

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA – PPGSCA**

**OS KULINA-PANO DO VALE DO JAVARI: HISTÓRIAS, MEMÓRIAS
E ATUAÇÃO POLÍTICA**

JANEKELY REIS D AVILA

**BENJAMIN CONSTANT – AM
2018**

JANEKELY REIS D AVILA

**OS KULINA-PANO DO VALE DO JAVARI: HISTÓRIAS, MEMÓRIAS
E ATUAÇÃO POLÍTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA – UFAM), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Área de concentração: Processos Socioculturais na Amazônia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Heloisa Helena Corrêa da Silva.
Co orientadora: Prof.^a Dr.^a Beatriz de Almeida Matos

BENJAMIN CONSTANT – AM
2018

Ficha Catalográfica

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

D999o D Avila, Janekely Reis
Os Kulina-Pano do Vale do Javari: : Histórias, Memórias e
Atuação Política / Janekely Reis D Avila. 2018
115 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Heloisa Helena Corrêa da Silva
Coorientadora: Beatriz de Almeida Matos
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Kulina-Pano. 2. Povos Pano. 3. Movimento Indígena. 4.
Reconhecimento. 5. Identidade. I. Silva, Heloisa Helena Corrêa da
II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

JANEKELY REIS D AVILA

**OS KULINA-PANO DO VALE DO JAVARI: HISTÓRIAS, MEMÓRIAS
E ATUAÇÃO POLÍTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA – UFAM), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Área de concentração: Processos Socioculturais na Amazônia.

Aprovada em: 31/03/2018

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Heloisa Helena Corrêa da Silva–Presidente
Universidade Federal do Amazonas

Prof.^o Dr.^o Pedro Henrique Coelho Rapozo - Membro
Universidade do Estado do Amazonas

Prof.^o Dr.^o Benedito do Espírito Santo Pena Maciel - Membro
Universidade Federal do Amazonas

Agradecimentos

Agradeço a todos os amigos que desde início do processo de seleção de mestrado até o final me ajudaram, sem o incentivo e a força de todos vocês não seria possível.

Agradeço a minha família por todo apoio e incentivo, principalmente a minha mãe, minhas filhas Samara e Isabela por compreenderem a minha ausência e em cada gesto de amor me davam estímulo para concluir esse trabalho.

Aos Kulina-Pano pelo carinho, confiança e por tudo que me ensinaram e compartilharam de suas vidas, especialmente a Paulo Mawi, Antônio Maspan, Maria Casimiro, Adauto Capistana, Artêmio Kulina e Pedro Kulina. Essa dissertação só foi possível graças a vocês.

À Maria Elisa Ladeira e Gilberto Azanha por me proporcionar essa linda experiência de trabalhar com os povos indígenas do Vale do Javari. Seus comentários e ensinamentos inspiram na minha vida profissional.

Agradeço ao meu Amigo Hilton Nascimento (Kiko) pela parceria e irmandade, sempre disposto a ajudar.

A minha orientadora Heloisa Helena Corrêa da Silva e coorientadora Beatriz de Almeida Matos, pela paciência, apoio e disposição. A vocês, obrigada pela confiança e tranquilidade que me passaram.

Aos professores do PPGSCA pela contribuição e crescimento acadêmico. Aos secretários do PGSCA pela disposição em ajudar.

Agradeço aos colegas de mestrado Sidenilto de Paulo, Bernardo Vargas, Priscila Rocha, Selomi Bermegui e todos os outros, por compartilhar textos, contribuir com as discussões e pelo pronto-atendimento nas questões burocráticas.

Agradeço a Jean-Philippe Echassoux, Maria Elisa Ladeira, Manuella Sousa por cada reflexão e contribuição neste trabalho. Por cada leitura que fizeram me inspirando na escrita.

Agradeço a Thiago Arruda por todo o apoio e incentivo nos momentos críticos e por tornar os dias críticos em mais alegres. Obrigada por todo teu apoio nos dias finais da escrita.

