e carregar água. Antes de sairmos para o roçado, as mulheres alertaram para que eu guardasse minhas coisas, pois o pessoal das outras aldeias chegaria e poderia roubar: “os *biro* também roubam e colocam a culpa na gente”¹²⁷. Falaram também que o pessoal da aldeia Morada Nova é misturado com Deni e gostam de fazer *huimadori* (fofoca ou “história de feitiço”).

Ao retornarmos do roçado as mulheres que não tinham ido haviam varrido o terreiro e reservado um local com cobertura improvisada de lona para colocarmos as macaxeiras e efetuarmos os procedimentos de preparação do *poho ppejene* (caçuma). Observei como os homens também estavam pintados e traziam grandes quantidades de lenha. Sentei-me com as mulheres e começamos a descascar macaxeira. Iniciaram os trabalhos, Huasiada e suas filhas: Quero, Joria e Amaina. As crianças também participavam das atividades. Dodo, Erebe e Rahia, mulheres mais idosas, ajudavam a descascar macaxeira e a cantar. Participaram da preparação da bebida outras mulheres que se revezavam entre os trabalhos de casa e os trabalhos do terreiro.

Por volta das dez horas da manhã chegou o pessoal da aldeia Cumaru. Vieram rápido porque vieram na canoa com o motor rabeta do Dsomami, tuxaua da aldeia Cumaru. Chegaram cantando. Vieram cinco famílias “de reboque” com o Dsomami. Outras famílias chegaram depois (remando é necessário quase um dia para o deslocamento de uma aldeia a outra).

Íamos colocando nos cestos as macaxeiras descascadas e outras mulheres (e rapazes) iam lavando as macaxeiras, colocando-as em panelas com água e levando ao fogo ali mesmo no terreiro. Os homens construíram um fogão artesanal, acenderam o fogo sobre o qual as pa-

¹²⁷ Aqui em respeito aos Kulina (e as dinâmicas do *huimadori*) optei por não identificar os autores das frases.

nelas eram suspensas com paus ou apoiadas em grandes toras. De vez em quando, Jodso soprava o *jojori* e Huasida puxava novo canto. Jore (ex-xamã)¹²⁸ também passou parte do dia no terreiro e nos ajudava a cantar.

Joria e Amaina tiraram as primeiras panelas do fogo com a macaxeira cozida. Depois que a macaxeira esfriou, elas escorreram a água e começaram a socar a macaxeira com dois pilões. Apeo (rapaz) era o responsável por carregar água do igarapé até o terreiro. Durante a preparação da caiçuma observei um grande consumo de água para lavar e cozinhar a macaxeira e como ingrediente da caiçuma. Mono, Jore, Quidsipa e Camaja (outro tuxaua) lavaram uma canoa e a trouxeram até o terreiro para colocar a caiçuma dentro. Apeo fincou umas forquilhas no terreiro onde os homens colocaram a canoa.

Quando terminamos de descascar as macaxeiras, algumas mulheres foram embora e chegaram outras, tais como Ocasera que ajudou a socar macaxeira e a peneirar a caiçuma. A macaxeira era socada, peneirada e acrescentava-se água a partir das orientações constantes de Huasida. A “mistura” para a caiçuma (que ajuda na fermentação da bebida) ficou a cargo de Dodo (uma senhora idosa). A “mistura” foi feita na casa de Dodo, a partir dos seguintes ingredientes: batata doce, cana-de-açúcar e macaxeira assada macerada na boca.

Quando estávamos no terreiro, Sseno, esposa do tuxaua Camaja, trouxe *mappanoja* (fruta do mato) para as mulheres que estavam preparando a caiçuma. No fim da tarde, ouvi comentários sobre a chegada de mais convidados no porto. Jodso tocou o *jojori* e o clima era de muita animação. Depois que despejamos toda a caiçuma na canoa, chegou Dodo, com a mistura para fermentação. Despejou-a na canoa e mexeu, utilizando uma grande colher de madeira. Esse procedimento encerrou a preparação da caiçuma. Agora era esperar a fermentação. Cobrimos a canoa com palhas de banana e recolhemos os materiais do terreiro.

Huasida chamou de novo as mulheres para trazerem as vassouras e varremos o terreiro. Quando estávamos varrendo o terreiro, chegaram os homens com os peixes. O tuxaua Jodso foi chamado até o seu porto para dividir o peixe com o pessoal da aldeia e com os convidados. Algumas mulheres continuaram varrendo o terreiro e outras foram limpar e preparar os peixes que haviam ganhado. Os convidados, das outras aldeias, iam chegando e se acomodando nas

¹²⁸ Jore (que o leitor já conhece a partir do relato no capítulo do ritual do *tocorime*) “era” um dos melhores xamãs da aldeia Pau-Pixuna; ele efetuou várias curas, sendo um grande conhecedor do xamanismo Kulina; e um animador muito solicitado do ritual do *Ajie*. Contudo, com o aumento de fofocas (*huimadori*) que o identificavam o mesmo como o causador de feitiços, Jore passou a não fazer curas, a não participar do ritual do *Tocorime* e a falar que não era mais xamã.

casas. Observei que em todas as casas da aldeia Pau-Pixuna havia hóspedes. As casas kulina são de paxiúba e cobertura de palha, possuem piso elevado de paxiúba e muitas delas possuem dois aposentos: o dormitório da família que possui paredes de paxiúba; e a sala ou a parte externa da casa, que não possui paredes (é nessa parte da casa que as famílias recebem visitas, confeccionam artefatos e fazem as refeições). Jodsino ficou hospedado na casa do Camaja. Da aldeia Mapiranga vieram também às famílias do Misso, do Joppino e do Dsoho. Estavam presentes todas as famílias da aldeia Campina e todas as famílias da aldeia Morada Nova. Da aldeia Cumaru faltavam apenas as famílias do Jinaso, do Samoja, do Anidso e da Huadsoco.

Depois que as mulheres terminaram de fazer a caiçuma e de preparar o peixe, todas as famílias tomaram banho e, em seguida, jantaram. Observei que em todos os fogões das casas Kulina havia uma panela cozinhando peixe. Depois pude ver, em todas as casas, as pessoas sentadas no chão da sala, em círculo, comendo junto com seus convidados.

Logo após o jantar, encontrei com as mulheres no terreiro. Huasida convocou as mulheres para ir à mata que ficava atrás das casas. Lá nos pintamos com urucum e com jenipapo. Observei como todas, mulheres e moças, estavam vestidas com suas melhores roupas. Para nos pintar usamos tinta de jenipapo feita por Mariha. Depois quebramos galhos de árvores. Jotia fez para mim uma saia de palha de banana desfiada; outras meninas, moças e mulheres também confeccionaram saias para usarem. Jotia amarrou uma tira de palha de buriti (*dsahua-na*) na minha cabeça (e depois na dela). Outras mulheres e moças simultaneamente colocaram esse adorno.

Chegaram depois alguns homens e se juntaram a nós. Jodso trouxe o *jojori* e Jore o *totori* (flauta). Em fila, com uma mão segurando no ombro da companheira da frente, com galhos de árvores, escondendo o rosto, entramos no terreiro ao som do *jojori* e do *totori* (flauta) e quase correndo. Havia muita gente no terreiro observando nossa “brincadeira”¹²⁹. Depois de fazermos bastante barulho, fomos deixando os galhos. Ficamos cantando e dançando, de mãos dadas, em semicírculo. Em seguida fechamos o círculo. Estava anoitecendo.

No início da festa dançavam somente as mulheres e as crianças. Joria trazia sua filha pequena em uma faixa amarrada ao corpo, e dançava. Mono e Jore (dois homens) entraram no círculo da dança e logo o *Ajie* estava bastante animado. O círculo formado por homens e mulheres é organizado de modo que as mulheres ficam de um lado e os homens do outro. Os pés

¹²⁹ No item “As ‘brincadeiras’ entre sexos”, ainda nesse capítulo, analiso melhor essa categoria “brincadeira” para os kulina.

de todos bem ritmados e os homens batendo firmes os pés no chão. Durante a festa as mulheres comentaram sobre o casamento de Denidsa com Miqueo (viúvo) e o fato de Denidsa estar “de namoro” com Jinico. Quando questionei aos Kulina sobre o fato de Miqueo ser mais velho que Denidsa e dele ser de outro *madija*; eles me responderam que o casamento daria certo, pois Miqueo daria Raidisa (sua filha que ainda não “era formada”¹³⁰) para Dsoho (pai de Denidsa) casar. E Mariha (esposa idosa de Dsoho)? Perguntei. A esta pergunta eles responderam: *Madijadenicca huima* (histórias ou coisas de Kulina).

Tarde da noite o *Ajie* seguia animado, sendo que muitas crianças já haviam ido dormir. Huasida se colocou dentro do círculo e ofereceu caçuma, na cuia, para todas as pessoas. Primeiro ela ofereceu para quem estava no círculo da dança, depois para todos que estavam no terreiro. Logo depois, Jore deixou de animar os cantos e Docore (xamã) assumiu. Ele cantava cantos do *tocorime* que já havia virado *ajie* e outros cantos novos que havia aprendido dos seus *tocorime*. Quando Docore começou a cantar, os Kulina começaram a usar rapé nos lábios inferiores. Perguntei por que, e eles me disseram que era para se proteger dos *tocorime*. Logo comecei a sentir os efeitos inebriantes do rapé. O rapé fez com que eu salivasse bastante e comecei a cuspir. Observei como as mulheres cuspiam bastante em direção ao centro do círculo da dança. Durante toda a festa, havia por parte de todos cuidado em não deixar o círculo do *Ajie* aberto. Esse cuidado se tornou mais intenso quando Docore estava cantando.

Observei como ao redor do círculo da festa havia sempre pessoas sentadas ou deitadas em esteiras no chão do terreiro. As pessoas pararam um pouco para descansar. Quando me sentei para descansar um pouco, ouvi comentários que viram três moças na mata “namorando” com dois rapazes.

Quando o galo cantou pela primeira vez, os Kulina gritaram muito. O sono e o frio haviam chegado e o círculo de pessoas cantando e dançado havia diminuído. Observei como várias pessoas foram se afastando do terreiro e indo para casa. Jotia reapareceu na madrugada e animou o *Ajie* com cantos e brincadeiras. Jotia é uma moça que tem grande liderança entre mulheres e moças. Ela anima os *Ajie* e é filha de um grande tuxaua (*taminede*) e xamã (*dsop-pineje*) que morreu. Quando Jotia canta, os Kulina falam (relembra) de Dorome, de sua capacidade de liderança e de cura.

¹³⁰ Terrno através do qual os Kulina se referem em português para as meninas que passaram pelo período da menarca.

As pessoas que param para descansar, não podem demorar muito tempo sentadas, pois o pessoal que está dançando (principalmente os donos da festa) começa a gritar, a chamá-las e a puxá-las de volta para o círculo da festa. As pessoas que vão embora saem escondido, quando os donos da festa percebem, começam a caçar da pessoa chamando de galinha-*madija* (*taocara-madija*). Nesse *Ajie* permaneceram acordados a noite toda Jodso (dono da festa), Huasida (dona da festa), Amaina (filha dos donos da festa), Docore (xamã), Pepita (esposa do xamã Docore), Jotia (F), Dsojode (M), Sico (M), Huasida (filha do Rohuidsi), Ccohue (F), Huapai (F), Huamo (F), Rari (F), Dodo (F), Dami (xamã), Soroma (esposa do xamã Dami), Apeo (M), Amohua (F) e Huajano (F). Éramos seis homens e treze mulheres. Muitos Kulina foram dormir e voltaram às quatro horas da manhã. Jodso, Docore e Dami (xamãs) se revezaram durante toda a noite, na animação do *Ajie*.

Entre quatro e seis horas da manhã caiu uma neblina forte e os Kulina fizeram uma fogueira. A maioria das pessoas estava rouca da poeira do terreiro. Quando clareou um pouco mais, Jodso pintou com urucum todo o grupo que havia permanecido acordado a noite toda. Os que foram dormir começaram a acordar, e se dirigir ao terreiro (com suas crianças) e muitos entraram no círculo da dança novamente. Por volta das sete horas, Jodso parou de animar os cantos, e o círculo de dança-cantos se desfez.

Ficamos todos ali no terreiro, conversando, sentados em uns bancos improvisados de madeira. Ocasera deu a Jodso um cacho de bananas maduras para a brincadeira do *ssiri* (tartaruga) entre homens e mulheres. Primeiro foram os homens que deveriam tomar uma banana que estava na mão de uma mulher. Eram três mulheres com banana na mão que jogavam entre elas. Havia dezoito mulheres na brincadeira para uma quantidade mais ou menos igual de homens. Quando uma jogava a banana para outra os homens, tinha que pular e tentar pegar a banana. Era muita correria e animação. Depois era a vez dos homens jogarem as bananas.

Depois da brincadeira do *ssiri*, com as bananas, Jodso chamou todos para uma reunião no terreiro. Algumas mulheres chegaram ao terreiro com suas panelas para pegar as sobras da caiçuma que estava na canoa; a caiçuma estava fria e fermentada. Na reunião no terreiro, eles falaram sobre a demarcação da Terra, arrendamento do lago Ualá e também sobre as escolas nas aldeias. Quando iria começar o *huimadori* (fococas de feitiço) Miqueo disse que queria falar e fez a proposta dele a Dsoho. Nesta proposta Miqueo casaria com Denidsa e em troca Miqueo daria Raidisa para casamento com Dsoho (pai de Denidsa). Denidsa se posicionou con-

trária a esse casamento e saiu do terreiro resmungando. Ouvi a mesma dizendo que não casaria com aquele “bicho feio”.

Quando terminou a reunião, os convidados começaram a arrumar suas coisas para irem embora. A família de Denidsa deveria voltar para a aldeia Mapiranga. Denidsa acabou não ficando com Miqueo, pois Raidisa havia fugido para a floresta: “ninguém sabia dela”. Os Kulina do Mapiranga saíram falando que pegaram *dori* no *Ajie* e o clima ficou tenso.

Fui tomar banho e ainda era cedo. Outras pessoas, que haviam participado do *Ajie*, também foram tomar banho. Logo em seguida, Mono e Sodoia me convidaram para comer em sua casa. Comemos e depois fui dormir. Outras pessoas que participaram da festa também foram dormir. Acordei duas horas da tarde e fui à casa de Dsohao. Miqueo estava zangado com a fuga de Raidisa.

Anoiteceu e Raidisa não voltou para casa. Conversei com outras meninas-moças sobre Raidisa e elas me contaram onde estava. Contaram também que levaram (escondido) comida e rede para ela dormir¹³¹.

O *Ajie* é realizado especialmente no verão, quando a macaxeira está madura e há fartura de peixe. Porém pode ser realizado também no inverno onde as bebidas do ritual é o sumo de açaí ou caçuma de pupunha.

Nem sempre a comida do ritual do *Ajie* é distribuída no porto do chefe e cozida nas casas. Particpei de um *Ajie*, na aldeia Pau-Pixuna onde a comida foi preparada e servida no terreiro. A carne era de porco caseiro criado pelo chefe Jodso.

A maioria dos *Ajie* que particpei foi realizado na aldeia Pau-Pixuna. A aldeia Cumaru também realizou alguns *Ajie*, mas diferentemente da aldeia Pau-Pixuna. A maioria dos *Ajie* da aldeia Cumaru não eram realizados pelo chefe, mas por alguma outra liderança.

¹³¹ Raidisa não casou com Dsohao e voltou para sua casa, na aldeia Pau-Pixuna, quando os convidados já haviam partido. Denidsa também não casou com Miqueo e foi embora com sua família para a aldeia Mapiranga.

6.2. Os *ajie* (cantos) e o *tajiede* (o cantador).

Já vimos, no capítulo anterior que os cantos do ritual do *tocorime* não podem ser cantados no cotidiano, e quando xamã começa a cantá-los no ritual do *Ajie* as pessoas usam rapé. Os cantos do ritual do *Ajie*, ao contrário, são cantados no cotidiano das aldeias por mulheres lavando roupas ou embalando crianças... Os Kulina falaram-me que cantos do ritual *Tocorime* se transformam em cantos do ritual do *Ajie*.

Silva (1997) ao estudar a música kulina sugeriu que as mulheres possuem um estilo linguístico diferente do estilo masculino com oclusão de vogais e condensação de palavras inteiras o que torna difícil a tradução. Assinalando inclusive a possibilidade de existência de um universo linguístico feminino particular. A técnica particular no canto feminino de pronunciar no final da frase a última sílaba inspirando ar, o que dá a impressão de que as mulheres cantam ciclicamente. Contudo, uma das principais características do canto feminino é cantar forte, alto e muito. De acordo com Silva (1997:38), cantar é um ato que envolve toda a pessoa, suas potencialidades e significação no social. Sobre os cantos *ajie* concluiu ainda o autor:

“Os cantos são basicamente estróficos, mais ou menos fixos, variando a depender dos versos subsequentes e precedentes, com os versos colocados segundo uma lógica improvisativa que é reconhecida por todos, definindo, para cada canção, aquilo que Menezes Bastos (1996) atribui ao conjunto das canções Kamayurá, ou seja, uma estrutura sequencial¹³², de *suíte* (Menezes Bastos, 1996), a forma básica do *ajie* e do *mariri*” (SILVA, D., 1997: 37).

Lorrain ressalta também o canto poderoso, forte e modular das mulheres dominando fortemente a voz dos homens. As mulheres sabem como cantar por causa de sua interação privilegiada com os *tocorime* masculinos que inserem pedras xamânicas em seus corpos (durante o ritual do *tocorime*) para dar esse efeito (cf. 1994: 77, 79).

Os xamãs kulina tem muito orgulho da beleza de seus cantos, seja dos cantos do *Tocorime*, do *Rami* ou do *Ajie*. Contudo, os cantos não são de sua autoria. A autoria é sempre dos *tocorime*. É possível identificar o *tocorime* criador de cada canto. O xamã (*dsoppineje* ou *marinahua*) kulina é aquele, que como bem percebeu Lagrou (2009: 22): “O artista é antes aquele

¹³² Grifo no original.

que capta e transmite ao modo de um rádio transistor do que um criador. Preza-se mais sua capacidade de diálogo, percepção e interação com seres não-humanos”.

O xamã kulina é o artista, o tradutor do mundo dos seres invisíveis. Através do canto kulina os seres invisíveis ganham existência material, por isso o *Ajie*, o *Tocorime* e o *Rami* são perigosos. Através dos cantos kulina, a “forma” age sobre o mundo, do seu jeito e surtindo efeito, fabricando corpos e o mundo no qual as pessoas vivem (*ibid.* p. 31).

Quando o xamã começa a cantar os cantos de seus *tocorime*, os cantos trazem os *tocorime* para festa, ou melhor, os cantos são a fala do *tocorime* na festa¹³³. Como já vimos anteriormente, não podemos dizer quem possui quem, se o *tocorime* ao xamã ou o xamã ao *tocorime*. O certo é que dentro dessa relação o *tocorime* pode agir sem o consentimento do xamã e colocar *dori* nas pessoas, ou o *dori* pode ser colocado de modo proposital pelo xamã. Mas não é apenas esse fato que faz do *Ajie* um ritual cheio de alegrias, fartura, alianças, trocas, roubos, intrigas e fofocas. Parece-me que o canto e o rapé transformam não apenas o xamã, mas os corpos das pessoas que estão participando do ritual. É o *Ajie* esse ambiente vasto onde se encontram seres diversos e indomáveis (a relação faz com que constantemente a perspectiva de predador e presa se altere). Um bom *Ajie* é aquele onde os cantos são animados por vários xamãs; o *jojori* e a flauta tocam; e a pintura, as miçangas e outros adornos são usados, mas esse também é um *Ajie* perigoso.

O *Ajie* é perigoso porque deles participam diversos humanos e não-humanos. Do momento que começam a chegar os primeiros convidados uma mistura de alegria e receio se apodera da aldeia anfitriã. O *Ajie* faz o ato de cantar um ato transformacional. As pessoas que estão no círculo da festa ou que estão no terreiro cantando e preparando caiçuma são chamadas pelos animais-*tocorime* aos quais o canto se refere.

Devido ao limite dessa dissertação e também devido ao fato da mesma não estar focada em um estudo da música kulina, selecionei apenas alguns cantos. Através da letra podemos fazer considerações a respeito da relação de transformação que os cantos operam no momento do ritual. Os cantos são expressão das relações de alteridade entre os coletivos *madija*: como essas diferenças são compreendidas, construídas e atualizadas. Olhando rapidamente os cantos a seguir, podemos observar a presença da onça como ser sobrenatural e/ou como “nome” de um coletivo kulina; observamos o tucano (nome de um coletivo *madija*) com fome sendo ali-

¹³³ Assim, os cantos não são metáforas de animais e plantas, como afirma Pollock, mas é a fala desses seres sobre o mundo (POLLOCK 1985: 81).

mentado no ritual; e como observamos a garça (nome de um coletivo *madija*) “escrevendo no céu” à noite, como um *tabarini* feminino. Ao longo desse capítulo, retomaremos essa questão.

1	<i>Dsome tabarini ccajirini qqueonade</i> (bis) <i>Jare dsome ttaidsanaja</i> (bis)	Eu vi o <i>tabarini</i> da noite Vamos pisar a noite.
2	<i>Hi dsomaji, hi dsomaji</i> (bis) <i>Ahua qquedadsapa dsomaji</i> (bis)	<i>Hi</i> (barulho de onça) onça! <i>Hi</i> onça! Eu vou dar uma paulada na onça.
3	<i>Ikca biro pemehue, pemehue</i> (bis) <i>Tipemi jaroque, tipemi jaroque</i> (bis)	Nosso tucano está com fome, com fome. Tu tens fome, tu tens fome. ¹³⁴
4	<i>Ssissi ssissi barai ccanana</i> (bis) <i>Rede rede barai ccanana</i> (bis).	Vulva, vulva, vou apalpar. Testículos, testículos, vou apalpar.