Aos amigos, pela força, inspiração, discussão e reflexão: Helena Ladeira, Victor Gil, Conrado Von Brixen, Mariana Guimarães, Andrea Abdala, Bruno Emilio, Elena Welper, Nelly Marubo, Irison Neves, Lúcio Mayuruna, Kevin Mayurua, Raimundo Mëan Mayuruna, Ecir Bay, Bruno Pereira, Lionel Rossini, Maria Luísa Lucas, Leia Oliveira, Cristóvão Casagrande, Pedro Rapozo, Tadeu Macedo, Sanderson Oliveira, Danielle Brasileiro, Gustavo Senna, Paulo Marubo. Enfim, a todos que não foram citados, mas que contribuíram direta e indiretamente.

TABELA

Quadro 1 – Nomes de animais e produtos da roça na língua dos Mawi e Kapishtana.....	34
Quadro 2 – População Kulina-Pano na década de 70 a 90.....	69
Quadro 3 – Censo da população Kulina-Pano nas décadas de 70 a 90.....	69

FIGURA

Figura 1 – Mapa Histórico de ocupação Kulina-Pano.....	32
Figura 2 – Constituição dos Casamentos entre os Mawi e Kapishtana.....	67
Figura 3 – Constituição das famílias entre as filhas de Kapishtana e dos irmãos Mawi.....	67
Figura 4 – Adauto Kulina após ser pintado por sua mãe.....	87
Figura 5 – Maria Casimiro pintando sua filha Sueli.....	88
Figura 6 – Adauto e sua mãe Maria Casimiro.....	88
Figura 7 – Kulina-Pano reunidos decidindo o funcionamento da associação.....	105

Lista de Siglas

AIMA	Associação Indígena Matis
AIKUVAJA	Associação Ibá Kulina do Vale do Javari
AKAVAJA	Associação Kanamari do Vale do Javari
AMAS	Associação Marubo do São Sebastião
BFSOL	Batalhão de Fronteira do Solimões
CIVAJA	Conselho Indígena do Vale do Javari
CNPI	Comissão Nacional de Políticas Indigenista
CONDISE	Conselho Distrital de Saúde Indígena
CTI	Centro de Trabalho Indigenista
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
OAMI	Organizações das Aldeias Marubo do rio Itui
OGM	Organização Geral dos Mayuruna
PIA	Posto Indígena de Atração
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
TI	Terra Indígena
UNIVAJA	União dos Povos Indígenas do Vale do Javari

RESUMO

Esta dissertação é resultado de um estudo interdisciplinar que enfocou as próprias narrativas Kulina-Pano a respeito dos seus processos históricos, por eles vivenciados e como esses processos influenciaram nas suas relações interétnicas. Os Kulina-Pano são falantes da língua Pano do ramo setentrional que habita o Vale do Javari no sudoeste do Estado do Amazonas. Hoje a unidade que conhecemos por Kulina-Pano é resultado da união de dois grupos da maloca dos Mawí que ocupavam o igarapé São Salvador e dos Kapishtana que ocupavam o igarapé Pedro Lopes. Esses dois grupos tiveram uma relação marcada por conflitos e acabaram se unindo como estratégia de sobrevivência do grupo após o contato oficial com a Funai. Os Kulina-Pano passaram por três processos violentos que fragilizaram o grupo: a perda demográfica populacional, o conflito com o povo Matses que praticamente dizimou o grupo e a dispersão dos sobreviventes do massacre pela margem do rio Curuçá e pelas cidades em Benjamin Constant, Tabatinga e Atalaia do Norte. A partir daí as relações dos Kulina-Pano com os não indígenas regionais e a Funai foram se constituindo, as alianças estabelecidas com os não indígenas regionais foram muito mais fortalecidas. Apesar de todo esse processo histórico, os Kulina-Pano conseguiram se reagrupar e fundar a própria aldeia. Atualmente, os Kulina-Pano estão retomando as relações de aproximação e parcerias com as instituições que atuam no Vale do Javari, como forma de serem atendidos nas suas demandas, além disso, procuram inserção política e reconhecimento nos espaços institucionais. Para a obtenção dos dados da pesquisa realizada e utilizados nesta dissertação procedemos com pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo balizada pela etnografia.

Palavras-chave: Povos Pano; Movimento Indígena, Reconhecimento; Identidade.

ABSTRACT

This dissertation is the result of an interdisciplinary study that focused the Kulina-Pano's own narratives on their historical processes and how these processes influenced their interethnic relations. The Kulina-Pano are a northern branch Panoan language-speaking people that lives in the Javari Valley in the southwest of the state of Amazonas. Today the unit known as Kulina-Pano is the result of the merge of two groups of the Mawi's longhouse living in the São Salvador river and the Kapishtana people that occupied the Pedro Lopes river. These two groups had a relationship marked by conflicts and ended up coming together as a survival strategy of the group after the official contact with the Funai. The Kulina-Pano went through three violent processes that ended up weakening the group: the demographic loss, the conflict with the Matses people that practically decimated the group and caused dispersal among the survivors towards the Curuçá's riverbanks and the towns of Benjamin Constant, Tabatinga and Atalaia do Norte. Since then, once the relationship of the Kulina-Pano with non-indigenous peoples and the Funai established, the alliances with non-indigenous peoples became much stronger. Despite all this historical process, the Kulina-Pano managed to regroup and founded their own villages. Currently, the Kulina-Pano are re-establishing close relationships and partnerships with the institutions that operate in the Javari Valley, as a way to have their demands fulfilled. In addition they seek political insertion and recognition in institutional spaces. In order to obtain the data used in this dissertation we proceed with bibliographical research and extensive fieldwork research based on ethnography

Keywords: Panoan peoples; indigenous movement, recognition; Identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
MOTIVAÇÃO E OBJETIVOS.....	13
METODOLOGIA DE DESENVOLVIMENTO DO TRABALHO	15
ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO	17
CAPÍTULO 1.....	18
OS POVOS DA FAMÍLIA LINGUÍSTICA PANO E OS KULINA-PANO DO VALE DO JAVARI	18
1.1. OS PANO SETENTRIONAIS OU “MAYORUNA”	19
1.2. OS KULINA – PANO:.....	20
1.2.1 As “metades” Kulina-Pano.....	25
1.2.2 A língua dos Kulina-Pano.....	33
1.3 ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA VIDA KULINA.....	36
1.3.1 A Festa do Cushana	39
1.4 A RELAÇÃO DOS KULINA-PANO COM OUTROS POVOS DA REGIÃO.....	41
1.4.1 O Conflito entre os Matses e Kulina Pano.....	48
1.4.2 Os Kulina-Pano Isolados	51
CAPÍTULO 2.....	55
A TRAJETÓRIA DOS KULINA-PANO E A CONSTITUIÇÃO DAS RELAÇÕES COM OS NÃO INDÍGENAS ..	55
2.1 O Primeiro Contato com os não indígenas	55
2.2 Os Kulina-Pano e o contato com os Madeireiros:.....	60
2.3 O Contato com a FUNAI.....	63
2.4 A dispersão dos Kulina	64
2.5. A atuação dos Kulina-Pano no Período da demarcação.....	71
2.6. A Importância da Demarcação da Terra Indígena.....	73
2.7. A Constituição da Aldeia dos Kulina-Pano	76
2.8. A Relação dos Kulina-Pano com a FUNAI:	79
2.9 A Relação dos Kulina-Pano com os Não Indígenas.....	84
CAPÍTULO 3.....	90
A RECENTE ATUAÇÃO POLÍTICA DOS KULINA-PANO	90
3.1. Para além do reconhecimento – O movimento dos Kulina-Pano e a conquista do respeito ..	98
3.2. A liderança de Adauto Kulina.....	102
3.3. A Associação dos Kulina-Pano	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112

Introdução

O Vale do Javari, antes da demarcação, foi cenário de exploração intensa dos recursos naturais de forma predatória pelos não indígenas. A chegada massiva de não indígenas na região deu-se primeiro pela extração da borracha (1870-1911) e logo depois com a estagnação da borracha (1911 – 1945), deu-se início a extração de madeira, atingindo um pico nas décadas de 80 e 90 e que só finalizou com a demarcação da T. I Vale do Javari em 2001.¹ Na década de 80 a Petrobras iniciou atividades de prospecção de gás natural na região e devido a conflitos com índios encerraram as atividades.