O canto 4 foi registrado primeiro por Soares e Mochiizawa (1997). De acordo com os autores, é cantado na madrugada quando o cansaço e o frio tomam conta dos participantes do *Ajie* (fato também constatado por mim). Este é um dos cantos que compõem um repertório de desafios entre homens e mulheres, envolvendo gestos e provocações sexuais. A primeira estrofe é cantada pelos homens, que ao cantá-la se dirigem as mulheres com as mãos estendidas. A segunda estrofe é cantada pelas mulheres que procedem da mesma forma. Esse canto exige uma performance diferente dos outros. É um dos poucos momentos do *Ajie* no qual é permitido abrir o círculo. Assim mulheres e homens cantam formando duas linhas separadas, voltadas uma para a outra.

5	<i>Jere jere onani bicaoneraha</i> (bis) <i>Huaribo todedini huaribo todedini</i> (bis)	Cantam, cantam, mas não está bonito. Meu ouvido não escuta. Meu ouvido não escuta
6	<i>Idi ponima tia odsosse</i> ¹³⁵ <i>jerani</i> (bis) <i>mamore tohui tia odsosse jaro</i> (bis) <i>Ini ponima tia odsosse jerani</i> (bis) <i>Poho tohui tia odsosse jaro</i> (bis) <i>Idi ponima tia odsosse jerani</i> (bis) <i>Maraca tohui tia odsosse jaro</i> (bis)	Vovô à toa você não obedeceu à ordem Vá pegar matrinxã no (para o) ritual. Vovô à toa você não obedeceu à ordem. Vá ao roçado pegar macaxeira no (para o) ritual. Vovô você não obedeceu à ordem Vá pegar açaí no (para o) o ritual.

¹³⁴ Ao cantar esse canto, a dona da festa coloca-se no centro do círculo da dança e oferece bebida, na cuia, aos convidados.

¹³⁵ De acordo com Lorrain (1994) o *odsosse* é uma maneira agradável e eficaz de produzir alimentos em abundância e pode ocorrer a qualquer momento quando as mulheres estão insatisfeitas com a caça ou a pesca dos homens. Porém, o *odsosse* está relacionado também a grandes festas como *Ajie* (ou *Ejete*) e *Coidsa*. Em sua grande maioria os cantos do *odsosse* são uma ordem e uma forma de provocação sexual das mulheres para com os homens (pode ocorrer *odsosse* revertido; isto é, *odsosse* onde são os homens que ordenam que as mulheres providenciem alimentação).

7	<i>Anopi anopi meme dodsode</i> (bis) <i>Meme dodsode, meme dodsode</i> (bis)	A garça, a garça, escreve no céu. No céu ela escreve, no céu ela escreve
8	<i>Ikca cohuama cabere macca nahue</i> (bis) <i>Jahi, je, je, jahi. Jahi, je, je jahi. Jahi, je, je, jahi,</i> <i>je, je</i> (bis)	Nossa roupa ¹³⁶ anda de braços dados com a cobra. Caminho, sim, sim, caminho. Caminho, sim, sim, caminho, sim, sim.

No que diz respeito à poética dos cantos xamânicos – presentes nos rituais do *Ajie*, do *Rami* e do *Tocorime* – vale destacar às contribuições de Overing (2006). Para a autora os gêneros narrativos, usados pelos cantadores xamânicos, podem revelar as múltiplas formas pelas quais tanto a vida sensorial, como o uso corporal, estão emaranhados com os modos de conhecimento. As semelhanças entre os Piaroa e os Kulina chamam atenção e merecem destaque. Por exemplo, a concepção do corpo (“das habilidades e faculdades pessoais”) em constante transformação (OVERING 2006: 21); o uso dos alucinógenos; o espírito do xamã cantador que ao morrer se transforma em um jaguar, predador; o uso deliberado que os cantadores fazem da ironia, da paródia e do absurdo nos rituais e nas brincadeiras verbais cotidianas; o sangue animal e humano como veículo por onde circulam os pensamentos, os conhecimentos e as doenças (*ibid.*: 40); o mau cheiro como presságio da morte; e, por fim, o ritual como um processo que livra as pessoas da ameaça do conhecimento não domesticado¹³⁷.

6.3. A pintura corporal no *Ajie* (o avô e a avó onça) e o uso da miçanga.

Certa vez quando as mulheres estavam me pintando com tinta de jenipapo para o ritual do *Ajie* eu pergunte: “Ah! Por que vocês não fazem outros desenhos?” Eu pensando nas pinturas corporais de outros grupos indígenas, que eu achava linda. E também já um pouco cansada daquela pintura facial que era sempre composta de vários pontos pretos pequenos no rosto (feitos com talo de cipó títica). As mulheres responderam prontamente: “Oh! Amohua! Essa é a pintura mais linda, é pintura de onça!” Não fiquei muito satisfeita, na época, e tentei buscar motivos para aquela recorrente pintura de onça.

¹³⁶ A roupa usada no ritual.

¹³⁷ A aproximação com o caso piaroa não tem por finalidade endossar a análise de Overing, nem tampouco entrar nos méritos do longo debate instituído na região das Guianas e alhures sobre as formas e conteúdo da ação xamânica. Meus propósitos é seguir reunindo elementos para pensarmos os coletivos *madija* dos Kulina.

Depois de certo tempo lembrei dos mitos contados pelos Kulina que falam do avô e avó onça,¹³⁸ que sequestraram, criaram e ensinaram a arte xamânica aos heróis míticos Tamaco e Quira. Tamaco e Quira foram sequestrados pelo avô e avó onça ainda criança. Quando cresceram (e estavam gordos), perceberam que a avó e a avô onça queriam devorá-los, mas os meninos, astuciosos, conseguiram escapar¹³⁹.

Lorrain (1994) analisa o uso da pintura facial e o urucum como meio de sedução: como onça e caçadores, mulheres e homens usam principalmente a tinta de urucum para pinturas faciais, com alguns toques de tinta de jenipapo, para tornarem-se atraentes. Os homens pintam seus rostos com urucum para caçar na floresta e atrair caça, “parecendo onças”. No submundo há um jaguar sobrenatural, Arayori, que é pintado com urucum e jenipapo. Entre os Kulina o poder de atração de urucum é dito ser visual, mas também pode estar relacionado com o cheiro: é com o cheiro de *dori* pintado com urucum que o xamã atrai queixadas do submundo (LORRAIN 1994: 68, 93).

Pollock relaciona a onça como o selvagem por excelência, o carnívoro que come os xamãs e as almas que não têm bom destino; o ser solitário e a-social; o grande *tocorime* (1985: 61, 106). O autor ressaltou mais as qualidades agressivas do jaguar do que as suas qualidades curativas e agregadoras. Por exemplo, é o jaguar que lambe o xamã iniciado e “completa suas pedras”, uma espécie de mestre dos mestres na formação xamânica. É a saliva, elemento importante na composição da caiçuma do *Ajie*, que aparece e completa as pedras xamânicas no corpo do iniciado. É também o jaguar familiarizado (no sentido apontado por Fausto) – o *tocorime* que o xamã guarda na bolsa dentro de casa – que leva o xamã para o céu (*meme*) nas suas costas, nas grandes viagens xamânicas.

Ao ler Pollock e Lorrain *insights* foram me aparecendo, mas foram os escritos de Costa sobre o jaguar dos Kanamari que me fizeram vislumbrar melhor o tema das pinturas faciais de onça no ritual do *Ajie* Kulina. Vejamos o que ele diz:

“Há dois princípios inter-relacionados que compõe os Jaguares. Em primeiro lugar, eles representam pura força predatória – raiva (*nok*), avareza (*nihan*) e solidão (*padya*) – e são, assim, a antítese do mundo que os Kanamari desejam para si. Todo o trato com o Jaguar termina mal, para o Jaguar ou para aqueles que interagem com ele,

¹³⁸ De acordo com Lorrain os personagens míticos são quase sempre chamado *Ini* (avó) e *idi* (avô) (1994: 44).

¹³⁹ Um mito similar foi registrado por Costa junto aos Kanamari: “Os *adyaba* comedores de criança”. Os *adyaba* marido e esposa (não são mencionados como sendo avô e avó onça) são seres canibais que ensinaram muitas coisas aos meninos, inclusive os cantos rituais (COSTA. 2007: 106-107).

porque a única relação possível com esse tipo de ser é a guerra. Este aspecto do Jaguar faz dele um agente de movimento. Mas, em segundo lugar, e ao mesmo tempo, o Jaguar é o ‘mestre’ (-*warah*) de tudo, uma qualidade que atrai os Kanamari, ainda que também os ‘assuste’ (-*yanimbu*)” (COSTA. 2007: 211).

A relação dos Kulina com o jaguar possui vários pontos comuns interessantes. Quando eu estava na aldeia Pau-Pixuna, em 1998, houve um período no qual as expedições de caça eram marcadas pela morte de cachorros por uma onça. Geralmente os Kulina nunca matam onça, nem sua carne é apreciada. Um dia, ao retornarem de mais uma expedição de caça, os homens trouxeram para a aldeia uma onça morta. Colocaram-na no terreiro ao lado de um cachorro morto. Todos foram olhar a onça e conversar em volta da mesma. Chamou minha atenção o fato de eles terem matado a onça a pauladas e não usando espingarda, como matam os outros animais de caça.

Arrisco-me a fazer uma relação entre a morte dessa onça e a morte de um grande xamã. Os grandes xamãs são também mortos a pauladas. Queri¹⁴⁰ (xamã) foi ferido primeiramente através de uma espingarda, mas não morreu do tiro. Ele conseguiu escapar com vida e chegou a ser transferido para um hospital em Manaus onde recebeu tratamento. Contudo, seu estado de saúde sofreu uma mudança brusca e o mesmo veio a óbito. Os Kulina dizem que o motivo da morte de Queri não foi o tiro da espingarda, mas *bebe* (feitiço de folha que embriaga). A espingarda usada para atirar em Queri posteriormente foi unvida com *bebe* (folha que embriaga ou folha de feitiço).

O canto do jaguar (transcrito por mim no item anterior) fala da morte de uma onça a pauladas. Agora podemos compreender melhor que o canto se refere ao “grande jaguar”, ao grande xamã-*tocorime*-onça que devido a algum feitiço mortal deve ser morto a pauladas, como são mortos todos os xamãs-onça.

Lorrain nos fala do uso do urucum e do jenipapo para seduzir e para caçar (1994: 68). Observei o uso do urucum no cotidiano das aldeias apenas por rapazes ou por viúvas. Homens utilizam urucum quando vão caçar. As mulheres e moças utilizam o urucum quando se dirigem ao roçado ou à floresta para coletar frutos silvestres. Lorrain fala que os homens “parecem onças”. Eu vou mais longe e penso que os mesmos se transformam em onça, adquirem a perspectiva de onça e isso os torna melhores caçadores. Assim no ritual do *Ajie*, todos pintados com pintura de onça, apenas não se parecem onça, todo o contexto do ritual os transforma em

¹⁴⁰ Xamã kulina assassinado em 1996, no baixo Juruá.

onças. Não posso afirmar que o ritual do *Ajie* é a festa do jaguar, mas algo nesse sentido acontece. O ritual do *Ajie*, ou a festa – como traduzem os Kulina – reúne os fragmentos (os coletivos *madija*) do grande jaguar¹⁴¹.

Esta ideia me ocorreu lendo Costa. Esse pesquisador conseguiu reunir uma série de mitos onde o “contínuo-Jaguar’ foi destruído, fragmentando-se em unidades menores e mais manejáveis. Tais unidades assumiram várias formas, uma das quais é a de subgrupo¹⁴²” (COSTA 2007: 209). De acordo o autor, o jaguar era o ‘Mestre de Tudo’ (*ibid.*, 221). A habilidade do jaguar, um corpo singular, se transforma em múltiplos corpos. A fragmentação do jaguar cria a paisagem, que flui a partir dele. Aquilo que era mantido como um é agora desigualmente distribuído no múltiplo (*ibid.*, 223).

Uma vez alguém me perguntou se os coletivos *madija* possuíam um tipo de pintura (gráfico) diferente, logo respondi que não. E fiquei pensando no paradoxo que é o ritual do *Ajie*: a festa onde se reúnem os diferentes coletivos *madija* e todos usam a pintura comum: a pintura de onça. Lendo Lagrou encontrei mais uma pista para reforçar minha opinião sobre esse paradoxo: “O grafismo que cobria os corpos das crianças não servia de sistema de comunicação, a informar por meios visuais sobre o pertencimento desta pessoa a determinadas metades ou seções, visava pelo contrário unificar os corpos e cobrir as peles” (2009: 35). Neste contexto, da pintura e dos adornos usados no ritual do *Ajie*, continuaremos com as contribuições de Lagrou. Vimos no ritual do *Tocorime* que, quando o xamã vem para o terreiro para participar do ritual, ele vem com o rosto coberto pelo traje ritual e se transforma em um determinado *tocorime*. Relatamos que no ritual do *Ajie*, antes que iniciem as canções-danças no terreiro, as mulheres se dirigem a floresta próxima à aldeia para se pintarem. Na floresta colocam adornos e voltam cantando, dançando e o com o rosto coberto com galhos de árvore. Mais que uma simples brincadeira, penso que esse momento é marcante para a constituição de outras perspectivas, a partir da capacidade agentiva da pintura, do canto, e dos enfeites de palha

¹⁴¹ Para Altmann (2012) *ini* e *idi dsomaji*, o casal ancestral, é uma espécie de “totem sexual” que está sempre presente nos ritos, mitos e cantos kulina. Assim, nos rituais as mulheres são denominadas *ini* e os homens *idi* em referência ao casal ancestral (vovô e vovó onça). Diante disso a autora afirma que os Kulina são monogenistas: “todos os subgrupos se consideram saídos da mesma espécie: onça ou *dsomaji*”.

¹⁴² Subgrupo é a forma como Costa se refere aos coletivos kanamari.

de buriti¹⁴³. “O que os artefatos imitam é muito mais a capacidade dos ancestrais ou outros seres de produzir efeitos no mundo do que sua imagem” (LAGROU 2009: 37)¹⁴⁴.

Algumas vezes os Kulina me pediram que comprasse e levasse miçanga para eles¹⁴⁵. As cores preferidas são vermelhos e pretos. Porém, quando eu chegava com as miçangas, elas não eram distribuídas. Nos dias seguintes eles organizavam um grande *Ajie*. Um dia anterior à realização do *Ajie*, as mulheres limpavam o terreiro e colocavam grandes esteiras ou palhas de bananeira. Nessas esteiras as mulheres sentavam e “as mulheres dos chefes” dividiam as miçangas. Os colares e pulseiras eram tecidos ali mesmo no terreiro. As mulheres e moças gostavam de aprender modelos novos de tecer pulseiras e colares.

No capítulo sobre o ritual do *Tocorime* refleti sobre o papel das “miçangas pacificadas” na pacificação de *Codsahuaro*: troca de miçanga por *ahuabono* (contraceptivo). No ritual do *Ajie* as “miçangas pacificadas” constituem um adorno importante de mulheres e moças, e às vezes de alguns rapazes. Quero considerar o tema da miçanga na decoração do corpo como parte do pensamento ameríndio que “situa no exterior a fonte de inspiração artística e cultural” (LAGROU 2009: 56), onde objetos rituais, como miçangas, não podem ser analisados como hibridismos, mas como manifestações legítimas de modos específicos de se apropriar de substâncias e objetos industrializados (incorporados segundo lógicas de classificação e transformação próprias).

¹⁴³ Interessante que o material usado para fazer o *dsahuana* (adorno para a cabeça usada no ritual do *Ajie*) é o mesmo utilizado na confecção da roupa que o xamã usa no ritual do *tocorime*: palha de buriti.

¹⁴⁴ “Mais do que equivalentes indígenas ao campo da moda e do estilo, onde a pintura corporal surge como substituto da roupa, a pintura corporal *wauja* e as ‘roupas’- máscaras surgem aqui no contexto do ritual e da cura; são, portanto, máscaras que modificam a identidade de seu portador e presentificam outros seres, como a máscara *Olok* entre os Wayana” (LAGROU 2009: 101).

¹⁴⁵ Interessante também o fato de existir um termo em kulina para eles se referirem à miçanga: *ssihuite*.

6.4. O uso do *jojori* (instrumento de sopro)¹⁴⁶.

Durante o relato que fiz do ritual do *Ajie* observei os Kulina usando o *jojori*. O *jojori* é usado no dia do *Ajie*, o chefe (ou/e dono do *Ajie*) sopra-o de manha cedo. Durante os preparativos da caçuma do *Ajie*, Jodso tocava o *jojori*. Os convidados, ao se aproximarem da aldeia anfitriã, tocam *jojori*. O dono do *Ajie* toca *jojori* quando chega os convidados. O *jojori* é tocado no início do *Ajie* (com a dança em círculo). Para Lorrain, o som do *jojori* parece simbolizar não só a voz dos mortos, mas também a voz dos estrangeiros, das pessoas de fora. O *jojori* estaria associado à guerra, pois *jojo* ou *jocojo* é a canção da coruja (*joco*) e *johuahua* o canto do urutau, ambos considerados presságios de guerra. Há também uma possível relação entre *jo* com o rugido da onça-pintada, o grande caçador e "guerreiro". Daí a relação do *jojori* com a caça, a guerra e o estranho (LORRAIN 1994: 51). Porém, Lorrain foca sua análise na associação simbólica entre o *jojori* e fertilidade: as panelas de barro-úteros e vaginas (*ibid.* 44, 49)¹⁴⁷.

Para Domingos Silva o *jojori* é uma buzina de barro que é utilizada nos rituais (especialmente no ritual *coidsa*). O termo *jojori* vem de *jojode* (vento) e de *jo jo jori* (gritos enquanto trabalham) (1997: 81).

“O céu”, por Jore¹⁴⁸

“No céu também há gente, há macaxeira, há fogo e há Onohuana. Onohuana é brabo, come alma de gente morta. Onohuana torra a gordura de gente (*madija*). Ele toca seu *jojori* chamando. Quando os *madija* chegam, ele toca, toca e toca seu *jojori*.

– Bebeste a gordura? – Sim, bebemos a gordura”.

Jore traz no seu relato uma chave de interpretação interessante sobre o uso e o significado do *jojori*. Onohuana é um ser canibal que mora no céu e devora o *tabari* dos mortos kulina. Quando chega um kulina *tabari* no céu ele toca o *jojori*, depois frita e toma a gordura do mesmo. Talvez a presença do *jojori* indique a gestação de outro ser (numa leitura aproximada da visão de Lorrain). No entanto, a linha interpretativa que utilizarei aproxima o *jojori* do contexto de um ritual de predação e de guerra; uma relação onde a perspectiva de predador é cons-

¹⁴⁶ O *jojori* é um instrumento de sopro feito de uma cabaça de barro e com um maçarico pequeno de madeira ou bambu (a cabaça pode também ser substituída por um mamão verde).

¹⁴⁷ A cuiá de barro em forma de pera evoca o útero (*dsahani*), e o pequeno tubo de sopro é sugestivo de um falo penetrante (LORRAIN 1994: 49). Analogia da autora.

¹⁴⁸ Soares e Mochiizawa (1997: 62). A partir do texto em kulina, fiz algumas mudanças na tradução ao português.

tantemente disputada, o que me leva a supor que o *Ajie* não é apenas um espaço de festa – no sentido de criar consenso, confraternização e alianças – mas espaço de guerra e de confronto entre os vários humanos e não-humanos. Estabelecendo novamente uma comparação com os Kanamari, chamou minha atenção o fato destes possuírem um ritual com nome de *Hori*¹⁴⁹. Costa percebeu a relação entre o nome do ritual: *Hori* e o nome do pote de cerâmica usado como um instrumento de ressonância antes e durante o ritual *hori* (COSTA 2007: 79).

6.5. A relação entre liderança (*taminede*), o dono do *Ajie* e o prestígio da hospitalidade: a rede de relações e o *manaco* (sistema de troca kulina).

O *TAMINEDE*: AS ALIANÇAS COM O CUNHADO E A RELAÇÃO ENTRE CHEFIA E XAMANISMO.

Antes de discorrer sobre o *taminede* (o chefe) kulina, apresentarei uma narrativa construída a partir da fala de Dimondo (o velho *taminede* da aldeia Mapiranga):

“Hoje Dimodo narrou às relações estabelecidas pelo seu avô, com a frente de contato. Ele contou que os *carihua* (não-índios) chegaram à aldeia e perguntaram pelo chefe deles, mas ninguém sabia o que era ‘ser chefe’. Então os Kulina apresentaram alguém ao *carihua* e a pessoa apresentada ganhou terçado, enxada, faca, açúcar... E em seguida distribuiu aos demais. A partir daí a mesma pessoa passou a ser a responsável pela distribuição dos produtos dos não-índios e responsável pelo contato com os mesmos”¹⁵⁰.

Cada aldeia kulina no baixo Juruá tem seu chefe, o *taminede*. O termo que os Kulina usam para se referirem ao chefe, em português, é o termo regional: tuxaua. Silva e Monserrat traduzem o termo *tamine* como chefe; em seguida apresentam a tradução da palavra *tamidi* = garganta (SILVA & MONSERRAT 1984: 62). Por sua vez Tiss não traduz o termo *tamine* como chefe, mas informa: “O complemento de *tamine* é a referencia (assunto) de uma conversa, uma reunião, etc. Geralmente traduzido por ‘sobre’” (F. TISS 2004: 88). Tiss aponta ainda para a possibilidade de segmentarmos o termo *tamine* em dois morfemas (*tami-ne*): *-ne*, sufixo que torna o significado concreto de uma posposição em um significado lógico (em relação a

¹⁴⁹ Exploraremos melhor essa relação Kanamari-Kulina, o ritual do *Ajie* e o ritual *Hori* quando dissertar sobre a relação entre o *Ajie* e os coletivos *madija*.