Nesse período o Vale do Javari foi explorado por trabalhadores da borracha e madeira, ocasionando conflitos com os indígenas que recusavam a presença destes em seus territórios, em outras ocasiões, os invasores fizeram contato forçado com os indígenas e chegaram até mesmo a dizimar alguns grupos devido às doenças ou “correrias” - retaliações aos ataques dos índios.

A Terra Indígena Vale do Javari é a segunda maior Terra Indígena do Brasil, tendo sido demarcada em 2001 com 8,5 milhões de hectares, ela abriga uma diversidade de povos falantes da língua Pano e Katukina. Dentre os povos que habitam o Vale do Javari estão povos “isolados” sendo 11 referências em até 2011², de recente contato Tsohom-Dyapá e Korubo e com mais de 50 anos de contato oficial com a Fundação Nacional do Índio – FUNAI: Kanamari, Marubo, Matis, Matses e os Kulina – Pano.

O povo Kulina-Pano, cujo etnônimo foi dado pelos não indígenas, são falantes da língua Pano, por isso, os pesquisadores acrescentaram *Pano* no etnônimo, já que são falantes de uma língua que, segundo antropólogos e linguistas, pertencem ao ramo “Setentrional” ou “Mayoruna”³ da família Pano.

Os Kulina - Pano vivem em sua maioria na aldeia Pedro Lopes, localizada no igarapé do mesmo nome, afluente do rio Curuçá, por sua vez tributário do rio Javari. Esse território está compreendido na Terra Indígena Vale do Javari, localizada no oeste do estado brasileiro do Amazonas, fronteira com o Peru. Outros Kulina-Pano vivem na cidade de Tabatinga, Benjamin Constant e Atalaia do Norte, e a maioria de Kulina-Pano vivem junto ao povo

¹ Ver (Melatti, 1981).

² Ver (Vaz, 2011).

³ O termo Setentrional ou Mayoruna é uma ramificação dentro do conjunto da família linguística Pano. Para os antropólogos e linguistas os povos Pano Setentrional ou Mayoruna ocupam especificamente o Vale do Javari.

Matses, em sua maioria mulheres, o que se deu como resultado de guerras de captura de mulheres empreendidas pelos Matses contra esse povo em sua história recente.

Os Kulina-Pano passaram por três processos que transformaram o modo de vida desse povo: a perda demográfica de sua população na década de 1910, o conflito com os Matses na década de 1960, que também reduziu drasticamente a população e, por último, a dispersão dos sobreviventes do massacre da década de 1960, com raptos de mulheres e crianças, levando o grupo a uma fragmentação social.

Considerando esses acontecimentos e analisando a situação em que eles vivem atualmente, pode se dizer que em poucos anos eles sofreram enormes mudanças socioculturais. Isto implica dizer que houve uma perda significativa no seu patrimônio histórico cultural, pois estas gerações atuais perderam parte dos seus parentes mais velhos e com eles muito dos conhecimentos tradicionais, além de sua língua materna que está ameaçada de desaparecer.

No entanto, em meados da década de 1990, os Kulina-Pano se reorganizaram socialmente e fundaram sua própria aldeia, o qual a figura de Artêmio Kulina foi fundamental para esse processo e assim manter a unidade Kulina-Pano. Em 2015 os Kulina-Pano na pessoa de Adatao Kulina, como liderança política se articula no movimento da criação da associação Kulina-Pano na reivindicação de seus direitos enquanto grupo étnico, além de buscar novas parcerias com as instituições que atuam no Vale do Javari.

A pesquisa pretende focar as próprias narrativas Kulina-Pano a respeito das transformações históricas vividas, a constituição das relações com os outros povos indígenas do Vale do Javari, com os não indígenas e as instituições indigenistas que atuam na região. Assim, buscamos compreender os atuais processos sociais que se encontram e as formas em que se dão, sua recente atuação política.

Motivação e Objetivos

Esta dissertação traz análise dos dados colhidos na pesquisa que foi pautada na minha experiência de trabalho e vínculo com o Centro de Trabalho Indigenista – CTI desde 2007. Ao longo desses 10 anos de trabalho, percebi a ausência dos Kulina-Pano em reuniões de saúde e educação voltada para os povos indígenas do Vale do Javari das quais participei.

O interesse em aprofundar o estudo da história e da vida atual dos Kulina Pano me foi despertado quando no ano de 2010, ao retornar de uma viagem de assessoria junto aos Matsés no âmbito do Centro de Trabalho Indigenista, pernoitei na aldeia Kulina de Pedro Lopes. Nessa noite tive a oportunidade de conversar com eles, e surpreendi-me quando ouvi muitos adultos e inclusive crianças falando fluentemente na língua portuguesa, o que não é muito comum nas aldeias do Vale do Javari.

Em 2011, tive a oportunidade de conhecer Paulo Kulina, que é um homem mais velho e hoje é uma das referências sobre os conhecimentos ancestrais e a história desse povo. A partir desta data registrei as conversas e entrevistas com Paulo e seu irmão Antônio, o qual forneceram informações importantes da história desse povo.

Em junho de 2015 me aproximei de Adaauto Kulina e Artêmio Kulina, expus a eles do início da pesquisa com Paulo Mawi e o interesse em pesquisar sobre os Kulina-Pano. Artêmio e Adaauto autorizaram e solicitaram que eu escrevesse sobre a história deste povo, dando-lhes a mesma visibilidade política que dos demais povos indígenas que residem na T.I Vale do Javari.

Entre eles não há uma liderança atuante nas reuniões, cursos, oficinas de políticas intermediadas pelos órgãos estatais e organizações não-governamentais, como também representatividade no âmbito local, regional e nacional. Por outro lado, não são atendidos em suas reivindicações sentida por eles como discriminação, que está ligada ao fato de estarem envolvidos com os não indígenas invasores da Terra Indígena Vale do Javari e de serem comparados a estes por estarem compartilhando seu mesmo modo de vida.

A partir desses elementos a pergunta que norteou esta pesquisa é quais os fatores levaram os Kulina-Pano a uma situação de ausência nos espaços de discussão das políticas públicas, da não atuação dentro do movimento indígena organizado e do pouco diálogo com instituições indigenistas atuantes na região?

A transformação social significativa dos últimos anos, que interferiu em seu patrimônio cultural material e imaterial, como consequência dos violentos processos históricos vivenciados por eles e a baixa densidade demográfica de sua população atual na aldeia Pedro Lopes, na concepção dos Kulina-Pano corroboram para essa discriminação que eles sentem quando não são atendidos em suas reivindicações e isto reflete ao não reconhecimento/respeito por parte das instituições que deveriam apoiá-los.

Nesse sentido, o objetivo desta pesquisa é explicitar o processo histórico dos Kulina-Pano para melhor compreender a atuação nas suas relações políticas com os outros povos indígenas, os não indígenas e as instituições que atuam no Vale do Javari.

Esta pesquisa se fundamenta em uma metodologia baseada em narrativas orais com ênfase nos processos históricos e atuais de como os Kulina-Pano têm se constituído enquanto povo. Assim, tem o objetivo de expor as próprias narrativas Kulina-Pano a respeito destes processos históricos e de sua constituição enquanto povo indígena, discutindo como as transformações sociais vivenciados por este povo refletem nas dinâmicas sociais e em suas relações internas e externas.

Para tanto, será analisado como têm se dado as relações internas, no tocante a sua organização social, suas relações interétnicas, bem como as relações dos Kulina-Pano com os demais atores regionais e as esferas governamentais.

Metodologia de Desenvolvimento do Trabalho

Para compor os dados desta pesquisa, em termos metodológicos, coletei os primeiros dados primários em março de 2011⁴, na condição de assessora técnica do CTI, quando iniciei as primeiras conversas com Paulo Mawi, em Tabatinga. Registrei estas conversas com gravador de voz e entrevistas abertas, ainda sem haver entrado no *Programa de Pós Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia*. Posteriormente, já como aluna do Programa, estive em diversas ocasiões na TI Vale do Javari com os Kulina-Pano, desde 2015. Através de conversas e convívios compartilhados, coletei dados mais consistentes que foram dando a forma desta pesquisa. Em janeiro de 2017, iniciei de fato um trabalho de campo, quando estive na Aldeia Pedro Lopes por cerca de 1 mês. Durante este trabalho de campo, busquei a coleta de dados qualitativos e para isso utilizei a etnografia como método de pesquisa, fundamentada na observação participante e em entrevistas semi-guiadas, valendo-me de ferramentas tais como gravador de voz e cadernos e diários de campo. Além do trabalho em campo, estive em permanente contato com interlocutores que vinham até Atalaia do Norte, como Adauto Kulina, Artêmio Kulina e Maria Casemiro.