¹⁵⁰ Aldeia Mapiranga, 10 de outubro de 2000.

tami, o autor informa que desconhece o significado). Alguns autores grafam *tamine*, outros *taminede* (observei Jodso, chefe da aldeia Pau-Pixuna, falando *taminede*). Buscando entender o significado dessa pequena diferença, descobri, através de Tiss, que a partícula **-de** é um sufixo de procedência que completa e define melhor o substantivo (exemplo: *pato ozade* = pato de casa) (F. TISS 2004: 95). Nas palavras *taminede* (chefe) e *tamidi* (garganta) observamos a presença da raiz *tami*. É provável que a raiz *tami* esteja relacionada à fala, ou melhor, à fala=ação. Se consideramos o uso do sufixo de procedência **-de** poderemos traduzir o termo *taminede* como algo em torno “aquele que fala-manda-faz aqui”. Os Kulina falam que o *taminede* é o que fala bem, fala bonito (uma fala que convence-induz a ação)¹⁵¹. Novamente lendo Costa sobre chefe-corpo-dono algo chamou minha atenção:

“O chefe é alguém que faz com que as pessoas trabalhem ‘juntas’, o que equivale, conforme vimos, a produzir o parentesco, mesmo que somente enquanto durar o ato. [...] Ao direcionar e coordenar as pessoas em suas ações tendo em vista um objetivo específico, o chefe se torna o prefixo dos muitos: eles se tornam, então, ‘os muitos dele’ ou, como preferem os Kanamari, ‘sua gente’ (*awa tukuna*)” (COSTA 2007: 184).

A relação entre liderança e apropriação ritual é fundamental para os Kulina. Os grandes líderes do passado são lembrados por serem plantadores que tinham extensos roçados e seus produtos eram generosamente compartilhados em contextos rituais, segundo afirma Lorrain (1994: 53). Os grandes líderes são guerreiros (os chefes muitas vezes são xamãs e protegem seu grupo contra as ameaças externas), caçadores e doadores de comida (*ibid.* 81, 190). Quando há conflito e o líder não pode articular um consenso, apenas pequenos roçados são feitos (ou não são feitos roçados). Como resultado toda a aldeia passa fome, iniciando uma série sucessiva de migrações para outras aldeias (*ibid.* p. 207). Fluxos populacionais são comuns, motivados não apenas pela insuficiência ou ausência de mandioca, mas também pelos conflitos ou assassinatos. Há casos em que seções inteiras podem abruptamente mudar para outras aldeias (*ibid.* p.208).

Pollock conceitua o chefe kulina como um ser sociável, sendo que a sua sociabilidade é evidenciada através dos grandes roçados que o mesmo mantém a fim de fornecer alimentos para a aldeia. O chefe dirige a vida social da aldeia, afirma a sociabilidade de parentesco e o comportamento adequado. Mas chefes também são selvagens em grande grau, pois em sua

¹⁵¹ O simples ato de falar é expresso em kulina por outro verbo: *atti*.

maioria são exemplares, caçadores e xamãs. Esta selvageria não representa nenhuma ameaça para as pessoas próximas ao chefe, mas põe em perigo os membros de outras aldeias: chefes são mais frequentemente acusados de bruxaria por outras aldeias (1985: 134). Para Altmann (2012), o *taminede* Kulina trabalha muito, “pois a condição para o sucesso de uma mobilização coletiva depende de exemplo e disponibilidade. De outro lado, para exercer tal generosidade, ele precisa ter grandes roçados. Um bom chefe precisa, mesmo nos períodos de crise, ter algo a oferecer”. Viveiros de Castro (1978: 79) conceitua o *taminede* como o “bom patrão”, o pacificador da aldeia que atribui o feitiço *dori* a xamãs de outras aldeias a fim de diminuir os antagonismos internos.

Difícilmente poderemos falar do chefe kulina sem falar do roçado e sem falar em *dori* (feitiço). Alimentação e defesa são características marcantes do chefe, aquele que fala todas as manhãs dando ordem ou aconselhando para que cessem as fofocas de feitiço (*huimadori*). É o chefe que escolhe o local do roçado novo¹⁵² e motiva os homens para a derrubada coletiva da floresta. O chefe se orgulha de seu roçado e em oferecer um *Ajie* com bastante caiçuma de macaxeira¹⁵³. Não me estenderei sobre as qualidades e características do chefe kulina, pois sobre ele muitos já escreveram. Contudo, quero chamar atenção para a conjunção de chefia e xamanismo no baixo Juruá¹⁵⁴. Relacionando o xamanismo kulina com a realidade das Guianas, observamos o xamanismo como uma qualidade que deve ser possuída, apropriada e cultivada. O xamanismo como potência ou força distribuída no cosmo à qual todos podem ter acesso. Porém, apenas algumas pessoas se apropriam dessa força com mais intensidade¹⁵⁵.

O *Ajie* bom deve ter fartura de comida (carne ou peixe) e de caiçuma. Porém, a macaxeira usada para fazer a caiçuma do *Ajie* não é produto excedente do roçado. É uma macaxeira que desde o período de plantio é destinada ao *Ajie*. Assim, mesmo que nos dias seguintes falte

¹⁵² O rio (e os igarapés) é uma rota para o mundo subterrâneo dos mortos, assim como os roçados podem servir como rotas para o submundo quando há mortos enterrados lá (POLLOCK 1985: 38). Observei os Kulina entrando seus mortos nos antigos roçados. Antigos roçados, próximos à aldeia, são também lugares favoritos para os jovens terem relações sexuais durante o ritual do *Ajie*.

¹⁵³ “Os *carriu-á*, como a gente, devem ter os seus *taminé*. Eu não conheço o jeito deles escolherem os seus chefes, mas pra nós, ser *taminé* quer dizer que tem que ser uma pessoa boa, muito boa, pois tem que trabalhar muito, muito mesmo, mais que todos nós; tem que falar bem pra convencer os outros; tem que ser generoso, pois quando *Madijá* necessita de algo, ele deve dar e tem que ter pra dar..., por isto trabalha mais; além disto ele tem que falar muito e bem, pra dizer pra nós o que a gente deve fazer e nos ajudar a entender tudo” (PY-DANIEL 2008: 89).

¹⁵⁴ No baixo Juruá o dono-chefe da aldeia é também o dono-do-*dori*-xamã. Nesse sentido, são esclarecedoras as palavras de Fausto: “O dono é, pois, uma figura biface: aos olhos de seus filhos-xerimbabos, ele é um pai protetor; aos olhos de outras espécies (em especial os humanos), ele é um afim predador” (FAUSTO 2008:335).

¹⁵⁵ Ideia desenvolvida a partir das contribuições de Gallois (GALLOIS 1988 *apud* SZTUTMAN 2005: 181-182).

macaxeira para o consumo, no dia do *Ajie* é colhida toda macaxeira necessária para fazer caiçuma com abundância¹⁵⁶. Outro ponto que vale a pena ser ressaltado é quanto ao tamanho dos roçados kulina. No baixo Juruá os roçados são pequenos. Quase nunca a macaxeira e a mandioca (disponíveis no roçado para fazer farinha) conseguem alimentar uma aldeia o ano todo. Há poucas frutas, muitas árvores frutíferas no auge de sua produção são cortadas quando morre seu dono (quem a plantou). Noto que existe uma espécie de escassez forjada, uma recorrência permanente de uma aldeia a outra em busca de alimentos, principalmente de farinha. Quando a mandioca dos pequenos roçados acaba, eles fazem grandes viagens de canoa para comprar com os patrões (vizinhos não-indígenas), ou para “coletar” mandioca nos roçados dos não-indígenas. Outra alternativa para adquirir farinha são as aldeias katukina¹⁵⁷.

O prestígio e a liderança de um *taminede* estão relacionados a tudo isso que citei, mas o fato importante são as alianças políticas (a relação com o cunhado) que o *taminede* é capaz de estabelecer e manter. Essas alianças políticas são características das Terras Baixas na composição das aldeias: o “irmão” vem morar na aldeia onde o chefe é o “cunhado”¹⁵⁸. Observei também as alianças e a “chefia” alterando o modo de residência. O modo de residência praticado pelos Kulina no baixo Juruá aponta para uma preferência pelo padrão uxorilocal, mas a “regra” é flexível, sofrendo alterações de acordo com os sujeitos envolvidos. Há algumas variações, por exemplo, nos casamentos políticos: o filho do chefe não mora na aldeia do sogro. Quem se desloca é a esposa. Assim a autonomia política de uma aldeia kulina está relacionada com as alianças e a capacidade do chefe de agregar e solucionar conflitos. Algo bem semelhante também foi observado por Gallois entre os Wajãpi do Amapari:

“A autonomia política de um grupo, assim garantida, está intrinsecamente ligada ao número de genros diretos (maridos das filhas) e indiretos (maridos das filhas de seus irmãos), que residem juntos e que, devido às particularidades do sistema de re-

¹⁵⁶ A abundância de bebida e comida foi também observado por Rezende do Vale nas festas *maryba* dos Wamiri Atroari para a autora: “Todos os elementos básicos que constituem as festas são essenciais e, por isso mesmo cumprem seu papel de maneira precisa e insubstituível. Com os comes e bebes não é diferente. Marcam em muitas ocasiões a diferença entre o sucesso e o fracasso de um evento. Podem inclusive ser veículos de vinganças ocasionando tragédias por envenenamento, dependendo das relações e intenções dos participantes da festa” (REZENDE DO VALE 2002: 71).

¹⁵⁷ Os Kulina do baixo Juruá também não dominam a técnica de fazer canoa, as canoas que os mesmos possuem foram compradas de não-indígenas ou foram “coletadas” nas margens dos rios.

¹⁵⁸ Essa teoria da flexibilidade da regra de uxorilocalidade e do ideal endogâmico – no caso dos envolvidos no matrimônio serem os filhos dos chefes e/ou o matrimônio envolver alianças políticas – é uma tese desenvolvida por Marcio Silva no seu estudo sobre o parentesco Waimiri-Atroari (2009: 150-151). E também compõe a teoria sobre as “estratégias matrimoniais” próprias do contexto amazônico (próximo versus distante), desenvolvida por Viveiros de Castro (2002a: 132-133).

sidência uxorilocal aliado ao serviço da noiva, trabalham para o chefe” (GALLOIS, 1986 *apud* PATEO 133-134).

Diferentemente dos Kanamari, onde existe um chefe-dono do “subgrupo” e um chefe-dono de cada aldeia, no baixo Juruá os Kulina tendem a identificar a aldeia a partir do coletivo *madija* do chefe. Na verdade, de acordo com meus dados (em anexo) o coletivo do chefe não é o único, mas tende a ser o majoritário.

Lima (2005) ao descrever as unidades sociais Yudjá depois das mudanças que as mesmas sofreram com o ciclo da borracha, afirma que os *-away yudjá* são sempre referenciados a uma pessoa, podendo ser entendidos como “certo pessoal” ou o “pessoal do fulano”. Não dono no sentido ocidental da palavra, mas no sentido de coletividade (2005: 110). Algo semelhante acontece com os Kulina quando tendem a identificar uma aldeia a partir do *madija* do chefe ou da pessoa do chefe: “pessoal do Jodso”, por exemplo.

O roçado, as plantas frutíferas próxima das casas e os animais de estimação, todos têm seus donos. Quando morre “seu dono” eles também morrem. Os frutos das plantas cultivadas se tornam *dori* da pessoa morta: quem come, adoce. Observamos a categoria dono presente na socialidade kulina, movimentando o *Ajie* e o cotidiano das relações.

“Ser dono representa prestígio e responsabilidade: os patronos de rituais tornam-se pessoas públicas por alimentarem a coletividade humana e os espíritos-donos das festas, que são considerados seus ‘filhos’. A categoria dono-mestre aplica-se ainda aos depositários de conhecimentos intangíveis: os especialistas rituais são “mestres do canto” (*eginhoto*), os rezadores são “mestres de reza” (*kehege oto*), os feiticeiros são ‘mestres do feitiço’ (*kugihe oto*) e assim por diante.[...] O dono está na origem daquilo que possui, pois o fabricou, seja este artefato pessoa ou coisa: na Amazônia, a noção de fabricação não se aplica apenas aos objetos, mas também aos corpos de parentes e de animais familiares. [...] A menor generalidade da afinidade assimétrica deve-se ao fato de os mestres amazônicos caracterizarem-se por sua dupla-face: são jaguares vorazes para os outros e pais protetores para os membros de seu coletivo. Sogros, ao contrário, tendem a ter uma face só, sendo demasiadamente jaguares (FAUSTO 2008: 331, 332, 350)

Ao desenvolver análise do plano da sobrevivência Yudjá a partir das categorias *iwa* e *I'uraha*, Lima nos fornece pistas para entendermos a relação entre os coletivos *madija* e o *taminede*-chefe-dono das aldeias. O *iwa* é um caminho para acessar como se constrói uma entidade política entre os Yudjá. *Iwa* é uma categoria que liga as pessoas; não é *dono* no sentido Ocidental da palavra. Para Lima, o *iwa* é uma ideia de relação e consiste em meio de criação das unidades sociais, atua como condição da vida social, funda um dos modos da socialidade e

articula os processos da vida social a uma função-Eu (LIMA 2005: 94-95). Enquanto o *iwa* circula entre as pessoas, o *I'uraha* é um estado de cristalização da função-Eu na pessoa do chefe e sênior. A chefia é uma pré-condição para a circulação do *iwa* (*ibid.* p.96), a configuração do *socius* yudjá: “grupos constituídos internamente por uma assimetria, interligados por uma relação de simetria que, aberta ao evento, pode apresentar estados alternados de assimetria” (LIMA 2005: 100). O *i'uraha*-e-seu-grupo formam uma unidade social mais ampliada enquanto o *iwa* ao circular provoca abertura das unidades sociais para uma socialidade distinta que é codificada segundo as posições de parentesco (*ibid.* p. 116).

O DONO DO *AJIE* E O PRESTÍGIO DA HOSPITALIDADE. Os hóspedes dormem na parte externa da casa, mas comem junto com o anfitrião, na casa ou no terreiro. Os donos do *Ajie* são responsáveis pela animação da festa e tratam bem os convidados que passam a noite toda dançando e cantando. Os donos da festa e seus filhos/-as, noras e genros, devem permanecer a noite toda no terreiro cantando, dançando e animando o *Ajie*. A distribuição dos convidados nas casas da aldeia anfitriã não acontece de modo aleatório: os chefes das aldeias convidadas tendem a ficar hospedados na casa dos chefes. Os outros convidados se acomodam na casa de um irmão, um cunhado, ou tios (MF, FB, FZ, MB). Assim, a acomodação das pessoas nas casas revela a rede de relações, as alianças e as várias possibilidades de identificação que um coletivo *madija* pode possuir.

Dentro do sistema de *manaco* kulina, a aldeia anfitriã deve oferecer comida ao visitante e ao visitante cabe não recusar o alimento oferecido. Não oferecer comida ao visitante ou rejeitar a comida oferecida, para um kulina é: “muito mais do que indelicadeza, rejeitar significa um gesto de hostilidade que, geralmente, está ligado a receio de *dori*. Hostilidade simbólica que, no extremo, pode levar a um confronto violento” (ALTMANN 2012).

A dona do *Ajie* (a esposa do dono do *Ajie*) é a dona da macaxeira. O chefe-dono do *Ajie* organiza os homens para expedições grandes de caça e pesca. Os produtos (na maioria peixes) são todos colocados no porto do chefe, são produtos do chefe que distribui entre os moradores e os convidados. A dona do *Ajie* serve caçuma no meio do círculo do *Ajie*.

A CAIÇUMA DO AJIE.

Pollock observou no ritual do *Ejete* e do *Coidsa* a distribuição dos alimentos masculinos (peixes e carnes) que as mulheres preparam numa refeição coletiva para os homens na casa do chefe, sendo que, às vezes, inclui o consumo de *koidza*,¹⁵⁹ bebida de mandioca preparada por mulheres (1985: 50). O consumo comum de alimentos é uma troca entre a carne fornecida pelos homens e a bebida de macaxeira *koidza* fornecida pelas mulheres (*ibid.*: 52). Pollock afirma que a bebida de mandioca é o produto alimentar feminino por excelência, uma espécie de símbolo de feminilidade. A “bebida” de macaxeira *koidza* é cozida duas vezes: primeiro o tubérculo é fervido para amolecê-lo, depois é mastigado-macerado na boca por mulheres (uma espécie de segundo cozimento). O significado desse duplo processo de cozimento reside no fato de que cozinhar produz “bom cheiro”, metaforicamente alimentos “doces e mansos”¹⁶⁰. Pollock dá uma atenção também para o papel da troca de alimentos nos rituais do *Tocorime* e do *Ajie*, na criação e na exibição de sociabilidade e cordialidade. O comer juntos no ritual do *Ajie* ou oferecer comida ao *tocorime* (rapé) criam relações de parentesco através da comensalidade (*ibid.*: 127).

A bebida de macaxeira *coia* está fundamentalmente relacionada à fertilidade e reprodução, segundo Lorrain (1994: 36). A bebida de macaxeira é também o alimento considerado mais adequado quando a pessoa vai desenvolver um trabalho duro como trabalhar no roçado: um ato produtivo que envolve fertilidade e reprodução. Para os Kulina, a bebida de macaxeira é o alimento que mais engorda, mais do que a própria macaxeira, a carne, o peixe e até mesmo a gordura (*ibid.* p. 62). No ritual do *Coidsa* os homens são porcos (queixadas) que chegam para beber a cerveja de macaxeira (*ibid.* p. 56). Ou ainda homens e mulheres entram na aldeia “como queixadas”, personificados com adornos feitos de vegetação dos roçados, simulando

¹⁵⁹ *Koidza*, *coidsa* ou *coia* são termos utilizados pelos Kulina do alto Purus e médio Juruá para se referirem ao *poho ppejene*: a caiçuma de macaxeira. No baixo Juruá não observei o consumo de *passini* bebida fermentada de mandioca, embora que o termo e a bebida não sejam estranhos aos Kulina. Os Kulina me falaram que eles não sabem fazer *passini* e que os “kulina de cima” aprenderam a fazer *passini* de outros grupos indígenas. Sobre esse tema vale citar Lorrain (1994: 78 nota 47): “O Kulina tradicionalmente faziam apenas bebida não fermentada de mandioca (*poho ppejene*). Eles dizem que adotaram a prática de beber cerveja de mandioca em torno da década de 1960, sob a influência dos vizinhos Kanamari. Inicialmente, deram a bebida o termo *coia* (termo Kanamari). Depois os Kulina nomearam a bebida de *coidsa* no Purus e *passini* no Juruá. Porém, *passini* é uma palavra também usada pelos Kanamari do Itacoáí, e, portanto, pode ser de qualquer origem Kulina ou Kanamari” (tradução minha do inglês).

¹⁶⁰ “Tem muitas coisas que a gente não gosta, uma delas é o cheiro ruim, assim quando a caça ou os alimentos da mata, tão cheirando muito forte, as nossas mulheres deixam tudinho com um cheiro gostoso, depois de passarem pelo fogo. Nas nossas comidas também têm coisas que são mais das mulheres e outras mais dos homens, a *coidsa*, que é uma das nossas bebidas mais gostosas, ela é das mulheres” (PY-DANIEL 2008: 84).

cocares e saias. Essas queixadas seguram longos ramos frondosos ou árvores ainda pequenas cobrindo a frente deles, e bebem cerveja de macaxeira entre esses ramos e folhas: os porcos estão trazendo a floresta com eles, por assim dizer, para o terreiro da aldeia¹⁶¹ (LORRAIN 1994: 57).

Pollock e Lorrain observaram também o consumo excessivo de *coia* (caçuma de macaxeira) seguido de vômito em alguns rituais Kulina. Não observei esta prática no baixo Juruá. O único ritual em que observei vômito foi no ritual do *Rami*.

Os Kulina, homens e mulheres, consomem *coia* não apenas no ambiente do ritual do *Ajie*, mas no cotidiano. Uma casa farta sempre tem caçuma em uma vasilha para que as pessoas possam comer quando quiserem e também possam oferecer aos visitantes. Quando os Kulina falam da caçuma de macaxeira eles usam o verbo *jipade* (comer) e não *dsede* (beber). Assim estaríamos cometendo mais um erro ao traduzirmos *poho ppejene* como bebida de macaxeira, pois a mesma não é bebida. Vale também atentarmos para o fato de que a caçuma de macaxeira, consumida no baixo Juruá, não embriaga. O produto usado, no ritual do *Ajie*, para produzir efeito inebriante é o rapé.

Quero dedicar uma reflexão especial ao papel da saliva como ingrediente principal usado na fermentação da caçuma de macaxeira (e de pupunha). Silva já havia observado que:

“os líquidos são um dos fatores preponderantes na construção da pessoa Kulina, começando pelo esperma, *dsoho ssohue* (‘leite negro’), que lhe dá vida (a parte do pai compartilhada), passando pelo leite da mãe, *dsoho* (que é dito ser branco), e continuando por toda vida, como se verá adiante, através da saliva feminina” (SILVA, D., 1997: 132).