Nesta condição etnográfica, o pesquisador considera pontos relevantes a partir das perspectivas internas, no caso, dos Kulina Pano do Vale do Javari, que se elucidam através de narrativas e situações sociais observadas a partir da interação com o grupo social.

A pesquisa também tem interface com a pesquisa histórica, quando a base das fontes são dadas pelas histórias orais. A história oral busca registrar vivências, lembranças da

⁴ Os registros audiovisuais coletados estão disponíveis no acervo Javari no Centro de Trabalho Indigenista.

memória coletiva de uma sociedade acessando informações que muitas vezes não foram registradas pelos sujeitos de um grupo social. São diversas e plurais tais narrativas, sendo para isso necessário estabelecer relações de confiança.

Assim, a história oral se dialoga com a perspectiva etnográfica, pois ambas buscam de estabelecer diálogo aberto com as pessoas e incorporar seus pontos de vista. Esta pesquisa se centra na memória dos atuais Kulina-Pano, apreendida através de relatos de suas histórias de vida.

Outro caminho desta pesquisa foi feito no sentido de coletar dados secundários através da bibliografia disponível sobre a região do Alto Solimões e, em especial, de leitura de trabalhos antropológicos e históricos, relatórios e documentos da FUNAI e de outros autores sobre os povos do Vale do Javari das décadas de 1980, 1990, 2000 e 2010. Em especial, uma pesquisa documental foi realizada em documentos antigos da FUNAI da década 1980, onde foi possível cruzar informações de campo com documentos até então inéditos. Também foram realizadas pesquisas bibliográficas no acervo do Centro de Trabalho Indigenista acerca de relatórios e documentos sobre a região que abrange a territorialidade dos Kulina-Pano.

Os principais interlocutores da pesquisa foram Paulo Mawi e Antônio Maspan, irmãos provenientes das malocas do São Salvador, e Maria Casimiro oriunda do igarapé Pedro Lopes. Essas pessoas foram fundamentais por serem as únicas mais velhas e conhecedoras da história de seu povo. Por outro lado, buscando uma perspectiva contemporânea dos Kulina-Pano, os interlocutores Artêmio Kulina (cerca de 40 anos) e Adauto Kulina (cerca de 30 anos) foram escolhidos por serem as lideranças atuais e protagonistas da articulação política interna e externa de seu povo.

A escolha destes interlocutores buscou abranger diferentes gerações dos Kulina-Pano, de acordo aos propósitos desta pesquisa, cujo objetivo se pauta em relacionar as consequências de uma memória histórica com a perspectiva de futuro de um povo. Deste modo, um bloco se formou com interlocutores com idade mais avançada, a fins de apreendermos a memória social do povo Kulina-Pano com maior grau de profundidade. Por outro lado, no outro grupo se concentram as principais lideranças contemporâneas dos atuais Kulina-Pano. O fato de não serem jovens foi voluntário para esta escolha, pois abrangia uma margem de idade (entre 30 e 40 anos) que se conectava com as narrativas dos mais velhos.

As contribuições da minha orientadora Heloisa Helena Correa e da co-orientadora Beatriz de Almeida Matos foram fundamentais para minha reflexão a cerca desta pesquisa. Heloísa me traçou caminhos estruturais importantes. Beatriz, com sua enorme experiência

etnológica e etnográfica no Vale do Javari, proporcionou-me visões decisivas nos caminhos desta pesquisa. Além disso, a reflexão de Maria Elisa Ladeira me ajudou na concepção deste trabalho, assim como também as discussões interessantes com os meus companheiros (antropólogos) de trabalho Manuella Sousa e Thiago Arruda.

Organização do Trabalho

A estrutura da dissertação está organizada da seguinte forma: no capítulo 1 trato de discutir os Kulina-Pano dentro do conjunto Pano Setentrional, que habita a bacia do rio Curuçá. Tratei das relações entre si e com outros povos da região, com os quais mantiveram intercâmbios, alianças e guerras. Além disso, irei mostrar como uma série de acontecimentos históricos recentes foi fragilizando e contribuindo para a dispersão dos Kulina-Pano para as margens do rio Curuçá e nas cidades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant e Tabatinga.