A saliva que também é permitida nas casas kulina (as mulheres costumam salivar e cuspirem bastante quando estão “mascando” rapé) é uma substância corpórea importante no ritual do *Tocorime* e no ritual do *Ajie*. As mulheres costumam cuspir bastante no terreiro, no centro do círculo do ritual *Ajie* e do ritual do *Tocorime*. A saliva das mulheres também é importante no “*shuá*” para espantar a chuva e no “*shuá*” para espantar os bichos peçonhentos

¹⁶¹ No conhecido mito das ariranhas as mulheres colocam pintura de corpo, vão tomar banho e pedem peixe para as ariranhas. Pedem peixe em troca de sexo. Como resultado, os homens (esposos das mulheres) estupram as mulheres coletivamente e sopram grandes quantidades de rapé de tabaco em suas narinas. Mulheres e homens são, então, transformados em queixadas. As mulheres velhas são transformadas em grandes tamanduás, as crianças em pombas e os xamãs em urubus. Surgem também macacos bugios, veados, antas e caititus (LORRAIN 1994:31).

(aranha, cobra, escorpião...) quando elas entram na floresta para coletar frutas. Vale também lembrarmos a saliva do “grande *tocorime*-onça” que completa a formação do xamã iniciado.

O *MANACO* E O RITUAL DO *AJIE*.

Aldeia Mapiranga, 08 de abril de 1997.

Acabamos de chegar de um *Ajie* na aldeia Pau-Pixuna. Passamos três dias na aldeia Pau-Pixuna: eu, a família de Jodsino e a família de Rohuidsi.

Quando íamos saindo da aldeia Pau-Pixuna observei que Jodsino (tuxaua da aldeia Mapiranga) colocou um cachorrinho, pequeno e feio, dentro da canoa. Perguntei-lhe por que ele ia levando aquele cachorrinho, visto que ele tinha dois cachorros bons de caça na aldeia. Ele prontamente me respondeu que Camaja (tuxaua da aldeia Pau-Pixuna) havia lhe oferecido e ele recebeu. Sendo que os dois tuxauas combinaram que Jodsino deveria pagar o cachorro somente quando o mesmo crescesse; e que o pagamento deveria ser feito com roupas.

O *manaco*, sistema de troca kulina, foi analisado por Altmann (2000, 2012). O meu interesse aqui é trazer o tema do *manaco* para o contexto do *Ajie* e para as relações entre os coletivos *madija*. Para Altmann (2000) é um “fato social total”:

“O *manaco* é esta força mítica e prática que une os clãs, ao mesmo tempo que divide o seu trabalho e os coage para a troca. É garantia de aliança entre as aldeias que trocam dádivas, e presença constante de insegurança e medo para aquelas aldeias que trocam vinganças tanto através das armas como da guerra entre os xamãs” (ALTMANN 2000: 117).

Para Silva o *manaco* não significa, de maneira alguma, dar tudo a quem solicita. Antes significa ter certeza de poder contar com tudo o que eventualmente precisar, desde que seja de natureza coletiva, e eventualmente esteja sob a guarda de alguém (SILVA, D., 1997: 123). Altmann (2012) conta que a distribuição dos alimentos é tarefa das mulheres a um determinado círculo de pessoas, de acordo com regras definidas pela estrutura familiar e social. Quando há escassez de alimentos as famílias comem em lugares discretos, fechados e longe dos olhares das outras famílias, pois isso é vergonhoso. O normal é expor. É convidar. É oferecer. O ato de negar participação no ato de dar-receber-retribuir está relacionado aos maus sentimentos e ao *dori*. “Os Kulina consideram a sovinice uma das características mais condenáveis de

uma pessoa” (ALTMANN 2012). De acordo com Altmann, a *sovinice*¹⁶² é a interrupção do *manaco* e tem como consequência o “furto” ou *botihe*. Contudo, o furto não é condenado, sendo que o mesmo é tolerado. A partir das contribuições de Altmann e minhas experiências com os Kulina, concluo que o roubo não é o contrário da *sovinice*, nem uma reação negativa ao ato acumulativo de uma pessoa. Concordo que a pessoa *sovina* é um ser abominável para os Kulina. Mas não se rouba porque algum deixou de trocar. Parece-me que é o ato de tornar-se invisível (adquirir uma característica própria dos não-humanos ou transformar-se em um não-humano) que é mais importante. Muitas vezes não é o produto do roubo que é importante, mas o ato, a proeza, o poder contar o feito aos outros. O roubo, no ritual do *Ajie*, constitui um dos mecanismos principais que marca as relações com a alteridade entre os coletivos *madija*. Os convidados acusam os anfitriões de roubo e os anfitriões cuidam de seus pertences para que não sejam roubados pelos convidados. Diante dessas ideias que me ocorrem penso como os Kulina se aproximam da ideia de Viveiros de Castro: “a sociedade primitiva é ‘contra a troca’ pelas mesmas razões que é contra o Estado: porque ela deseja a autarquia e a autonomia – porque ela ‘sabe’ que toda troca é uma forma de dívida, isto é, de dependência, mesmo que recíproca” (VIVEIROS DE CASTRO 2011: 334).

Lorrain ao discorrer sobre o ritual do *Ejete* (*Ajie*) e o *manaco* afirma que o *manaco* pode envolver alimentos, artefatos, bens de mercado, sexo ou outros serviços. No contexto do ritual do *Ejete*, as pessoas podem trocar colares de miçangas, brincos, roupas ou serviços, tais como a confecção de flechas. Os homens também podem tentar seduzir as mulheres oferecendo-lhes presentes, ou as mulheres podem tentar seduzir os homens a fim de obter tais presentes (1994: 77).

No *Ajie* – como em outros momentos da vida kulina – o *manaco* está presente nas relações de troca que incidem sobre o ritual em si: a aldeia anfitriã de hoje deve ser a convidada de amanhã. O *manaco* está presente nas trocas matrimônias, na alimentação (as mulheres fornecem a caiçuma e os homens a carne ou o peixe) e na presença dos não-humanos que participam e animam a festa, mas são alimentados com rapé. O *manaco* está presente também nas pequenas trocas entre os participantes, como no relato que apresentei, onde o tuxaua Camaja (aldeia Pau-Pixuna) faz uma troca com o tuxaua Jodsino (aldeia Mapiranga).

¹⁶² Estabelecendo uma comparação rápida com o “contexto das Guianas” mais especificamente com o contexto dos Wamiri Atroari observamos a relação entre produção-chefia-festa-avareza. Rezende do Vale afirma que: “Garantir a produção agrícola é a obrigação dos anfitriões, pois uma festa contendo poucos alimentos é sinal de avareza, e avareza não é vista com bons olhos para as relações de parceria que se procurará consolidar e estabelecer” (REZENDE DO VALE 2002 : 72).

6.6. O ritual do *Ajie* e o nascimento de uma criança como eventos que envolvem captura e guerra: o *ohuimecote* (o parente distante) e o *huimecote* (o parente próximo).

Essa análise terá como motivação inicial o relato que apresento abaixo. Uma das palavras-chaves de interpretação do relato é o termo kulina *toccamacossadsati* (acabou de subir), que implica uma relação direta entre os coletivos *madija* humanos, os coletivos *madija* não-humanos e o xamanismo¹⁶³. A palavra-chave para interpretarmos “como se faz” parente¹⁶⁴ próximo é a categoria kulina *huimecote*.

FAZENDO PARENTES PRÓXIMOS: *HUIMECOTE*.

Aldeia Mapiiranga, 12 de outubro de 2000.

Hoje nasceu a filha da Asico e do Davi. O parto foi difícil. Ao amanhecer Asico sentia dores. Davi às 14 hs. foi atrás de Ropahi, que é a parteira mais procurada pelos Kulina; porém a criança nasceu antes de Ropahi chegar. Quando cheguei à casa da Asico as mulheres estavam tentando ajudá-la nos trabalhos de parto. Quando a criança nasceu não chorou e estava fraquinha, com os olhos fechados. As mulheres começaram a bater na bundinha dela; batiam, pegavam, massageavam... E outras mulheres começaram a falar: “quem vai chupar pelo nariz dela, para dar-lhe o fôlego?” E algumas mulheres falaram para Denidsa: “Chupa o nariz dela! Faz como a Rodsa fez com o teu filho, não tenha nojo!”

Denidsa chupou o nariz da criança e depois cuspiu (repetiu essa operação cerca de quatro vezes). As mulheres continuaram batendo no bumbum da criança. A criança aos poucos foi abrindo os olhos e chupando o dedo da Dsihuini. Asarina pegou a criança no colo e cortou o umbigo, então a criança chorou. Asarina lavou a criança e colocou-a na rede. O bebê passou a se chamar Asarina, o nome de sua *idide* (Asarina). A criança terá esse nome até a mesma adquirir o status de pessoa (onde receberá outro nome).

Quando sai da casa de Asico já estava anoitecendo e sentamos na casa de Tejeja. Sua mulher Jeco começou a contar histórias. O sol estava indo embora e deixava no céu um rastro vermelho. Jeco falou:

- *Macconi diritahui, oppinatani amoneje ejedeni toccamacossadsati!* (o céu escreveu vermelho, faz medo, pois uma criança acabou de subir!)

¹⁶³ O xamanismo como a “capacidade manifestada por certos indivíduos (humanos e não-humanos) de adotar a perspectiva de corporalidades alo-específicas. Sendo capazes de ver as outras espécies como estas se vêem — como humanas —, os xamãs de cada espécie desempenham o papel de diplomatas cosmopolíticos, operando em uma arena onde se defrontam os diferentes “interesses” sacionaturais (VIVEIROS DE CASTRO 2008: 96)

¹⁶⁴ A categoria parente utilizada como tradução do termo *huimecote* se difere do uso corrente e atual da palavra parente entre os grupos indígenas do médio Solimões e baixo Juruá: “Quando chegou o pessoal *cariu*-á que trabalha na saúde indígena, pela facilidade de falar no rádio, ou preguiça de não saberem os nossos nomes, começaram a chamar tanto nós *Madijá* como os *Tükûna* de parentes. Percebo que entre nós já tem muitos que também chamam os *cariu*-á de parente. Parece que ‘parente’ tá ficando como um jeito de todos, independente da língua, dos costumes, do lugar, nos reconhecemos como SER IRMÃO” (grifo do autor) (PY-DANIEL 2008: 13-14).

E continuou:

- Quando o céu fica assim e uma mulher tem dado a luz a uma criança, naquele dia, à noite os *tocorime* homens *dsohuiji* (macaco prego); do *mono* (macaco cairara) e do pássaro jaçanã; puxam o *tocorime* da mulher parida para baixo da terra e transam¹⁶⁵ com ela; transam, transam... Nos dias seguintes a mulher fica fraca e fica magrinha. Os *tocorime* mulheres *dsohuiji* (macaco prego); *dsohua dsohua* (preguiça); *huaricodse* (tatu)... Também puxam o *tocorime* do homem parido e transam, transam com ele... A pessoa não sabe (o homem e a mulher de resguardo) o corpo dele fica aqui na terra é só o *tocorime* dele e dela que vai. Se o *tocorime* deles não conseguir se livrar dos *tocorime* de debaixo da terra, o corpo da pessoa morre. Foram os xamãs antigos que falaram; os xamãs que já andaram por baixo do chão viram os *tocorime* transando com as mulheres paridas. Quando uma mulher ganha neném e há um xamã na aldeia, ele vê quando os *tocorime* vêm puxar o *tocorime* da mulher parida; então usando muito rapé o xamã consegue “pegar” os *tocorime* ou manda-os de volta para *nami bodicca* (debaixo da terra).

Quando os Kulina usam a categoria *huimecote*, estão se referindo aos parentes próximos, aqueles que moram juntos (consanguíneos e afins consanguinizados); quando os Kulina usam a categoria *ohuimecote* estão se referindo aos parentes distantes, aqueles que moram em outras aldeias (consanguíneos ou não: os afins potenciais)¹⁶⁶. A análise que pretendo fazer sobre a relação entre os parentes próximos (*huimecote*) e os parentes distantes (*ohuimecote*) se estende para além das questões do parentesco¹⁶⁷ propriamente ditas (terminologia, genealogia, descendência...) e pretende pautar-se nas relações entre parentesco, comensalidade e predação.

Gordon questiona Pollock devido ao fato de esse autor conceber os coletivos *madija* “fundamentalmente como sinalizadores de um universo de parentesco” e como conjunto de irmãos, relacionando a aldeia ao coletivo *madija* ‘dominante’ e ao grupo de irmãos “*huimecote*” (GORDON 2006: 91)¹⁶⁸. Acredito que a fonte do equívoco de Pollock está no fato de o mesmo ter grafado *huimecote* como *wemekute*. Pollock compreendeu o termo *wemekute* como derivado de *emene*=sangue e do sufixo *-kute* que ele traduziu equivocadamente por ir-

¹⁶⁵ Transar e raptar a alma é uma forma pela qual os ameríndios definem as ações de captura dos humanos por outros seres. Para muitos grupos indígenas, como os Jarawara, o rapto da alma é a “doença mais perigosa” (MAIZZA 2012: 88).

¹⁶⁶ A tradução do termo *ohuimecote*, por parente distante e *huimecote* por parente próximo é de Sorivan Kulina, quando indaguei-lhe recentemente sobre essas duas categorias.

¹⁶⁷ Para questões de parentesco kulina recomendo a leitura da tese de Donald Pollock (1985) Clarie Lorrain (1994) e Flávio Gordon (2006).

¹⁶⁸ As críticas de Gordon ao modelo de Pollock são as seguintes: “Após ter distinguido entre os dois modelos que regem a organização do *madiha* – o modelo sociocentrado do *ohuimecote* e o modelo egocentrado da bifurcação dravidiana –, Pollock instituiu uma oposição hierárquica entre os dois. Seu argumento é que a concepção do *madiha* como um grupo de ‘irmãos’ é englobante em relação à distinção entre afins e consanguíneos”. [...] “Note-se que o autor parece não diferenciar a consanguinidade (‘kin’), enquanto categoria classificatória que se opõe à afinidade na terminologia dravidiana, da cognação (‘siblings’) como ideal de ‘parentesco’ entre os membros de um mesmo grupo local, que partilham substâncias e/ou relações” (GORDON 2006: 103, 105).

mãos=germanos. Assim Pollock concluiu que o parentesco, em um sentido amplo, é compartilhar o mesmo sangue, *emene*, que deriva dos pais; e generalizou: todos os parentes compartilham o mesmo sangue (POLLOCK 1985: 40). A conclusão de Pollock transforma os Kulina em um caso aparte na Amazônia indígena: a consanguinidade seria assim da ordem do dado e a afinidade construída. O que não é verdade, para os Kulina – como para a maioria dos outros grupos indígenas amazônicos – a afinidade é da ordem do dado e a consanguinidade é construída¹⁶⁹. A categoria *huimecote* é a “atualização do virtual” e a categoria *ohuemecute* refere-se aos afins potenciais, no sentido proposto por Viveiros de Castro (2002a)¹⁷⁰.

Assim, com a ajuda de Sorivan Kulina e à luz de Viveiros de Castro podemos compreender melhor a ordem do equívoco de Pollock e propormos outra formulação. A categoria *ohuimecote* se refere aos parentes distantes, os afins potenciais: cognatos distantes ou não-cognatos. A categoria *huimecote* se refere aos parentes próximos os afins atuais e efetivos, afins virtuais ou cognáticos, e consanguíneos. No intuito de reforçar meu argumento recorro novamente ao artifício da tradução do termo *huimecote*. O termo *huimecote* (*hu/ime/cote*) é composto pelo prefixo de pessoa=*hu* (que indica primeira pessoa) – um morfema cumulativo, pois acumula as noções gramaticais de pessoa e gênero em um só morfema (F. TISS 2004: 77)¹⁷¹. *Hu* é o complemento estrutural e semântico do nome dependente *cote*¹⁷². O nome dependente *cote*, por sua vez, significa ponta ou extremidade de algo (de objetos, de árvores, de pessoas...). Quando os Kulina fazem uso do termo *ocote* – como termo “não-marcado” para indicar o irmão ou a irmã mais nova – estão querendo dizer literalmente: “a minha ponta” ou

¹⁶⁹ Na Amazônia, afirma Viveiros de Castro, a afinidade e a consanguinidade não tem o mesmo estatuto, pois no plano local a afinidade é dominada pela consanguinidade e no plano exterior consanguinidade é dominada pela afinidade (VIVEIROS DE CASTRO 2002a: 99, 140).

¹⁷⁰ Na Amazônia existem três tipos básicos de afinidade: afinidade atual ou efetiva (exemplo: o cunhado que casou com minha irmã); afinidade virtual ou cognática (por exemplo: os primos cruzados); afinidade potencial ou sociopolítica (os cognatos distantes, os não-cognatos...). O afim puro (o “verdadeiro afim”) é aquele com quem não casei (não troquei mulheres); é o inimigo, são os outros, é o canibal: com esses se troca mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças (VIVEIROS DE CASTRO 2002a: 117). Os dois primeiros tipos de afinidade fazem parte do sistema de parentesco; enquanto que o terceiro tipo de parentesco é social e político. A afinidade potencial é o lugar onde o parentesco ecoa apenas como linguagem e não como estrutura de totalização (*ibid.*: 128, 157). A afinidade potencial é o lugar da alteridade, mas como categoria coletiva funciona como o mediador entre os cognatos e os inimigos, entre os co-residentes e os estrangeiros (aspecto sociocêntrico). Por isso, os afins potenciais não são os inimigos, mas outros coletivos como se estabelece trocas simbólicas, mesmo que sejam relações violentas de “reciprocidade negativa” (*ibid.*: 162-163). A afinidade potencial “é a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização” (VIVEIROS DE CASTRO 2002b: 412).

¹⁷¹ Por exemplo: *dseppe* =mão, *hudseppe* =minha mão.

¹⁷² “A base semântica na qual os nomes dependentes relacionam-se com os seus complementos é a de uma **relação inalienável**. Em parte, esta relação desdobra-se como uma relação de **‘parte de tudo’**” (F. TISS 2004: 77). Grifo do autor.

“a minha extremidade”¹⁷³. Resumindo, temos *hu/ime/cote*: *hu*=meu, minha; *ime*=carne e *cote*=ponta ou extremidade. Para concluir proponho que o termo *huimecote* seja traduzido como: “ponta ou extremidade de minha carne”. Claro, considerando sempre a tradução que os Kulina fazem do termo *huimecote* ao português: meu parente próximo¹⁷⁴.

Em um sentido amplo, podemos pensar o *huimecote* como os parentes próximos (os corresidentes) que partilham das mesmas substâncias, possuem a mesma ‘alma’ (*tabari*) e a mesma ‘carne’ (*ime*) ao consumirem a carne dos queixadas (*jidsama*) caçados na floresta. O que vai de encontro com a ideia de Gordon: a fabricação da consubstancialidade dos *huimecote* deriva do canibalismo, um esquema transcendental da meta-afinidade (GORDON 2006: 110).

A forma de pensar o parentesco, a partir da categoria *huimecote*¹⁷⁵, pode ser interpretada também como “predação familiarizante”. Para Fausto a noção de “predação familiarizante” é aplicada a um conjunto de relações de captura, onde a oposição fundamental não é entre ser ou não ser humano, mas entre ser/ter ou não ser/ter parentes: a partilha do alimento, a comensalidade; a convivência marcada pelo ato de comer juntos marca e produz os parentes de uma mesma espécie (FAUSTO 2002: 14). Quero deixar claro também que o oposto de *madija* não é *ohuimecote* (o parente distante), mas *madija ohuaha* (outro coletivo *madija*). A expressão *madija ohuaha* pode ser usado na relação com outros coletivos *madija*; na relação com grupos indígenas vizinhos (Kanamari, Katukina, Kaxinawa); e em sentido amplo, na relação entre grupos indígenas e sociedade não-indígena. Os coletivos *madija* estão pautados em outros vieses e podem ser vislumbrados dentro de uma visão diacrônica das relações entre humanos, e entre humanos e não-humanos. Os coletivos *madija* não se atualizam nas aldeias, embora muitas vezes possam ser confundidos com elas, mas se atualizam no ritual de *Ajie*, nas acusações de feitiçaria e na morte do xamã.

¹⁷³ No baixo Juruá os Kulina usam o termo *ocote* para irmãos-as menores, mas também usam o termo específico *tati* (yB) e *massi* (yZ).

¹⁷⁴ No capítulo sobre o ritual do *Tocorime*, podemos observar Jodso questionando Omar. Jodso pergunta se Omar é ou não seu *ohuimecote*. Para Pollock, para ser uma pessoa correta não implica que um ser 'manso' e excluir o "selvagem", mas sim ser capaz de monitorar as duas qualidades no grau adequado e em contextos apropriados (POLLOCK 1985: 134).

¹⁷⁵ A categoria *huimecote* se aproxima a categoria *pata*, utilizada por Grupioni (2005) (como já vimos) e se confunde com a configuração de aldeias (por possuir dimensão sincrônica).

AS “BRINCADEIRAS” ENTRE SEXOS.

No ritual do *Ajie* podemos observar brincadeiras variadas que expressam confronto entre sexos. Não tenho interesse em partir para uma análise da relação de oposição entre homem e mulher, tema abordado no final do capítulo sobre o ritual do *Tocorime*. Meu interesse agora é analisar a relação com o Outro, com a alteridade. Analisar como os coletivos *madija* aparecem no ritual do *Ajie* nas relações de guerra: as “brincadeiras” como guerra. No ritual do *Ajie*, relatado por mim, os Kulina executaram a “brincadeira do *ssiri*”. Ao desenvolver uma análise dos cantos do *Ajie*, relatei o canto *Odsosse*, que é executado no início da preparação da caiçuma de macaxeira e da comida do *Ajie*. No canto *odssosse* mulheres e homens se revessam na “arte” de mandar.