No capítulo 2 abordo a constituição da aldeia a partir das atualizações das relações sociais e políticas dos atuais Kulina-Pano com atores não indígenas e com a FUNAI. O objetivo é mostrar como as relações, apesar do contato recente, foram se estabelecendo e influenciaram as atuações política dos Kulina-Pano, além disso, mostrar que a demarcação da Terra Indígena Vale do Javari foi fundamental para o processo de concentração e reorganização social dos Kulina-Pano no seu território, após um longo e violento período de dispersão.

No capítulo 3, discuto o recente protagonismo e a atuação política dos Kulina-Pano na busca pelo seu respeito enquanto povo, para além de seu mero reconhecimento. Neste mesmo capítulo, abordo a luta pelo acesso a benefícios a eles negados e do seu desejo na inserção nos espaços de discussões e reivindicações relacionadas a determinadas políticas públicas. A partir disto, trato como os Kulina-Pano, a fins de conquistarem seus direitos, articularam-se na criação de uma associação e na busca por parcerias com as instituições que atuam no Vale do Javari. Neste caso, a pesquisa destaca o trabalho de uma liderança política que na atualidade participa ativamente no acordo de novas parcerias.

Espero que esse trabalho, o primeiro estudo sobre a sociedade e história do povo Kulina-Pano, possa contribuir para os estudos a respeito das sociedades indígenas da região da fronteira Brasil-Peru.

CAPÍTULO 1

Os povos da família linguística Pano e os Kulina-Pano do Vale do Javari

Os povos indígenas falantes de línguas da família Pano ocupam uma área contínua no território amazônico, que se estende da fronteira Brasil e Peru (Juruá, Purus, Javari e Ucayali) e limites de Rondônia e Bolívia (Guaporé e Beni). Alguns estudos apontam que os Pano provavelmente vieram migrando da região de Beni e Guaporé em direção ao Ucayali (Peru) por volta de 100 – 300 A.D, o que explica o fato de um pequeno grupo Pano viver atualmente entre os limites Brasil e Bolívia separado dos grupos que migraram para a fronteira Peru e Brasil. Outras migrações forçadas ocorreram no período da borracha, o que acabou formando outros pequenos grupos dispersos em Tefé no caso dos Mayuruna e os Shipibo em Madre de Dios no Peru (Erikson, 1992).

Erikson (1999) propõe uma classificação baseada em características linguísticas e culturais e divide esses povos em 8 subgrupos dentro do que ele chama de “macro conjunto Pano”:

1. Shipibo/Conibo;
2. Panos meridionais (Chacobos, Pacaguaras, Karipunas, Kaxararis);
3. Yaminawa (Sharanauas, Marinahuas, Mastanahuas, Morunawas, Parquenahuas);
4. Amahuacas;
5. Kaxinawa;
6. Cashibo/Unis;
7. Marubo, Capanawa, Katukina Pano, Isconawa e Polinawa,
8. Pano Setentrional ou Mayuruna (Matses, Matis, Korubo e Kulina-Pano).

Já por critérios estritamente lingüísticos, David Fleck (2013) propõe uma classificação das línguas Pano em dois ramos principais. O primeiro grupo é chamado Mayuruna que está dividido em dois ramos: Mayo (Matses, Korubo, Chancuëshbo, Dëmushbo e Kulina-Pano) e os Matis (Matis, Mayuruna do rio Jandiatuba e Mayuruna do rio Amazonas). O segundo grupo está dividido três ramos que são Kasharari, Kashibo e Nawa.