Outra brincadeira que observei nos *Ajie* é a “brincadeira do *jidsama*” (queixada). A brincadeira consiste em homens e mulheres se enfrentarem em uma poça de lama. A poça de lama é preparada no terreiro ou as margens do igarapé. A mulher ou o homem tem que imobilizar seu parceiro (sua esposa ou seu marido) derrubando-o e sentando em cima dele/-a. As outras mulheres (ou os outros homens) vêm em socorro da pessoa que foi imobilizada. As pessoas que estão brincando também saem pelas casas jogando lama nas pessoas que estão “assistindo”. Muitas pessoas ao serem atingidas também entram na brincadeira. A brincadeira acaba com um banho coletivo no igarapé. Lorrain registrou a brincadeira na lama (*jidsamacca itto-me*) bem como a brincadeira da disputa de frutas; ambas compoem o ritual do *Coidsa* e do *Ejete* (1994: 70). Da análise de Lorrain sobre essas brincadeiras utilizarei suas observações sobre o caráter de caça, de guerra e de predação expressos nas mesmas. De acordo com Lorrain, *ssiri* é uma tartaruga que se alimenta de frutas. *Idi Ssiri* (vovô Tartaruga) é um “espírito” masculino do submundo que vive em um estado permanente de aprendizagem xamânica. Lorrain observou como nessas brincadeiras os homens são retratados como pessoas de fora e, como tal, são cercados, espancados e “caçados” pelas mulheres que travam uma guerra contra eles (1994: 46). Essa também é uma posição relativa, em outra brincadeira as mulheres podem também serem caçadas e cercadas pelos homens. A forma graciosa em que as mulheres atacam os homens em *odssosse* também pode ser uma forma de pesca e de caça ritualizadas. Assim o caráter ambíguo das relações entre afins aparece de forma ampla nos rituais através de ações que envolvem sexo, reprodução, comensalidade e agressão (*ibid.* p. 59).

Particpei de um *Ajie* na aldeia Pau-Pixuna onde foi servida carne de porco doméstico. O *Ajie* era de Jodso; o porco foi criado com essa finalidade. O porco foi morto, cozido e servi-

do no terreiro para moradores e convidados¹⁷⁶. Gordon identificou a chave da relação entre os porcos-pecaris e a noção de pessoa kulina. De acordo com Gordon: “É porque os porcos são dotados de capacidade de agência humana – em particular, porque eles são predadores virtuais – que eles são metafisicamente importantes para os Kulina” (2006: 119). Lorrain informa que os bebês, ao contrário das outras pessoas, têm um funeral simples e possuem apenas duas almas. Eles não possuem a alma que é devorada pelos pecaris do submundo. Pollock por sua vez afirma que os bebês não possuem o *tabari*, justamente a parte da pessoa que é devorada pelos pecaris. Diante dessas informações, Gordon concluiu: “Como argumentam Pollock e Lorrain, as ‘almas’ dos bebês não descem ao submundo; podemos imaginar, por outro lado, que elas nunca chegaram a sair de lá. Por isso, os bebês (ainda) não têm nome” (*ibid.*: 115). Podemos afirmar que os bebês ainda não são *huimecote*, pois o *tabari* é a parte da pessoa que é responsável pela capacidade de agência humana, a parte que confere a pessoa as habilidades de compreensão, de discernimento e de fala, características importantes na constituição do ser kulina. Para que os bebês sejam *huimecote* (tenham *tabari*) é necessário ingerir os mortos (na forma de queixadas) e serem chamados pelo nome que receberam de seus ‘avós’. Concordo com Gordon quando ele afirma que há uma disputa entre os pecaris e os Kulina, entre mortos e vivos, uma disputa predatória pelo *tabari*, que indica quem está na posição de predador e quem está na posição de presa. Por isso, o ritual do *Ajie* e o nascimento dos bebês são momentos frágeis, momentos de guerra na disputa por parentes. Os vivos disputam parentes através do casamento e da comensalidade. Vivos e mortos disputam parentes e a posição de predador através de roubos e de feitiço. Para os Kulina uma simples brincadeira, em uma poça de lama, não traz nenhum dano a uma pessoa. Caso uma pessoa adoça logo após a brincadeira, não é por acaso, é *dori*, é guerra pela posição de predador e por mais parentes.

Nesse sentido, é positiva a contribuição de Pollock quando apresenta informações a respeito do ritual do *Ajie-Ejete*. De acordo com Pollock os queixadas do submundo cantam e dançam em um *Ajie* para a alma recém-chegada. Os queixadas dançam em círculo em torno da alma e ao final do ritual, os *tocorime*-queixadas saltam sobre a alma do morto e a consomem. Dessa forma a transformam em um *tocorime*-queixada (1985: 95-96)¹⁷⁷.

¹⁷⁶ “E os vivos comem os porcos para assumir a posição de predadores. Já que não se pode casar com porcos, pode-se, ao menos, devorá-los” (GORDON 2006: 97).

¹⁷⁷ Em algum outro momento mais tarde, o xamã chama esses *tocorime* queixada que emergem na selva como queixadas, que são caçados e comidos pelos Kulina.

Toda a fragilidade desses momentos, tanto do ritual do *Ajie* como do nascimento de uma criança, revelam a instabilidade do “Eu” Kulina. O momento, logo após o parto, é delicado, pois o bebê é um ser do submundo que acabou de subir (*toccamaccossadsati*). Assim, se por um lado temos os vivos tentando tomá-lo como parente, por outro lado temos os *tocorime* do submundo que (ocupando a posição de presa) disputam-raptam a alma dos pais do bebê, isto é, querem transformá-los em parentes. Os mortos *tocorime*-queixada do submundo realizam um *Ajie* para receber a alma do morto, consumi-la e transformá-la em parente. É também durante o ritual do *Ajie* que os vivos comem porcos para criar parentes. Isso nos leva novamente a noção de predação familiarizante de Fausto:

“A doença por ‘rapto da alma’ comporta, em suma, duas ordens de realidade: para os parentes humanos do paciente — que o veem definhar, perder a força e esvaír-se —, trata-se de uma morte; já para a entidade que roubou a alma, trata-se da transformação de outro em parente. A doença seria, enfim, a predação familiarizante dos animais” (2002: 13)¹⁷⁸.

Através do relato do nascimento do bebê e da fala de Jeco, podemos especular também sobre os elementos importantes que formam um corpo aparentado. Mas quero agora ressaltar a presença dos coletivos *madija* como nominadores dos *tocorime*¹⁷⁹ que aparecem no relato de Jeco. Para Gordon isso acontece porque os sufixos arawa do tipo *dawa* (e/ou *madija*) qualificam uma zona de *multiplicidade intensiva* (própria também dos espíritos amazônicos) e funcionam como um mecanismo ao modo de um fractal que estabelece “cortes” em uma sociedade de fluxo contínuo e universal. Assim as “diferenças extraídas” são aproveitadas na forma de trocas e alianças (GORDON 2006: 66)¹⁸⁰.

O fato dos nomes que classificam o “nós” dos Kulina (os coletivos *madija*) coincidirem com os nomes dos *tocorime* que habitam o *nami bodicca* (o submundo). Permite-nos estabelecer também uma comparação, entre a noção de pessoa kulina e a noção de pessoa yudjá, anali-

¹⁷⁸ Também utilizarei as contribuições de Fausto para entender a relação entre *tocorime* e xamãs; e a relação entre o *tabari* dos humanos mortos e as queixadas do *nami bodi* (patamar subterrâneo ou literalmente: dentro ou embaixo do barro) que devora o *tabari* da pessoa falecida.

¹⁷⁹ Fato também observado por Kroemer entre os Suruwaha (GORDON 2006: 60).

¹⁸⁰ Para mim a presença dos coletivos *madija* como nominadores dos *tocorime*, também pode ser interpretada como indicador da “forma ou a qualidade humana”: “a habilidade de viver em sociedade”. No mesmo molde de interpretação desenvolvida por Bonilla (2005b) ao analisar o uso dos prefixos possessivo (*ka*) e a partícula (*hi*) – precedendo a autodenominação Pamoari.

sada por Lima (2005). O classificador “nós” dos Kulina, assim como o classificador “nós” dos Yudjá – inclui outras classes de seres imaginários.

O RITUAL DO *AJIE* E A CAPTURA ATRAVÉS DO CASAMENTO: ALIANÇA OU IDENTIFICAÇÃO DO “BICHO FEIO”.

A possibilidade de trocas matrimoniais no *Ajie* é apenas uma das faces do *Ajie* como captura, guerra (*dori*), aliança, roubo e trocas diversas. A mobilização maior do *Ajie* está nas redes de relações que ele estabelece entre afins; por isso o *Ajie* pode acabar em casamentos e novas alianças, bem como pode acabar em brigas e fissões, pois uma forma de fazer *huimecote* é através do casamento. A maioria dos casamentos no baixo Juruá é entre os coletivos *dsohuiji madija* e *biro madija* (isso pode ser verificado nas tabelas no anexo final). Isso não significa que esses são os cônjuges preferidos, mas aponta para uma aliança histórica (através da troca de mulheres) entre esses dois coletivos. Os cônjuges preferidos (idealmente) são os primos cruzados, mas a escolha efetiva é determinada por muitas variáveis.

Observamos no relato que apresentei do *Ajie* uma tentativa frustrada de casamento durante o ritual. Isso porque o modelo ideal de casamento está inserido dentro do sistema de *manaco*¹⁸¹, por uma troca direta. Uma das razões para Denidsa não aceitar o casamento com Miqueo está no fato de o mesmo ser um “bicho feio”. A expressão “bicho feio” é usada em português pelos Kulina e tem um caráter pejorativo. O uso do português, nesse caso, significa o máximo de desprezo pelo Outro: algo indicando o desconhecimento da fala (importante elemento na constituição da pessoa kulina) do Outro. Observei que os Kulina usam a expressão “bicho feio” para marcar diferença entre os coletivos *madija*, como forma de desconhecer a “humanidade” do Outro. Podemos observar essa expressão nos trechos já apresentados por mim, no início desse capítulo, quando os Kulina se referem ao *Ajie* e à relação com o Outro através de frases, como: “não vou para *Ajie*, para quê? Pra aqueles ‘bichos feios’ colocar feitiço na gente? *Ajie* não presta não. Aquele pessoal não sabe se vestir bem e nem andar direito. E ainda roubam as coisas da gente”.

¹⁸¹ Nesse sentido Huaido (uma professora Kulina) fez este texto sobre o casamento Kulina: “Quando Kulina quer casar, fala com o tuxaua para fazer casamento. Moça e rapaz para se casar o tuxaua faz a troca. Vai um rapaz e vem uma moça, vai uma moça e vem um rapaz. Um rapaz de uma ‘família’ casa com a moça de outra ‘família’, em troca a irmã do rapaz casa com o irmão da moça” .

Já analisamos um pouco de como os Kulina formam o corpo aparentado. Agora observamos como eles identificam corpos diferentes, com afecções diferentes. Nesse sentido, a noção de corpo kulina se estende para além da questão local e se projeta na forma de coletivos *madija*. Viveiros de Castro dá uma boa dica para compreendermos um pouco a noção de corpo kulina:

“Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou me referindo a diferenças de fisiologia — quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos —, mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção jaguar. O que estou chamando de ‘corpo’, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas” (VIVEIROS DE CASTRO 2002c: 380).

Podemos aproximar novamente o conceito de pessoa kulina e a relação com os coletivos *madija* com os estudos de Lima junto aos Yudjá. A partir do conceito de “pessoa fractal” com inspiração em Wagner, Lima (2005: 121-122) desenvolve argumentos em busca de esboçar o que seria uma pessoa yudjá: uma pessoa fractal é como uma folhagem composta por muitas camadas; há pessoas que possuem mais camadas que outras. A pessoa fractal é uma trama de múltiplas relações e pode ser identificada como um ser humano ou como um “clã”. É impossível delinear onde começa e onde termina uma pessoa fractal; pois a mesma não é um todo, mas também não é uma parte; a mesma só se evidencia na relação com outras (*ibid.* p. 121).

Para fechar essa reflexão sobre parentes próximos e distantes, personalidade, xamanismo, os coletivos *madija* e o ritual do *Ajie*, vejamos um relato da morte do xamã Ssahuahue:

“Desfazendo o corpo selvagem do jaguar: a morte do ‘bicho feio’”.

Aldeia Cumaru, 21 de março de 1997.

Ssahuahue saiu de casa esta manhã para pescar. A tardezinha, como de costume, ele não retornou a sua casa. As pessoas ficaram preocupadas e começou a correr uma fofoca (*huimadori*): alguém teria ouvido um grito de Ssahuahue no igapó, um grito horrível, como se ele estivesse morrendo. Logo a história tomou mais corpo, falavam que ele estava morto e quem seria o responsável por sua morte.

De acordo com os Kulina a morte de Ssahuahue era uma forma de vingar a morte de Jacarani. Jacarani era uma mulher jovem, que apesar de todo o esforço das

parteiras, não conseguiu dar a luz a seu filho na aldeia; como o sua saúde piorava cada vez mais, com aumento das dores e perda de sangue; os Kulina resolveram leva-la até a cidade de Tefé. Jacarani conseguiu chegar viva em Tefé, mas lá chegando faleceu. Os Kulina que acompanharam Jacarani passaram um aviso pelo rádio (Rádio da Prelazia de Tefé) comunicando o ocorrido. Logo que a notícia do falecimento de Jacarani chegou à aldeia a família da vítima (e outros Kulina) começaram a fazer acusações de feitiçaria. Espalhando a fofoca de que Ssahuahue era o culpado. Porém, algumas pessoas o defendiam dizendo que o mesmo era um xamã velho e que se ocupava de curar feitiço em crianças; que não teria motivos para provocar a morte de Jacarani. Depois a família de Jacarani executou o choro ritual, pela morte da mesma, e tudo parecia ter ficado bem.

Na noite alguns homens saíram à procura de Ssahuahue, porém retornaram sem encontrar o mesmo. A família de Ssahuahue executou o choro ritual. Quando Rotsa (irmã de Ssahuahue) começou a chorar a lua brilhava forte no céu e a aldeia se preparava para mais um ritual do *Rami*. Mas logo o céu cobriu-se de pesadas nuvens, escureceu e caiu um grande temporal; com ventos fortes, relâmpagos e trovões seguidos de muita chuva. Para os Kulina era a confirmação: havia morrido um grande xamã.

Aldeia Cumaru, 22 de março de 1997.

Hoje cedo acordei com o barulho dos homens se preparando para irem à busca de Ssahuahue.

Depois de mais ou menos duas horas, os homens voltaram com o corpo de Ssahuahue. O pavor parecia ter tomado conta da aldeia. Eu acompanhei a Issihui, a Ssina e o Riba para ver o corpo. O corpo de Ssahuahue estava estendido em uma canoa. Ao redor da canoa estavam alguns homens comentando o ocorrido. O corpo de Ssahuahue fora encontrado em um capim (no igapó) próximo do local onde ele costumava colocar espinhel (armadilha de pesca). Riba e Saba (filho de Ssahuahue) mostraram-me as marcas de pauladas na cabeça e nos braços de Ssahuahue, bem como uma de suas orelhas cortada, parecia que havia sido cortada com uma faca¹⁸².

Por influencia de um não-índio (Riba) casado com uma Kulina (Ssina) o corpo teria sido trazido para a aldeia. Vi também Riba insistindo com os Kulina para levarem o corpo de Ssahuahue para casa. Riba queria trocar a roupa molhada de Ssahuahue e coloca-lo em um caixão. Ao convite de Riba, alguns homens respondiam que estavam com dores nas pernas ou com dores nos braços. Riba e Saba levaram o corpo de Ssahuahue para casa e fizeram um caixão para ele. Contudo, durante todo o dia não vi ninguém se aproximar da casa onde estava o corpo de Ssahuahue.

Depois a discussão foi sobre o local onde enterrariam o Ssahuahue, uns queriam que o enterrasse atrás da casa onde o mesmo morava; mas os vizinhos reagiram e ameaçaram ir embora¹⁸³. Então Ssahuahue foi enterrado em um cemitério, relativamente próximo à aldeia, onde já havia algumas pessoas enterradas.

Choveu durante todo o dia, os homens tiveram dificuldades em cavar a sepultura de Ssahuahue. Ninguém saiu para pescar, caçar ou ao roçado; não por causa da chuva, mas por medo. Nesta manhã as mulheres conversam no terreiro lembrando a morte de Dorome (xamã) e tudo o que tinha acontecido logo após sua morte.

¹⁸² Na época os Kulina falaram quem era o responsável pela morte de Ssahuahue, contudo em respeito as dinâmicas de relações kulina não citarei o nome da pessoa.

¹⁸³ “Outro momento perigoso é a morte de um pajé, porque todos os *dori* que ele manteve sob seu domínio dentro de seu corpo ficarão soltos, espalhando-se e ameaçando quem estiver por perto. Presenciei este fato quando um pajé kulina morreu (por um acidente) em Eirunepé. Os profissionais de saúde improvisaram, como é uso no polo-base, um velório, o que causou fuga de todos os pacientes Kanamari e de alguns pacientes Kulina” (TISS, C., 2009: 154).

Agora a noite todos estão com medo dos *tocorime*, as moças e rapazes não brincaram no terreiro, como de costume, e as pessoas cuidam do fogo para que não se apague. As conversas desta noite giram em torno de *tocorime*.

Aldeia Cumarú, 23 de março de 1997.

Hoje o sol apareceu e aparentemente os Kulina voltaram à rotina, com suas gargalhadas. Muitos já saíram para pescar, caçar... Porém, algumas famílias, principalmente as que moravam perto da casa de Ssahuahue, saíram cedo de mudança para outras aldeias. E todos aqueles que ficaram, mudaram o lugar da porta de suas casas ou pelo menos a escada que dá acesso à mesma.

À tardinha Rodsa, sobrinha de Ssahuahue, passou em frente da minha casa. Perguntei aonde ela iria, ela me falou que ia espantar “os porcos” que estavam fuçando a sepultura do Ssahuahue querendo come-lo¹⁸⁴. E disse também que estava com receios que alguém desenterrasse seu tio¹⁸⁵.

Após o assassinato de xamãs observei dois movimentos diferentes que incidiram na conformação das aldeias. Ao assassinar Queri, a pessoa indicada como responsável pela morte, mudou para a aldeia Mapiranga. Porém, quando Ssahuahue (xamã acusado de feitiço mortal em junho 1998) foi assassinado observei o movimento contrário: o coletivo *madija* de Ssahuahue se deslocou para a aldeia Pau-Pixuna.

Vale salientar que os *jahua madija*¹⁸⁶ e os *dsahuida madija* (coletivo a qual pertencia o xamã Ssahuahue) tiveram, no passado, membros-xamãs identificados como responsáveis por feitiço mortal, e foram assassinados¹⁸⁷.

No cotidiano das aldeias, o “Outro” das aldeias Cumarú e Mapiranga é essencialmente a aldeia Pau-Pixuna (onde estão os *madija* com os quais os membros dessas aldeias historicamente estabeleceram casamentos exogâmicos). Contra os xamãs da aldeia Pau-Pixuna se dirigem as principais acusações de feitiço. Diante, desse fato (e dos dois casos de assassinatos de xamãs Kulina no baixo Juruá), parece-me pertinente conjugar as hipóteses de Rangel e Pollock. Pollock (1985) defende a hipótese segundo a qual as acusações cotidianas (ou que não são mortais) de feitiços são sempre jogadas contra xamãs da aldeia vizinha com a qual se estabelecem mais relações e alianças matrimoniais. Contudo, as acusações de feitiço mortal

¹⁸⁴ Os porcos domésticos agora “se confundem” com os porcos do submundo e querem comer o *tabari* do xamã morto.

¹⁸⁵ Nesses dias ouvi os Kulina falando que antigamente os xamãs assassinados eram cortados em pedaços para que ele não vivesse novamente.

¹⁸⁶ Um xama *jahua madija* foi identificado como responsáveis pela morte do líder Chico Cidade (Omaco).

¹⁸⁷ Queri, xamã (*jahua madija*) assassinado em janeiro de 1996, cunhado do chefe Dsomami (aldeia Cumarú), foi acusado de ter “lançado” feitiço mortal em Dseppa que era esposa de Rohuidsi. Após a morte de Queri, Rohuidsi se juntou ao grupo – formado primordialmente pelo coletivo *biro madija* – que criava a aldeia Mapiranga.

são sempre “jogadas” contra membros periféricos do próprio grupo local. Minha hipótese é que, diante de um feitiço mortal, os xamãs são identificados como “pessoas diferentes” e estranhas ao grupo local. Eles são identificados a partir do *madija*, rompendo a sincronia do “grupo de aparentados” (*huimecote*) e estabelecendo a alteridade dos *madija*. Assim, as acusações de feitiço mortal, seguidas da morte do xamã responsável, constituem um mecanismo que promove a alteridade entre os *madija*¹⁸⁸ e coloca em evidência a existência do “não-consubstanciado”, do “estranho”, do “predador” no seio da aldeia.

6.7. Xamanismo, cosmovisão e os coletivos *madija*.

A visão de mundo¹⁸⁹, por Dorome¹⁹⁰.

“Dorome, xamã (*dsoppineje*) e tuxaua, nos explicou que existem *meme* (céu), *enenicca* (no meio), *doppanicca* (embaixo) e *inamini bodidsa* (embaixo, dentro da terra).

No céu estão *Tamaco* e *Quira* (heróis mitológicos), o sol, a lua e os espíritos. No céu existe um lugar escuro (*meme dsidsi tani*). Ai vivem alguns *tocorime* que perseguem as almas.

No meio (*enenicca*) vivem alguns pássaros e estão *jojode* (vento), *ssissihuede* (relâmpago) e *ttotorode* (trovão). Em baixo (*doppanicca*), isto é, na superfície da terra estão todas as gentes: *biro madija*, *dsohuiji madija*, *jahua madija*, *nara madija*..., e no centro da mata (*dsama nocconidsa*) moram alguns espíritos.

Dentro da terra (*inamini bodidsa*) estão as almas dos *madija* e os espíritos. Mais para dentro da terra (*inamini bodidsa denima*) reside espíritos que devoram as almas dos *madija*, então o *dsoppineje* não ver mais aquela alma”

A origem dos coletivos *madija*, por Dorome¹⁹¹.

Tamaco fez os *madija* do coco ouricuri (*nara nocco*), dai apareceram os *biro madija*, *jahua madija*, *dsohuiji madija*, *ette madija* e muitos outros. Também Tamaco fez os Kanamari, os Kaxinaua e os Jamamadi.

Depois Tamaco criou o milho e falou para Quira não ir para o caminho onde estava plantado o milho, nem mexer nas espigas.

¹⁸⁸ Como já vimos, para Lorrain o estado de guerra constante entre os grupos nominados funcionava como mecanismo político, de identificação e de “formação” dos coletivos (cf. LORRAIN 1994: 139).

¹⁸⁹ “Para os ameríndios o universo é transformativo. Isso significa que a visão pode, repentinamente, mudar diante de nossos olhos. O mundo é composto por muitas camadas, os diversos mundos são pensados enquanto simultâneos, presentes e em contato, embora nem sempre perceptíveis”(LAGROU 2009: 93).

¹⁹⁰ Soares e Mochizawa (1997: 61).

¹⁹¹ *Ibid.*: p. 01.

Quira, muito curioso, deixou o irmão dormir e foi para a roça de milho. Ele quebrou uma espiga e mordeu. De repente escutou falas desconhecidas. Quira assustado correu para junto do irmão e falou: - ei, meu irmão acorda! – está escutando? São outras gentes. Tamaco com raiva do irmão, porque não o escutou, cortou-lhe o beijo inferior e depois o grudou com rapé (*ssina*). Dai apareceram os peruanos, os americanos, os brasileiros, os portugueses e outros índios.

O mito: “Quando fizeram o jacu grasnar”¹⁹². Para entendermos a relação entre a origem, a classificação dos coletivos *madija* e o ritual do *Ajie*.

Primeiro veio o velho e disse:

- Vamos nos reunir!

Sua cabeça era branca, não tinha dentes. Ele era o que melhor sabia histórias antigas. Ele viu quando a terra foi feita.

- Vivam todos comigo, aprendamos nossos nomes, disse ele.

Ele era um verdadeiro conhecedor das lendas (*ima*: histórias)¹⁹³, assim ele dizia.

- Vamos, avô! Chame-nos por nossos nomes, diziam ao velho avô.

Então ele falou:

- Nosso nome é *madija*. Vocês são a gente do jacamim. Vocês são a gente do mamãozinho silvestre, do jaracatiá. Vocês são a gente do papagaio. Vocês são a gente da cutiara. Vocês são a gente da cutia. Vocês são a gente do caititu. Vocês são a gente do jacamim. Vocês são a gente da formiga *cohuaara*. Vocês são a gente do urubu.

Porém, aqueles que se atrasaram, vieram de noite. Não vieram durante o dia. Enquanto escurecia, eles vinham chegando. Então, assim falou o velho:

- Por que vocês vieram já a noite? Só me chamaram quando já era noite. De dia, não me chamaram. Seguramente, os olhos de vocês são muito bons. Agora já sei. Vocês são os macacos-da-noite. Vocês só trazem carne, cultivam campos e cortam lenha a noite.

- Aqui é onde vocês vão viver. Aqui é a nossa morada. Aqui estamos. Aí estão os estrangeiros; eles não sabem nada (*Ahuajipa ebena ssamoquini nahi* = Aí estão os que não sabem nossa língua). Nós somos moradores da floresta. Então cantemos! Cantem todos vocês canções alegres! Isto será um prazer para mim.

Então todos eles cantaram. Eles cantaram, cantaram até a meia noite, e comeram. Então a comida acabou.

- Merda, somos muita gente. A carne acabou. A macaxeira acabou. A banana acabou.

-Vamos, pegue o nosso jacu – disse o velho à mulher – e eles irão embora. Então teremos carne para comermos só nos dois e comeremos bem e nos saciaremos. Pegue-o com cuidado e tape-lhe a boca. Pois o meu jacu pode escapar.

- Avô! Disseram os netos. Porém, ele não ligou. Ele estava amarrando o seu jacu.

Quando o avô terminou o que estava fazendo com seu jacu disse:

- Venham, meus netos, já amanheceu. Dancem aqui em círculo, dancem e se aproximem!

¹⁹² Altmann 2000: anexo p. 03 (tradução da autora)

¹⁹³ O uso de parênteses no texto indica traduções feitas por mim, a partir do texto em língua kulina apresentado pela autora.

Dançando, eles se aproximaram.

- Esperem um pouco meus netos. Não, ainda não amanheceu!

Eles continuaram cantando, enquanto os ventos da manhã começaram a soprar.

- Dancem ali nas sombras.

Eles cantavam canções antigas (*Ajie jiride* cantavam *ajie*) e enquanto dançavam com os pés à sombra, sem saber, o que faziam sobre as plumas da cauda do jacu, até que ficou desplumado.

- Quá, quá, quá, quá, gritou o pássaro.

Então deixaram de cantar (*Ajie nebobo* deixaram o *Ajie*) e saíram. Desataram suas redes e saíram silenciosos sem falar com o velho. Por aqui e por lá, por um lado e outro, até acabar.

Então, quanto tudo estava tranquilo, o velho disse:

- Muito bem, todos se foram. Não! Isso não é suficiente. A nossa anta está próxima. O veado está perto. O caititu também. O jaboti também está perto. Agora a comida é somente minha. Eles comerão carne em outros lugares da floresta. Em outras partes da floresta também há carne, disse ele.

E disse mais o velho avô:

- Vocês aprenderão bem os nomes... Irmã mais velha, eu os chamarei pelos nomes daqueles que saíram ontem. Vocês saberão tudo. Venham e sentem-se por aqui! Eu nomearei a todos os que se foram ontem. Pois vocês podem pronunciá-los mal.

- Aqui estava a gente do papagaio. Aqui, a gente da formiga *cohuara*. Aqui, a gente do jacu. Aqui, a gente do macaco da noite. Aqui, a gente da cobra. Aqui, a gente do guariba, o macaco capelão. Aqui, a gente do urubu. Aqui, a gente da cutiara. Aqui, a gente da cotia. Aqui, a gente da árvore *carama*. Aqui... bem, chega de *madija*. Acabaram-se (*jicajari* são muitos¹⁹⁴) os nomes.

Nesta última narrativa podemos observar um animado *Ajie* onde estavam presentes os coletivos *madija*. A diferença entre os coletivos é traçada de acordo com as qualidades. Assim os *mohui madija* (“macaco da noite” *madija*) são aqueles que chegaram ao *Ajie* quando já era noite. São aqueles que têm bons olhos. São aqueles que possuem habilidades para trabalhar a noite, seja no roçado, seja nas atividades de caça ou de buscar lenha. Observamos no mito que aos coletivos *madija* são imputadas qualidades específicas presentes nos seus membros. No mito observamos os elementos que marcam a diferença entre os diferentes *madija*, bem como a diferença entre os *madija* e os “estrangeiros”, isto é, entre os coletivos *madija* e aqueles que não falam a mesma língua. Vimos anteriormente que a fala, a capacidade de compreensão, são elementos importantes na formação da pessoa kulina.

¹⁹⁴ Um equívoco na tradução. Olhei o texto original em kulina e está escrito *jicajari onideni* (são muitos os nomes) e não *jicani onideni* (acabaram-se os nomes).

Nesse mito podemos entender o que os Kulina da aldeia Mapiranga falam quando dizem: “não vou para o *Ajie* daqueles bichos feios; eles são maus, jogam feitiço na gente”. Ou: “eles são *dsohuiji* e *dsohuiji* é alegre, mas é rápido e rouba. Eu sou *biro*, não sou assim”. Ou ainda quando o xamã começa a cantar e as mulheres falam: “coloca rapé nos lábios é o *tocorime* do Jodso que está cantando”. Assim no *Ajie* ressurgem as diferenças entre os coletivos, as sutilezas que compõe a alteridade que é dissolvida nas relações matrimoniais e no grupo de parentes *huimecote*. A hospitalidade (que envolve comida em abundância) é outro fator importante para criar ou para dissolver relações. É na dissolução de relações que os coletivos emergem através de fofocas que ressaltam a falta de comida, o roubo e posteriormente o feitiço e a morte de xamã.

Costa chama atenção em sua análise do ritual *Hori* dos Kanamari, permitindo expressivas semelhanças com o *Ajie* kulina, além do uso do instrumento de sopro *hori* e *jojori*¹⁹⁵. Observei também outras características comuns entre esses rituais: Costa e Lorrain trazem dados históricos que apontam a participação dos Kanamari nos rituais *Ajie-Coidsa* kulina e participação dos Kulina no *Hori* Kanamari, o que aponta para uma mistura constante entre os povos indígenas no Juruá, para além das trocas matrimoniais. Explica também o fato constatado por Deturche (2007) e por mim de existirem rituais katukina (*haihai*) onde são cantados cantos kulina¹⁹⁶.

O ritual *Hori* dos Kanamari é definido por Costa como uma máquina de fazer e desfazer relações (2007: 78).

“Em vez de dizer que uma pessoa realiza reuniões rituais *Hori* com pessoas chamadas de *-tawari*, talvez seja mais correto dizer que um *Hori* pode ter o efeito de fazer dois grupos de pessoas *-tawari* em relação uns aos outros. Nesse sentido *-tawari* é uma função de certos tipos de relações, em vez de constituir a fonte da qual essas relações emanam. Vimos que isso pode funcionar em qualquer um dos dois contextos. As pessoas com as quais você ‘vive’ podem se tornar *-tawari* por meio de um *Hori*, assim como podem as pessoas que você considerava ‘outro’ (*o-a-tukuna*, estrangeiro, lit: ‘outras pessoas’)” (COSTA 2007: 79).

¹⁹⁵ “*Hori* é o nome de uma reunião ritual. É também o nome do pote de cerâmica usado como um instrumento de ressonância antes e durante essas reuniões. No passado, esses instrumentos eram feitos de argila, mas hoje podem ser feitos com garrafas de vidro sem o fundo que, quando assopradas, produzem um som grave que pode ser ouvido a grandes distâncias” (COSTA 2007: 79).

¹⁹⁶ Concordo com Costa que os grupos kulina, kanamari e katukina compartilham um “complexo xamânico idêntico”. Costa observou como os Kanamari admiram e temem os xamãs kulina. Sendo que os Kanamari costumam se dirigir as aldeias kulina em busca de cura. Os Kulina são os principais suspeitos da feitiçaria que ameaça os Kanamari: “os Kanamari consideram os Kulina traiçoeiros e avaros” (COSTA 2007: 26-93). Por outro lado os Kulina admitiram para Lorrain a sua relação histórica com os Kanamari incluindo trocas matrimônias, chegando a afirmar que os mesmos são misturados (cf. LORRAIN 1994:133).

Os Kanamari definem o *Hori* como “ir buscar pessoas para beber caíçuma fermentada”. Para eles o principal objetivo do *Hori* é ver e visitar as aldeias dos *-tawari*,¹⁹⁷ acalmar os ressentimentos e estabelecer novas relações. Os *Hori* envolviam aldeias e subgrupos inteiros¹⁹⁸. Costa afirma ainda que há uma determinada ambiguidade quanto ao ritual do *Hori*, pois se por um lado os Kanamari afirmam que no passado existia uma endogamia de subgrupal¹⁹⁹, há relatos também de trocas matrimoniais entre subgrupos decorrentes da realização de rituais *Hori*. Ato de violência marcaram também a história do ritual *Hori*, sendo que os mesmos são eventos recíprocos: “quem é anfitrião mais tarde será convidado”. Dentro das regras de etiqueta é considerado de bom tom que os viajantes façam soar seus *hori* ao se aproximarem da aldeia onde será realizada a festa para que todos saibam que foram convidados (*ibid.*: 79-80-81). Costa apresenta uma diferença substancial entre a categoria “cunhados” e os *-tawari*: “Os ‘cunhados’ expressam relações diádicas entre diversas pessoas, enquanto os *-tawari* expressam relações entre chefes de subgrupos” (COSTA 2007: 76). Outra distinção importante para os Kanamari encontra-se entre os chefes-donos-corpos de subgrupos e o chefe de aldeia. Quando morre um chefe de aldeia outra pessoa assume seu lugar, enquanto que quando morre o chefe de um subgrupo o mesmo tende a extinguir-se: “Todos os subgrupos que não tinham chefes, e nem aldeias, deixaram de existir e, pelo menos na região que nos diz respeito aqui, persistem apenas na memória” (COSTA 2007: 72)²⁰⁰.

Para Costa os Kulina “não são apenas estrangeiros paradigmáticos, mas também uma espécie de alter-ego perturbador” dos Kanamari. Costa chega a essa conclusão ao analisar os relatos dos Kanamari sobre um ritual *Hori* que aconteceu nas aldeias kulina (no igarapé Preto, um tributário do médio Juruá) com a participação dos Kanamari, por volta de 1930. No relato

¹⁹⁷ “*-Tawari* são pessoas vistas durante os rituais *Hori* que reúnem os subgrupos e as bacias hidrográficas, com as quais se realizam trocas e nos quais se pode confiar, porque os *-tawari* ‘conhecem’ (*tikok*) uns aos outros, e, portanto, sentem-se relativamente seguros visitando-se. Mas essa familiaridade precisava ser moderada, pois os *-tawari* tinham que se tornar confiáveis sem nunca virar parentes. Isso gerava uma ambiguidade em suas relações e na expressão dessas relações nos rituais *Hori*, que serviam para unir pessoas de subgrupos diferentes e que iriam desempenhar um papel importante no desaparecimento do modelo de endogamia do subgrupo e na emergência de uma nova configuração” (COSTA 2007: 46).

¹⁹⁸ “O subgrupo dependia do conceito fractal de *-warah*, que situava pessoas nas aldeias e as aldeias nas bacias hidrográficas” (COSTA 2007: 95). De acordo com Costa a configuração social kanamari ideal era baseada em subgrupos endogâmicos e geograficamente circunscritos através das relações *-warah*. Nesse sentido o conceito de subgrupo kanamari, desenvolvido por Costa, se aproxima da tradução literal do termo *madija*: como aqueles que estão (ou são) moradores. Tradução que desenvolvi logo no início dessa dissertação.

¹⁹⁹ “Os casamentos deveriam ser endogâmicos no que se referia ao subgrupo, mas eram preferencialmente e, com frequência, necessariamente, exogâmicos no que se referia às aldeias que compunham o subgrupo” (*ibid.* p.45).

²⁰⁰ Porém Costa afirma que: “Os Kanamari veem os subgrupos *-madiha* kulina como idênticos aos seus” (*ibid.* p.41).

atual dos Kanamari, os Kulina ora ocupam a posição de inimigos perigosos, ora ocupam a posição de *-tawari*. Ao analisar esse ritual *Hori*, Costa observa como a posição de *-tawari* ocupada pelos Kulina ao longo da realização do ritual foi alterada. O ponto culminante desse *Hori* foi uma luta com couro de anta entre os Kulina e os Kanamari. Os Kanamari, apesar de ser um número menor, conseguiram vencer os Kulina. Os Kulina ficaram bravos, pegaram as espingardas e ameaçaram matar os Kanamari. Os Kanamari foram embora com medo dos Kulina. Provavelmente esse tenha sido o último *Hori* que esses grupos tenham realizado em conjunto (COSTA 2007: 94-95). Sobre a relação entre a realização de *Hori* o aumento da inimizade e de acusações de feitiçaria entre os *-tawari* Costa relata que:

“Logo depois de um *Hori* no Mawetek, um homem Japó-*dyapa* morreu e um xamã concluiu que ele tinha sido morto pelo *dyohko* de um xamã Lontra-*dyapa* que tinha estado presente no ritual. O Japó-*dyapa* obteve um rifle de um branco que vivia na região e foi ao Jutai para realizar sua vingança. Na briga que se seguiu, dois homens Lontra-*dyapa* e um homem Japó-*dyapa* morreram” (2007: 124).

O *Ajie*, portanto, estabelece novas relações ou fortifica as relações existentes, ao mesmo tempo tem potencial de desfazer relações e estabelecer inimizades. As relações de inimizade ou de amizade não são realizadas apenas entre os humanos, mas também com os não-humanos que participam da festa. Nesse sentido citarei um relato de Cristiane Tiss, sobre os Kulina do Médio Juruá:

“O pior que um pajé pode fazer é jogar um *dori* no fogo, porque assim o *dori* se espalhará por meio da fumaça por toda a região, ameaçando todos os habitantes. No ano passado, um surto de diarreia, que aconteceu numa aldeia logo depois de uma grande festa com convidados de mais de dez aldeias e que provocou em quarenta dias dez óbitos em menores de dois anos, foi interpretado desta forma; neste caso, um pajé de uma das aldeias convidadas foi identificado como suspeito. Porém, não houve ato de vingança contra este pajé ou sua família” (TISS, C. 2009: 154).

Vimos como as relações de amizade e de trocas matrimoniais criam o *huimecote*, que dissolve, no cotidiano das aldeias, os coletivos *madija*. O ritual do *Ajie* faz aparecer os coletivos nas tentativas de trocas matrimoniais, na forma como o Outro se comporta (no corpo como feixe de afecções) e nas acusações de má hospitalidade (pouca comida) e fofocas de feitiço²⁰¹. Contudo, o ponto máximo de identificação do Outro (que implica o rompimento de relações) é a identificação de um xamã como responsável de feitiço mortal. O xamã identificado como um

²⁰¹ Rangel, ao estudar os Jamamadi aponta as festas, os encontros ocasionais e as visitas como ocasiões propícias para se enfeitiçar alguém (1994: 163).

“bicho feio” (um estranho, um engano) é morto²⁰². É morto a pauladas: morte de onça, o ser solitário, o grande *tocorime*. Quando o xamã morre os *dori* saem do seu corpo. As pessoas não podem tocar no corpo do xama, pois correm o risco de contrair feitiço mortal. Os *tocorime* dono dos *dori* aparecem próximos a aldeia, assim é possível ver o *tocorime* onça, o *tocorime* cobra (*macca*) e o *tocorime* boto (*jassica*). Por isso a situação de pânico e de medo toma conta da aldeia. A morte do xamã é um momento forte na identificação de toda a rede de pessoas que de modo direto se identificam com determinado coletivo *madija*, o que traz como consequência a fragmentação da aldeia e a migração de pessoas²⁰³. Dependendo da influência dos coletivos *madija* envolvidos, há dois procedimentos diferentes: migram as pessoas que se identificam com os coletivos do xamã assassinado (caso da morte do xamã Ssahuahue) ou migram as pessoas que se identificam a partir do coletivo da pessoa responsável pelo assassinato (caso da morte do xamã Queri).

Parece-me que o modelo Kulina de relação com o Outro é o modelo dos coletivos *madija*: a fragmentação. Os coletivos *madija* existem não tanto para criar identidades, unidades, consensos e grupos, mas para fragmentar e criar relações de troca, de roubos, de enganos ou de predação. A partir do modelo de relação dos coletivos *madija*, os Kulina traçam a relação com outros grupos indígenas sejam eles Katukina, Kanamari ou Kaxinawa, e traçam também a relação com os não-índios. Nesse princípio se justifica a elasticidade de identificação *madija* (ora coletivo da mãe, ora do pai, ora do chefe), bem como a abertura para trocas diversas com Kanamari, com não-índios e com não-humanos.

Como já vimos, a socialidade do baixo Juruá conjuga em muitos casos xamanismo e chefia. Talvez essa relação possa ser interpretada, dentro do foco desta pesquisa, a partir da relação entre coletivos *madija* e xamanismo. O xamanismo (fofocas de feitiço-feitiço-morte) é a liga e a destruição das relações que conformam os coletivos *madija* (sejam eles *madija* humanos ou não-humanos)²⁰⁴.

²⁰² “De outro lado, os animais, plantas e outras categorias amazônicas de seres jamais deixam de ser inteiramente humanos; sua transformação pós-mítica em animais etc. contraefetua uma humanidade originária, fundamento da dialogia xamanística com os seus representantes atuais. Todo morto continua um pouco bicho; todo bicho continua um pouco gente” (VIVEIROS DE CASTRO 2008: 22).

²⁰³ Como vimos no capítulo sobre o ritual do *tocorime* o xamã é o guerreiro e o inimigo: “[...] o inimigo morre para assegurar a persistência do múltiplo, a lógica da separação” (VIVEIROS DE CASTRO 2011: 345-346)

²⁰⁴ “Para Gallois, todo a ãã tem por efeito não apenas a produção de uma aflição ou infortúnio, mas a promoção da espiral da vingança e, nesse sentido, todo diagnóstico implica um ato de acusação” (SZTUTMAN 2005: 185).

Abrindo a realidade kulina para uma comparação mais ampla, utilizo as contribuições de Gallois, para quem a associação estreita entre guerra e xamanismo (entre predação e belicismo) faz parte de um universo presente nas Guianas, “como é o caso do xamanismo wajãpi do Amapari, [que] pode ser compreendido como um mecanismo de fragmentação do espaço social, uma vez que atualiza rivalidades dentro e fora do grupo local” (GALLOIS 1988 *apud* SZTUTMAN 2005: 170). A dinâmica de vendetas impulsiona as migrações; e a lógica de fragmentação antecede a lógica de coesão. A partir das contribuições de Viveiros de Castro, Sztutman afirma:

“O virtual coincide com o domínio do ritual, em que ocorre a contra-efetuação que consiste na reposição ou mesmo multiplicação das diferenças subsumidas. Em termos gerais, o ritual que compreende tanto as suas manifestações coletivas/festeiras como as sessões xamânicas, pulverizam o que o parentesco construiu” (SZTUTMAN 2005: 173).

O grupo local contém em si a diferença que compõe o cosmos, sendo que a diferença nunca atinge o “grau zero”, mas irrompe constantemente na forma de conflitos e migrações. O modo como o mundo invisível se impõe sobre o visível faz com que: “As diferenças sociais pululam, demarcando grupos e subgrupos distintos, em um trânsito contínuo” (*ibid.*: 174). A análise revela diferentes faces da relação entre xamã e grupo local, quando desenvolvida do ponto de vista sincrônico ou do ponto de vista diacrônico: pode revelar o xamã ora como consanguíneo do chefe (ou representante do grupo local), ora pode revelar as dinâmicas frágeis das alianças e rupturas²⁰⁵.

A relação entre os coletivos *madija* humanos ou entre coletivos *madija* humanos e coletivos *madija* não-humanos (os *madija* dos *tocorime*) deve ser controlada. Nesse sentido o ritual do *Ajie* é perigoso, pois é difícil o controle em grandes rituais: o mundo sobrenatural dos coletivos *madija* dos *tocorime* pode “irromper sobre os humanos provocando mortes e epidemias”, algo que não é incomum nas Guianas, como observado por Sztutman (*ibid.*: 181). Por

²⁰⁵ Compreensão semelhante de festa como categoria de análise foi aplicada por Rezende do Vale ao analisar as festas *maryba* dos Waimiri Atroari. Rezende do Vale utiliza a festa como uma categoria de análise onde as relações sociais e políticas são constituídas dentro do universo Waimiri Atroari (2002:05). Assim a pesquisadora relata que a chegada dos convidados à aldeia anfitriã dá-se como uma ‘invasão’, pois quanto mais se aproximam da aldeia, mais os convidados aceleram os passos (2002: 57):

“Os *paxira* ostentam armamentos em sua chegada, que compõem a indumentária festiva, mas também simbolizam a presença do guerreiro aliado. Os convidados são tidos como parceiros rituais e políticos. A chegada, apesar de lembrar uma invasão, está longe de simbolizar uma hostilidade, representa na verdade a alegria de compartilhar momentos festivos e rituais” (2002: 58).

outro lado, Sztutman deixa claro que é o xamanismo amazônico se projeta para além das questões fisiológicas e se projeta em questões altamente políticas, uma cosmopolítica que se insere dentro de uma dimensão que envolve a comunicação com agentes sobrenaturais, “sem a qual a qual o mundo social permaneceria em total inércia” (*ibid.* p. 210).

Já vimos que o *Ajie* é um ritual que mistura festa e relações diversas entre os vários humanos e entre humanos e não-humanos. Esses eventos põem em evidência os conjuntos multicomunitários gerados pela articulação entre o parentesco e a esfera político-ritual. Assim Viveiros de Castro afirma que os *madija* dos Kulina – a exemplo dos conjuntos multicomunitários Yanomami – são condensações transitórias de redes policêntricas baseadas em alianças mais do que estruturas fixas fundamentadas na descendência e no território (2002a: 104-105). Assim podemos entender o fato de os coletivos, às vezes, “se confundirem” com a aldeia (relação territorial e aparentada). Podemos afirmar também que os coletivos *madija* que participam do *Ajie* são os “aliados políticos”. Para Viveiros de Castro “é a figura instável e indispensável do aliado político que impede tanto uma ‘reciprocidade generalizada’ (a fusão das comunidades em uma unidade sociológica superior) quanto uma guerra generalizada” (2011: 347), dentro de uma política que não implica produção de identidades, “mas a zona de circulação de alteridades” (*ibid.*: 349).

CONCLUSÃO

A primeira impressão que temos ao participarmos da festa *Ajie* kulina é de alegria, de fartura, de encontro, de muita comida e brincadeiras. O ponto de partida para construir essa pesquisa foi o fato intrigante de observar que as acusações de feitiço aumentavam após os *Ajie*, bem como a identificação dos *madija* como humanos diferentes, com corpos e afecções diferentes. Agora, depois de ter percorrido todo o caminho da pesquisa, na bibliografia e nas minhas notas de campo, descubro o *Ajie* como esse ritual ambíguo, diríamos um verdadeiro banquete canibal²⁰⁶ realizado pelos humanos e no qual participam também não-humanos. Um ritual que não é realizado apenas para criar parentes, mas para criar humanidade, reestabelecer o “modelo” de relação *madija*: a fragmentação. O modelo de relação *madija* implica o desafio e perigo constante que é encontrar o Outro coletivo *madija*, seja ele um coletivo humano ou não-humano; ou melhor, implica descobrir que o Outro nunca é totalmente domesticado, implica ainda reconhecer a capacidade de agência sempre latente que o Outro possui, mesmo quando ele às vezes pode ser um “misturado”, dissolvido dentro dos parentes *huimecote*.

Assim o ritual do *Ajie* não é apenas a festa da confraternização e da partilha. O *jojori*, as brincadeiras, as comidas, os cantos e a pintura indicam uma guerra e captura ritualizada. O *Ajie* é o momento de criar, manter ou romper relações, sejam elas relações de troca (matrimoniais ou outras) ou de guerra e captura (roubo e feitiço).

O meu propósito ao desenvolver este trabalho foi descrever as relações entre os coletivos *madija* e analisar o ritual do *Ajie* como um contexto específico onde essas relações aparecem. Observamos como o modelo de relação dos coletivos *madija* movimenta a socialidade humana e não-humana desde os tempos míticos. Talvez o que mais nos incomoda nos coleti-

²⁰⁶ Em recente artigo Costa analisa a distinção entre alimentação e comensalidade e afirma que: “O ritual *nurture* funciona como uma forma de controle exercido sobre um determinado grupo de pessoas, e é considerado diferente das práticas de comensalidade que transcorrem em períodos não rituais, visto que estas últimas têm um escopo muito mais limitado no que diz respeito aos tipos de relação que elas podem gerar. Em contraste, a maioria dos estudos sobre práticas alimentares ameríndias concentrou-se nas diferenças entre comensalidade e canibalismo, este sendo entendido como ‘toda devoração (literal ou simbólica) do outro em sua condição (crua) de pessoa’ (Fausto 2007:504). Se a comensalidade é o principal vetor de identificação (:502), o canibalismo é um vetor de transformação que precisa manter-se distinto dela para que o parentesco possa ser produzido” (COSTA 2013: 492).

vos *madija* seja o fato de os mesmos não se encaixarem em nossos conceitos. Assim, explicamos que “são apenas nomes” que criam diferença ou que os mesmos não existem mais. Ou pior ainda. Tentamos colocá-los dentro de uma estrutura de grupo própria de nossa sociedade.

Concordo em parte com Gordon quando afirma (a partir de Wagner) que os coletivos *madija* são apenas nomes. Nomes que estabelecem “cortes” em uma socialidade de fluxo contínuo e universal, para que as “diferenças extraídas” sejam aproveitadas na forma de trocas e alianças (GORDON 2006: 66). Porém, creio que existe algo mais. É esse algo mais que tentei descrever nessa dissertação: aquilo que faz com que o *madija* dos avós, dos grandes líderes, ou dos grandes xamãs, seja definido. A despeito do que acontece com os Kanamari, nos quais os coletivos-*dyapa* tendem a desaparecer com a morte do líder, os coletivos *madija* dos Kulina existem há muito tempo, sendo possível traçar sua história através da memória oral.

O que tentei trazer nessa dissertação foi a percepção kulina sobre temas que para eles são importantes, reconhecendo o desafio que os coletivos *madija* nos trazem. O desafio maior é realizarmos uma análise que integre xamanismo, organização social, parentesco, humanos, não-humanos, dando a todos esses itens um espaço apropriado e reconhecido. Busquei sempre desenvolver análises dentro de uma postura que levasse a sério o pensamento kulina. Quando, por exemplo, um kulina fala que os *tocorime* passeiam a noite na aldeia ou raptam pessoas através de uma relação sexual. Contudo – por compreender o modelo *madija* como um modelo que implica relação – espero não ter contribuído para a substantivação dos mesmos, isto é, não é meu interesse reificar o termo *madija*. É bom sempre lembrarmos o que diz o velho no final do mito “Quando fizeram o jacu grasnar”: “são muitos os ‘nomes’”. E a conclusão de Viveiros de Castro no seu contato com a realidade kulina em 1978: há possibilidade de existência de tantos *madija* “quantos fossem os objetos do universo kulina” (1978: 21-22). Não dá para delimitar os *madija*: é impossível confinar as relações.

BIBLIOGRAFIA

ALTMANN, Lori. 2000. *Maittaccadsama. Categorias de espaço e tempo como referenciais para a construção da identidade kulina (madija)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

_____. 2012. “*Poho e jidsama: construções de gênero entre o povo indígena kulina*”. Trabalho apresentado na 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho de 2012, São Paulo, SP, Brasil.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. 1974. *Relaciones políticas en una sociedad tribal: estudio de los ye'cuana, indígenas del amazonas venezolano*. Instituto Indigenista Interamericano. México: Ediciones Especiales: 68.

APARICIO, Miguel. 2008. *Los Suruaha: Universos míticos y miradas etnográficas*. Monografia de licenciatura em Antropologia. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

_____. 2013. “Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa”. In: AMOROSO, M. – MENDES DOS SANTOS, G. (orgs.). *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, p. 247-273.

BONILLA, Oiara. 2005a. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na economia paumari”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n. 11(1): 41-46. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ

_____. 2005b. “Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazônia)”. *Revista de Estudos e Pesquisas*, v.2 (1): 7-60. Brasília: FUNAI.

COSTA, Luiz Antônio. 2007. *As Faces do Jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

COSTA, Luiz Antônio. 2013. “Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental”. *Mana*. 19(3): 473-504. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

DAL POZ NETO, João. 2000. “Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha”. Em: *Revista de Antropologia*, v. 43, n. 1, p. 89-144. São Paulo, USP.

DESCOLA, Philippe. [1987] 1996. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya Yala

_____ 2005. “On anthropological knowledge”. *Social Anthropology*, 13, 1, 65–73. European Association of Social Anthropologists.

_____ [2005] 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.

DETURCHE, Jérémy. 2007. “Katukina do Biá” (mimeo).

FAUSTO, Carlos. 2002. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n. 8(2): 7-44. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

_____ 2008. “Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n. 14(2): 329-366. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

FAULHABER, Priscila. 1994. “Relatório de Identificação e Delimitação da A. I. Cumaru (Kulina/Madija)”. Brasília: Fundação Nacional do Índio.

FUNAI/Alto Solimões. “Kumarú do lago Ualá. Caracterização geral”. Em: Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. Acesso: dia 06 de outubro 2011. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id_arp=4021

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). 2005. “Introdução. Percursos de uma pesquisa temática”. In: GALLOIS, D. T. (org.). *Redes de relações nas Guianas*, São Paulo: Humanitas.

GORDON, Flávio. 2006. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

GRUPIONI, Denise Fajardo. 2005. “Tempo e espaço na Guiana indígena” Em: GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). *Redes de relações nas Guianas*. 1º ed. São Paulo: Humanitas, pp. 21-57.

HOUSEMAN, Michael. 2003. “O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual”. *Mana* 9(2):79-107, Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

KROEMER, Günter. 1994. *Kunahã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.

KOOP, Gordon & LINGENFELTER, Sherwood G. 1983. *Os Deni do Brasil Ocidental. Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário*. Dallas, Texas: Museu Internacional de Culturas.

INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO, 1999. *Ididenicca ima. Relatos de nuestros antepasados*. Perú: Colección Literaria y Cultural.

LAGROU, Els. 2009. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: Editora C/Arte.

LIMA, T.S. 2005. “Assimetria = f (Eu)”. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp/ISA/NuTI.

LORRAIN, Claire. 1994. *Making Ancestors: the symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Cambridge: University of Cambridge.

MACIEL, Niviane & GURGEL, Otávio. 1996. “A ação da Petrobrás na Terra Indígena Cumaru do lago Ualá. Diagnostico Socioambiental”. Fundação Nacional do Índio.

MAIZZA, Fabiana. 2012. *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp.

OVERING, Joana. 2006. “O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco”. Em: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, V. 49 N° 1.

PATEO, Rogério Duarte do. 2005. “Guerra e decoração”. Em: GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). *Redes de relações nas Guianas*. pp. 113-150. 1º ed. São Paulo: Humanita, pp. 113-150.

PY-DANIEL, Victor. 2008. *Um contraste de sentimento: A Uni-Diversidade nos nativos amazônicos*. Rio de Janeiro: Publit Soluções Editoriais.

POLLOCK, Donald. 1985. *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de Doutorado. New York: The University of Rochester.

_____. 2003. “Regionalism and Cultural Identity in Western Amazonia”. *Tipití* 1(1):59–79 SALSA ISSN 1545-4703 Printed in USA.

RANGEL, Lúcia H. V. 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica.

REZENDE DO VALE, Maria Carmem, 2002. *Waimiri Atroari em festa é maryba na floresta*. Dissertação de Mestrado em Natureza e Cultura na Amazônia. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

RICARDO, B & RICARDO, F. 2011. *Povos indígenas no Brasil: 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

RIVIÈRE, Peter. [1984] 2001. *O indivíduo e a sociedade na Guiana. Um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: EDUSP.

RIVIÈRE, Peter. *et. al.*, 2007. “A propósito de redes de relações nas guianas”. *Mana. Debates*. 13(1): 251-273. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

RODRIGUES, Clayton de Souza. 2011. “Organização social Jamamadi, Kulina e Deni no complexo Médio Purus/Juruá”. In: MENDES DOS SANTOS, G. (org.). *Álbum Purus*, Manaus: Edua, pp.233-250.

SILVA, Abel O. & MONSERRAT, Ruth M. F. 1984. *Dicionário Kulina-Português e Português-Kulina (Dialeto do Igarapé do Anjo)*. Rio Branco: CIMI-Acre.

SILVA, Domingos A. B. 1997. *Música e Pessoaalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina.

SILVA, Domingos A. B. "Kulina: Música e Cotidiano". Em: Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. Acesso dia 06 de outubro 2011. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kulina/461>

SILVA, Márcio. 2009. *Romance de primos e primas. Uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari*. Manaus: Editora Valer – EDUA.

SOARES, Rosiclei & MOCHIZAWA, Hidenori. 1997. "O Povo Kulina", Manaus: CIMI.

SZTUTMAN, Renato. 2005. "Sobre a ação xamânica". In: GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). *Redes de relações nas Guianas*. 1º ed. São Paulo: Humanitas, pp. 151-226.

TISS, Christiane. 2009. "Tuberculose e/ou Thothoho. Conceitos madiha-kulina sobre tuberculose. Tuberculosis and/or Thothoho. Madiha-Culina concepts about tuberculosis". *Tellus*, ano 9, n. 16, p. 149-180, jan./jun. Campo Grande.

TISS, Frank, 2004. *Gramática da língua madiha (kulina)*. Eirunepé: COMIN.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1978. "Os Kulina do Alto Purus – Acre: Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978". Brasília: Fundação Nacional do Índio.

_____ 2002a. "O problema da afinidade na Amazônia". *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 87-180.

_____ 2002b. "Atualização e contra efetuação do virtual: o processo do parentesco". *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 87-180.

_____ 2002c. "Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena". *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 345-399.

_____ 2004. "Posfácio". In: CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify, p. 295-361.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2008. “Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In: QUEIROZ, R. C. – NOBRE, R. F., *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 79-124

WAGNER, R. [1974] 2010. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”. *Cadernos de Campo*, v. 19, n. 19: 237-257. São Paulo: Universidade de São Paulo.

_____ 1984. “Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites”, *Ann. Rev. Antropol.* 13: 143-155.

ANEXO

Composição das aldeias Cumaru, Morada Nova, Mapiranga e Pau-Pixuna a partir dos *madija* (1998) ²⁰⁷.

COMPOSIÇÃO DA ALDEIA CUMARU A PARTIR DOS <i>MADIJA</i> – 1998								
N.	Casa	Sexo	Father	Mother	H/W	Nome	Ø	<i>Madija</i>
01	01	M			2	Jinasso ²⁰⁸		<i>Biro</i>
02	01	F			1	Huanaja		<i>Jahua</i>
03	01	F	1	2		Paroja		<i>Jahua</i>
04	01	M	1	2		Aquido		<i>Biro</i>
05	01	F	1	2		Cassahi		<i>Jahua</i>
06	01	M	1	2		Dsamano		<i>Biro</i>
07	01	M			08	Samoja ²⁰⁹		<i>Biro</i>
08	01	F			07	Issihui ²¹⁰		<i>Dsomaji</i>
09	01	F	07	08		Ino		<i>Dsomaji</i>
10	01	M	07	08		Darahui		<i>Biro</i>
11	01	F	07	08		Siha		<i>Dsomaji</i>
12	02	M			13	Dsoaqui		<i>Dsohuiji</i>
13	02	F			12	Quimori		<i>Biro</i>
14	02	F	12	13		Ibibi		<i>Biro</i>
15	02	M	12	13		Nohue		<i>Dsohuiji</i>
16	02	M	12	13		Bacco		<i>Dsohuiji</i>
17	02	M	12	13		Ppahui		<i>Dsohuiji</i>
18	02	F	12	13		Jassica		<i>Biro</i>
19	03	M	Omaco	Joana	20	Dorome ²¹¹	Ø	<i>Biro</i>
20	03	F	26		19	Apajidso ²¹²		<i>Jahua</i>
21	03	F	19	20		Bocaho ²¹³		<i>Biro</i>
22	03	M	19	20		Sico		<i>Biro</i>
23	03	M	19	20		Dsojode		<i>Biro</i>
24	03	M		208		Mappi		<i>Biro</i>
25	03	F		208		Oba		<i>Biro</i>
26	03	M				Sihoca ²¹⁴		<i>Anopi</i>

²⁰⁷ Para uma melhor visualização das famílias, a tabela consta com nove falecidos (Ø), por isso o total geral da tabela são 335 pessoas. Contudo, temos uma população real de 326 pessoas. Dados de novembro de 1998.

²⁰⁸ Samoja, Jinasso e Assarina são irmãos. Assarina é filha adotiva de Dsomami (chefe Cumaru), que por sua vez era irmão da mãe falecida de Assarina.

²⁰⁹ Em 1994, quando Priscila Faulhaber entrevistou Samoja sobre o seu *madija*, o mesmo se identificou como *dsohuiji madija* (“macaco prego *madija*”) (1994: 33).

²¹⁰ Em 1994, quando Faulhaber entrevistou Issihui sobre o seu *madija*, a mesma se identificou como *biro madija* (“tucano *madija*”) (*ibid.*: 33).

²¹¹ Importante liderança Kulina que liderou a reocupação da Terra Indígena Cumaru; foi xamã e chefe da aldeia Cumaru. Morreu afogado.

²¹² Em 1997, quando Soares e Mochiizawa entrevistaram Apajidso sobre seu *madija*, a mesma se identificou com *biro madija* (“tucano *madija*”) (1997: 12).

²¹³ Identifica-se a partir do coletivo *madija* do pai que era chefe e xamã.

27	04	M			28	Queri ²¹⁵	Ø	Jahua
28	04	F			27	Codsi ²¹⁶		Jahua
29	04	F	27	28		Massapi ²¹⁷		Jahua
30	05	M			31	Dsomami ²¹⁸		Biro
31	05	F			30	Huacahua		Jahua
32	05	F	30	31		Socoja ²¹⁹		Biro
33	05	F	30	31		Iraco		Biro
34	05	M	30	31		Aquiro		Biro
35	05	M	30	31		Dagahi		Biro
36	05	M	30	31		Jore		Biro
37	06	M	27	28	38	Maccohesi		Jahua
38	06	F	30	31	37	Sibore		Biro
39	06	F	37	38		Huerani		Biro
40	06	M	37	38		Bahuahi		Jahua
41	07	M			42	Misso		Dsohuiji
42	07	F			41	Huanahia		Biro
43	07	M	41	42		Jesso		Dsohuiji
44	07	F	41	42		Bocaho		Biro
45	07	F	41	42		Tata		Biro
46	07	M	41	42		Dsahuarica		Dsohuiji
47	07	M	41	42		Dsaniha		Dsohuiji
48	07	F	41	42		Occohi		Biro
49	08	M			50	Ribamar ²²⁰		Não-índio
50	08	F			49	Ssina ²²¹		Dsohuiji
51	08	M	49	50		Soripana		Dsohuiji
52	08	F	49	50		Rida		Dsohuiji
53	08	M	49	50		Baba		Dsohuiji
54	08	M	49	50		Copiro		Dsohuiji
55	08	M	49	50		Dami		Dsohuiji
56	09	M	?		57	Grosso		Anopi
57	09	F			56	Huesse		Ette
58	09	M	56	57		Anidso		Dsohuiji
59	10	M			60	Jodso		Biro
60	10	F			59	Majahua ²²²		Anopi
61	10	F	59	60		Huanahia ²²³		Biro
62	10	M	59	60		Mahino		Biro
63	10	M	59	60		Dorome		Biro
64	10	M	59	60		Comino		Biro

²¹⁴ Idoso, pai adotivo de Apajidso.

²¹⁵ Xamã assassinado em janeiro de 1996, acusado de ter “lançado” feitiço mortal em Dseppa (esposa de Rohuidsi, morador da aldeia Mapiranga). Queri e Codsi (sua esposa) são identificados como Jamamadi no diagnóstico ambiental realizado por Maciel e Gurgel (1996). Queri era cunhado do chefe Dsomami.

²¹⁶ Em 1994, quando Faulhaber entrevistou Codsi sobre o seu *madija*, a mesma se identificou como *jaressi madija* (“batata doce *madija*”) (1994: 32).

²¹⁷ Identifica-se a partir do coletivo *madija* do pai que era xamã *marinahua*.

²¹⁸ Chefe.

²¹⁹ Identifica-se a partir do coletivo *madija* do pai, que é chefe.

²²⁰ Filho de Zeca Felipe que mora na aldeia Morada Nova.

²²¹ Em 1994, quando Faulhaber entrevistou Ssina sobre o seu *madija*, a mesma se identificou como *jomo madija* (“macaco preto *madija*”) (*ibid.*: 37).

²²² Em 1994, quando Faulhaber entrevistou Majahua sobre o seu *madija*, a mesma se identificou como *jomo madija* (“macaco preto *madija*”) (*ibid.*: 33).

²²³ Identifica-se a partir do coletivo *madija* do pai que é xamã *marinahua*.

65	10	M			66	Aquiridso		Biro
66	10	F	59	60	65	Biquida		Biro
67	11	M			68	Jeneno		Dsohuiji
68	11	F	72	71	67	Arasso		Biro
69	11	F	67	68		Dorissa		Biro
70	11	F	67	68		Babahiro		Biro
71	11	F	Omaco	Joana?	72	Huadsoco		Biro
72	11	M			71	Teneja	∅	?
73	12	M	72	71	74	Amida		Biro
74	12	F			73	Bijo ²²⁴		Jahua
75	12	M	73	74		Baqui		Biro
76	12	M	73	74		Teneja		Biro
77	12	M	73	74		Ihahio		Biro
78	12	F	73	74		Huacaji		Jahua
79	12	M	73	74		Bitti		Biro
80	13	M			81	Aquido		Ette
81	13	F	59	60	80	Saccaca		Biro
82	13	M	80	81		Nodiha		Ette
83	14	M			84	Dami ²²⁵		Jomo
84	14	F			83	Sojoma ²²⁶		Dsohuiji
85	14	F		Quijo		Sirohui ²²⁷		Dsohuiji
86	14	M		Quijo		Adapa		Biro
87	14	M	189	190	88	Mioto ²²⁸		Jarissi
88	14	F	83	84	87	Ssararahi		Anopi
89	14	M	87	88		Rohuidsi		Jarissi
90	15	M	254	255	91	Sodsiha		Anopi
91	15	F	19	20	90	Huesseni		Biro
92	15	M	90	91		Bidse		Anopi
93	15	F	90	91		Apajidso		Biro
94	15	F	90	91		Jotiha		Biro

Tabela 3 – Composição da aldeia Cumaru a partir dos *madija* – 1998

COMPOSIÇÃO DA ALDEIA MORADA NOVA A PARTIR DOS <i>MADIJA</i> - 1998								
N.	Casa	Sexo	Father	Mother	H/W	Nome	∅	<i>Madija</i>
95	01	M	Dimodo	Dsoana?	96	Cobi		<i>Biro</i>
96	01	F	103	104	95	Jesseco		<i>Nara</i>
97	01	F	95	96		Pette		<i>Nara</i>
98	01	M	95	96		Paoro		<i>Biro</i>
99	01	F	95	96		Roni		<i>Nara</i>
100	01	M			101	Mairo		<i>Jahua</i>
101	01	F	95	96	100	Apija		<i>Nara</i>
102	01	F	100	101		Ema		<i>Nara</i>
103	02	M			104	Camaidso		<i>Nara</i>

²²⁴ Em 1997, quando Soares e Mochiizawa entrevistaram Bijo sobre seu *madija*, a mesma se identificou como *dsohuiji madija* (“macaco prego *madija*”) (1997: 18).

²²⁵ Em 1994, quando Faulhaber entrevistou Dami sobre o seu *madija*, o mesmo se identificou como *biro madija* (“tucano *madija*”) (1994: 35).

²²⁶ Em 1994, quando Faulhaber entrevistou Sojoma sobre o seu *madija*, a mesma se identificou como *capaidso madija* (“mamão *madija*”) (*ibid.*: 35).

²²⁷ Sirohui e Adapa são netos de Dami e Ssojoma, filhos de sua filha Quijo.

²²⁸ Em 1994, quando Faulhaber entrevistou Mioto sobre o seu *madija*, o mesmo se identificou como *biro madija* (“tucano *madija*”) (*ibid.*: 35).

104	02	F	Omaco	Joana	103	Ajibora		Nara
105	02	F	208	Ø ²²⁹		Mamaiso		Nara
106	02	M	208	Ø		Cohui Cohui		Nara
107	02	M	208	Ø		Rihua Rihua		Nara
108	02	F	103	104		Arissa		Nara
109	02	F		108		Ajibora		Nara
110	03	M			111	Zeca Felipe		Não-índio
111	03	F	103	104	110	Janani		Nara
112	03	F	Ø	111		Occohi		Nara
113	03	M	110	111		Edgar		Nara
114	03	F	110	111		Cojana		Nara
115	04	M	103	104	116	Adsaro ²³⁰		Nara
116	04	F			115	Roidsa		Dsohuiji
117	04	F	115	116		Mohidi		Nara
118	04	F	115	116		Cana		Nara
119	04	F	115	116		Camaidso		Nara
120	05	M			121	Dsecca ²³¹		Nara
121	05	F			120	Anahi		Nara
122	05	F	120	121		Bocconi		Nara
123	05	M	120	121		Jadahui		Nara
124	05	M	120	121		Jehi		Nara
125	05	F	120	121		Arasso		Nara
126	05	M	120	121		Bibi		Nara
127	05	F			120	Joni		Nara
128	05	F	120	127		Morato		Nara
129	05	M	120	127		Jenato		Nara
130	05	M	120	127		Joni		Nara
131	05	M			132	Dsomohi		Ette
132	05	F	120	127	131	Sohue		Nara
133	05	F	131	132		Sohue Bedeni		Nara

Tabela 4 – Composição da aldeia Morada Nova a partir dos *madija* - 1998

COMPOSIÇÃO DA ALDEIA MAPIRANGA A PARTIR DOS <i>MADIJA</i> – 1998								
N.	Casa	Sexo	Father	Mother	H/W	Nome	Ø	<i>Madija</i>
134	01	M	139	140	135	Jodsino ²³²		Biro
135	01	F			134	Assarina		Biro
136	01	F	134	135		Ibora		Biro
137	01	F	134	135		Huajado		Biro
138	01	F	134	135		Issamani		Biro
139	02	M	Omaco		140	Dimodo		Biro
140	02	F			139	Simahi		Dsomaji
141	02	F				Huaido		Dsomaji
142	02	F	134			Huadsorini		Biro
143	02	M		178		Tone		Nara
144	02	M		178		Quiri		Nara
145	02	F	192	193		Corinini		Biro
146	03	M	41	42	147	Joppino		Dsohuiji
147	03	F	139	140	146	Dsihuini		Biro

²²⁹ Jacarani é mãe de Mamaiso, Cohui-Cohui, Rihua-Rihua e Dsadsani. Jacarani foi a primeira esposa de Ahui e morreu de parto. O xamã Ssahuahue foi responsabilizado pela morte (feitiço mortal) de Jacarani e assassinado.

²³⁰ Chefe.

²³¹ Um caso de poligamia (poliandria). Dsecca é casado com as irmãs: Anahi e Joni.

²³² Chefe.

148	03	F	147	148		Huatiani		<i>Biro</i>
149	04	M			150	Daora		<i>Biro</i>
150	04	F			149	Nomija		<i>Biro</i>
151	04	F	149	Ø		Anari ²³³		<i>Biro</i>
152	04	F		151		Maridsa		<i>Biro</i>
153	04	F		151		Amahuesse		<i>Biro</i>
154	05	M			155	Rohuidsi ²³⁴		<i>Biro</i>
155	05	F			154	Jodsarina		<i>Biro</i>
156	05	F	154	Ø		Sidahi ²³⁵		<i>Biro</i>
157	05	F	154	Ø		Biquiro		<i>Biro</i>
158	05	F	154	Ø		Huaido		<i>Biro</i>
159	05	M	154	Ø		Ahuano		<i>Biro</i>
160	05	F	154	Ø		Jojama		<i>Biro</i>
161	06	M			162	Dsoho		<i>Jarissi</i>
162	06	F	Omaco	Joana	161	Mariha		<i>Biro</i>
163	06	F	161	162		Essema		<i>Biro</i>
164	06	F	161	162		Denidsa		<i>Biro</i>
165	06	F	161	162		Idsa		<i>Biro</i>
166	06	F	161	162		Idirani		<i>Biro</i>
167	06	F		163		Dsaqqui		<i>Biro</i>
168	07	M	161	162		Coni		<i>Jarissi</i>
169	07	F	172	173		Neti		<i>Dsahuida</i>
170	07	F	168	169		Jahuaino		<i>Dsahuida</i>
171	07	F	168	169		Bama		<i>Dsahuida</i>
172	07	M			173	Maro	Ø	<i>Bare</i>
173	07	F			172	Ropahi ²³⁶		<i>Dsahuida</i>
174	07	F	172	173		Cassireni		<i>Dsahuida</i>
175	07	F	172	173		Sahocado		<i>Dsahuida</i>
176	07	M	172	173		Jinico		<i>Bare</i>
177	08	M			178	Joji		<i>Nara</i>
178	08	F			177	Joriha		<i>Biro</i>
179	08	F	177	178		Riana		<i>Biro</i>
180	08	F	177	178		Rojana		<i>Biro</i>
181	09	M			182	Corari		<i>Biro</i>
182	09	F			181	Roji		<i>Biro</i>
183	09	F	181	182		Rojama		<i>Biro</i>
184	10	M	19	189	185	Teneja		<i>Biro</i>
185	10	F	172	173	184	Ihoda		<i>Dsahuida</i>
186	10	M	184	185		Mairo		<i>Biro</i>
187	10	M	184	185		Pissi		<i>Biro</i>
188	10	M	184	185		Sihoca		<i>Biro</i>
189	10	M			190	Tavera(Moheri)	Ø	<i>Jahua</i>
190	10	F			189	Rari		<i>Biro</i>
191	11	M			192	Dsocori		<i>Mori</i>
192	11	F			191	Cana		<i>Biro</i>
193	11	F	191	192		Pacconi		<i>Biro</i>
194	12	M	72	71	195	Davi		<i>Biro</i>

²³³ Um caso de levirato: a esposa de Daora (Bocaho) faleceu logo após o parto. Daora contraiu matrimônio com a irmã da mesma (Nomija). Nomija passou a ser a “mãe efetiva” do bebê (Anari). De acordo com a terminologia de parentesco Kulina, Nomija é a *amionih* (a outra mãe) de Anari.

²³⁴ Após a morte de sua esposa (Dseppa) Rohuidsi mudou-se para a aldeia Mapiranga.

²³⁵ Sidahe, Biquiro, Huaido. Ahuamo e Jojama são filhos de Dseppa e Rohuidsi.

²³⁶ Em 1997, quando Soares e Mochiizawa entrevistaram Ropahi sobre seu *madija*, a mesma se identificou como *dsohuiji madija* (macaco prego *madija*) (1997: 19).

195	12	F	139	140	194	Assico		Biro
196	12	M	194	195		Caji		Biro

Tabela 5 – Composição da aldeia Mapiranga a partir dos *madija* – 1998

COMPOSIÇÃO DA ALDEIA PAU-PIXUNA A PARTIR DOS <i>MADIJA</i> – 1998								
N.	Casa	Sexo	Father	Mother	H/W	Nome	Ø	<i>Madija</i>
197	01	M	213	212	198	Camaja		<i>Dsohuiji</i>
198	01	F			197	Sseno		<i>Biro</i>
199	01	M	197	198		Toquiha		<i>Dsohuiji</i>
200	01	F	197	198		Tocorime		<i>Dsohuiji</i>
201	02	M	197	198	202	Mono		<i>Dsohuiji</i>
202	02	F	103	104	201	Sodohia		<i>Nara</i>
203	02	F	201	202		Rani		<i>Nara</i>
204	02	F	201	202		Anahi		<i>Nara</i>
205	03	M	197	198	208	Radso		<i>Dsohuiji</i>
206	03	F	19	20	205	Sama		<i>Biro</i>
207	03	M	205	208		Camaja		<i>Dsohuiji</i>
208	04	M			209	Ahui (Amerao)		<i>Nara</i>
209	04	F	195	196	208	Rida ²³⁷		<i>Dsohuiji</i>
210	04	F	208	209		Rida bedeni		<i>Dsohuiji</i>
211	04	F	208	Ø		Dsadsani		<i>Nara</i>
212	05	F			213	Cana		<i>Nara</i>
213	05	M			212		Ø	
214	05	M	213	212	215	Apeo		<i>Dsohuiji</i>
215	05	F			214	Bojoni		<i>Dsohuiji</i>
216	06	M			217	Madoca		<i>Ette</i>
217	06	F			216	Sassa		<i>Dsohuiji</i>
218	06	F	216	217		Sahui		<i>Dsohuiji</i>
219	06	M	216	217		Majini		<i>Ette</i>
220	06	F	216	217		Huamo		<i>Dsohuiji</i>
221	06	M	216	217		Jahua		<i>Ette</i>
222	07	M			223	Miodo		<i>Dsohuiji</i>
223	07	F			222	Capama		<i>Dsohuiji</i>
224	07	F	222	223		Ejo		<i>Dsohuiji</i>
225	07	F	222	223		Idirani		<i>Dsohuiji</i>
226	07	F	222	223		Sedsa		<i>Dsohuiji</i>
227	08	M			228	Jore ²³⁸		<i>Dsohuiji</i>
228	08	F	231	232	227	Apajidso		<i>Biro</i>
229	08	F	227	228		Irama ²³⁹		<i>Dsohuiji</i>
230	08	F	227	228		Reoma		<i>Dsohuiji</i>
231	09	M			232	?	Ø	?
232	09	F	Omaco	Joana?	231	Huamo		<i>Biro</i>
233	09	F	231	232		Ccohue		<i>Biro</i>
234	09	M	213	212		Marora		<i>Dsohuiji</i>
235	09	F	231	232		Satana		<i>Biro</i>
236	09	M	234	235		Tossi		<i>Dsohuiji</i>
237	10	M			238	Sajini		<i>Dsohuiji</i>
238	10	F			237	Huapahi		<i>Dsohuiji</i>
239	10	F	236	237		Jodsara		<i>Dsohuiji</i>

²³⁷ Identifica-se a partir do *madija* do pai que é chefe.

²³⁸ Xamã.

²³⁹ Irama e Reoma identificam-se a partir do coletivo *madija* do pai que é xamã.

240	11	M			241	Jore		<i>Dsohuiji</i>
241	11	F			240	Iponi		<i>Dsohuiji</i>
242	11	F	240	241		Caba		<i>Dsohuiji</i>
243	11	M	240	241		Nodiha		<i>Dsohuiji</i>
244	11	M	240	241		Misso		<i>Dsohuiji</i>
245	12	M			246	Hessepe		<i>Dsohuiji</i>
246	12	F			245	Essema		<i>Dsohuiji</i>
247	12	F	245	246		Mossocodo		<i>Dsohuiji</i>
248	13	M			249	Medse		<i>Dsohuiji</i>
249	13	F			248	Irani		<i>Dsohuiji</i>
250	13	M	248	249		Idi		<i>Dsohuiji</i>
251	13	M	248	249		Dsoho		<i>Dsohuiji</i>
252	13	M	248	249		Sappo		<i>Dsohuiji</i>
253	13	F	248	249		Bonecca		<i>Dsohuiji</i>
254	14	M			255	Miho ²⁴⁰	∅	<i>Dsohuiji</i>
255	14	F			254	Baobina ²⁴¹		<i>Dsohuiji</i>
256	14	M	254	255		Bido		<i>Dsohuiji</i>
257	14	F	254	255		Massa		<i>Dsohuiji</i>
258	14	F	254	255		Mitto (Rods)		<i>Dsohuiji</i>
259	14	F		Maroji		Socoja ²⁴²		<i>Dsohuiji</i>
260	14	F		257		Pippita		<i>Biro</i>
261	14	M			261	Missiha		<i>Dsohuiji</i>
262	14	F	254	255	262	Jahuato		<i>Dsohuiji</i>
263	15	M			264	Madahui		<i>Dsohuiji</i>
264	15	F			263	Erebe		<i>Dsohuiji</i>
265	15	F				Jahidsa		<i>Dsohuiji</i>
266	16	M	263	264	267	Docore ²⁴³		<i>Dsohuiji</i>
267	16	F	?	?	266	Pipita		<i>Dsohuiji</i>
268	16	M	266	267		Jahui		<i>Dsohuiji</i>
269	16	M	266	267		Jahuidi		<i>Dsohuiji</i>
270	16	F	266	267		Rods		<i>Dsohuiji</i>
271	16	M				Nomi		<i>Dsohuiji</i>
272	16	F	266	267		Sahui		<i>Dsohuiji</i>
273	17	M			274	Miqueo		<i>Dsohuiji</i>
274	17	F			273	Caira	∅	?
275	17	M	273	274		Mana		<i>Dsohuiji</i>
276	17	M	273	274		Samoja		<i>Dsohuiji</i>
277	17	F	273	274		Jahidsa		<i>Dsohuiji</i>
278	17	F	273	274		Macarida		<i>Dsohuiji</i>
279	18	M			280	Quidsipa		<i>Dsohuiji</i>
280	18	F			279	Dori		<i>Dsohuiji</i>
281	18	M	279	280		Majoro		<i>Dsohuiji</i>
282	18	M	279	280		Docore		<i>Dsohuiji</i>
283	19	M			284	Bahuahi		<i>Dsohuiji</i>
284	19	F			283	Jonani		<i>Dsohuiji</i>
285	19	F	283	284		Jihe		<i>Dsohuiji</i>
286	19	F	283	284		Bahuahi Bedi		<i>Dsohuiji</i>
287	20	M			288	Jodso ²⁴⁴		<i>Dsohuiji</i>

²⁴⁰ Em 1994, quando Faulhaber entrevistou Miho sobre o seu *madija*, o mesmo se identificou como *dsahuida madija* (“pupunha *madija*”) (1994: 35). Miho é irmão de Ropahi.

²⁴¹ Em 1994, quando Faulhaber entrevistou Baobina sobre o seu *madija*, a mesma se identificou como *bare madija* (banana comprida *madija*) (*ibid.*: 35).

²⁴² Filha de Maroji. Neta de Baobina e Miho.

²⁴³ Xamã.

288	20	F			287	Huassida		<i>Dsohuiji</i>
289	20	F	287	288		Amaina		<i>Dsohuiji</i>
290	21	M	263	264	291	Tone		<i>Dsohuiji</i>
291	21	F	287	288	290	Joriha		<i>Dsohuiji</i>
292	21	F	290	291		Roji		<i>Dsohuiji</i>
293	22	M			294	Huatinoma		<i>Dsohuiji</i>
294	22	F	287	288	293	Quero		<i>Dsohuiji</i>
295	22	M	293	294		Medehi		<i>Dsohuiji</i>
296	22	F	293	294		Sonoja		<i>Dsohuiji</i>
297	23	M	287	288	298	Dsaji		<i>Dsohuiji</i>
298	23	F		321	297	Sahui		<i>Dsohuiji</i>
299	23	F	297	298		Mariha		<i>Dsohuiji</i>
300	23	M	297	298		Camahi		<i>Dsohuiji</i>
301	23	F	297	298		Sacuruna		<i>Dsohuiji</i>
302	23	M	297	298		Jurununu		<i>Dsohuiji</i>
303	24	M			304	Coroda		<i>Dsohuiji</i>
304	24	F			303	Ocassera		<i>Dsohuiji</i>
305	24	M	303	304		Missiha		<i>Dsohuiji</i>
306	25	M			307	Mijo		<i>Dsohuiji</i>
307	25	F			306	Dodo		<i>Dsohuiji</i>
308	26	M			309	Rohuidsi		<i>Dsohuiji</i>
309	26	F			308	Huaronani		<i>Dsohuiji</i>
310	26	F	308	309		Caira		<i>Dsohuiji</i>
311	26	F	308	309		Huassida		<i>Dsohuiji</i>
312	26	M	308	309		Nomaiqui		<i>Dsohuiji</i>
313	26	F	308	309		Sodoia		<i>Dsohuiji</i>
314	26	F	308	309		Jaja		<i>Dsohuiji</i>
315	26	M	308	309		Ssesi		<i>Dsohuiji</i>
316	27	M	254	255	317	Dsidsi		<i>Dsohuiji</i>
317	27	F	19	20	316	Huapai		<i>Biro</i>
318	27	M	316	317		Mahuahue		<i>Dsohuiji</i>
319	27	M	316	317		Ssahuahue		<i>Dsohuiji</i>
320	28	M			321	Chichica		Não-índio
321	28	F			320	Noje		<i>Dsohuiji</i>
322	28	M		320		Maccohi		<i>Dsohuiji</i>
323	28	M		320	324	Joressi		<i>Dsohuiji</i>
324	28	F	27	28	323	Huehe		<i>Dsohuiji</i>
325	29	M			326	Majoro (Moacir)		<i>Dsohuiji</i>
326	29	F			325	Ipi		<i>Dsohuiji</i>
327	29	F	325	326		Arosa		<i>Dsohuiji</i>
328	29	F	325	326		Apo		<i>Dsohuiji</i>
329	29	F	325	326		Cana		<i>Dsohuiji</i>
330	30		Ø ²⁴⁵		331	Comino		<i>Jaressi</i>
331	30		72	71	330	Huapaia		<i>Biro</i>
332	30	F	330	331		Madsiha		<i>Biro</i>
333	30	M	330	331		Omada		<i>Jaressi</i>
334	30	M	330	331		Mahuadsi		<i>Jaressi</i>
335	30	F				Rodsa ²⁴⁶		<i>Jaressi</i>

Tabela 6 - Composição da aldeia Pau-Pixuna a partir dos *madija* – 1998

²⁴⁴ Chefe e xamã.

²⁴⁵ Seu pai era Ssahuahue, xamã assassinado.

²⁴⁶ Rodsa era sobrinha de Ssahuahue e morava com ele.