1.1. Os Pano Setentrionais ou “Mayoruna”

Os grupos que seriam provavelmente antepassados dos povos Pano Setentrionais foram conhecidos como Barbudos. Receberam esse nome dos missionários e conquistadores no século XVI por terem a face barbada. (Coutinho, 1993 e Erikson, 1999). Posteriormente ficaram conhecidos pelos missionários e viajantes que percorreram a região como “Mayuruna”, termo de origem quéchua que significa “gente do rio.” Portanto, o termo Mayuruna não é uma autodenominação. Sobre isto afirma Coutinho (1993):

“Mayorúna” foi uma denominação aplicada a diferentes grupos, contatados em épocas diversas e provenientes de regiões às vezes muito distantes entre si. Segundo Montagner Melatti & Melatti, “termos como Mayorúna talvez não correspondam a um grupo que se considere a si próprio como uma unidade, mas a um conjunto de grupos, talvez de aparência externa semelhante”. Para nós, importa reter que Mayorúna foi uma denominação genérica de povos indígenas provenientes do vale de ambas as margens do Javari, de afluentes do Amazonas ou do Ucayali, falantes provavelmente de línguas da família Pano, que foram incorporados pelos missionários ao longo do tempo às missões habitadas pelos Omágua e outros grupos. (Coutinho, 1993, p.18)

E, Melatti (1981, p.14) nos informa que:

“Os primeiros registros sobre povos indígenas no Vale do Javari são datados de 1819 e 1820, quando Spix e Martius relataram expedições que seguiram para os rios Iça, Japurá, Juruá, Jutai e Javari para colher salsaparrilha, cacau, óleo de copaíba e castanha do maranhão. Os relatos da época dizem que o Javari era rico em cacau, salsaparrilha e tartarugas, mas os portugueses o evitavam por causa das doenças malignas e dos índios que atravessam o piloto com grande dardo ou a zagaia e caíam sobre os demais tripulantes com clavas quadriláteras”.

Assim, na bibliografia não há registro de que nesse período houve grandes explorações no Javari, mas nos registros em que há referências aos “Mayoruna” merecem destaque porque são citados por diversos viajantes. As frações Mayuruna eram temidas pela ferocidade com a qual atacavam seus inimigos e, portanto, a área era evitada.

Os povos hoje considerados parte do subgrupo dos Pano Setentrionais por Erikson (1999) seriam os Korubo, Matis, Matses, Kulina-Pano, além de outros que vivem em isolamento voluntário, como os índios do Quixito (Maya), os índios do igarapé São José (Flexeiro) localizado no rio Itacoáí, os índios do alto Jandiatuba, os índios do Rio Novo de Cima e os índios do igarapé Pentiaco, ambos rio Ituí.

1.2. Os Kulina – Pano:

Antes de falarmos dos Kulina-Pano é importante destacar que o objetivo da etnografia, tal como define Tim Ingold (2001, p. 1) é de: “*descrever a vida das pessoas que não nós mesmos, com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência de primeira mão*”. Além disso, como as bases dessa pesquisa também tem interface com a história oral, esse tipo de pesquisa busca reconstruir o passado através da experiência daqueles que os viveram. Para Agrosino (2009, p. 66):

a história oral é um campo de estudo dedicado a reconstrução do passado pelas experiências daqueles que os viveram (...) oferecendo aos marginalizados e sem voz um meio para registrar as suas histórias, reunindo o máximo de participantes sobreviventes de algum evento importante.

Nesse sentido, a coleta de dados em fontes orais, dentro do método etnográfico, foram essenciais para fazermos abordagens acerca da história e dos processos históricos por aqueles assim chamados pelos não indígena de Kulina-Pano.

Os principais interlocutores dessa pesquisa foram Paulo Kulina, Antônio Kulina – ambos habitantes do igarapé São Salvador onde moraram provavelmente até a década de 60 – e Maria Kulina do igarapé Pedro Lopes, que viveu lá até meados da década de 60. São Salvador e Pedro Lopes ambos são afluentes do rio Curuçá, que deságua por sua vez no rio Javari.

Paulo Kulina, de nome indígena Mawi, é um grande contador da história do seu povo e vivia na cabeceira do igarapé São Salvador desde muito jovem. Estima-se que se mudou para esta região em 1930. Mawi era filho de Duni e Mëbu, nasceu na cabeceira do Rio Novo (afluente do rio Ituí) provavelmente entre as décadas de 10 a 20. Após um surto de doença causada por febre, dor de cabeça e tosse que começou a matar muitas pessoas de seu povo, ainda muito jovem foi ele um dos que organizou a mudança dos Kulina-Pano da cabeceira do Rio Novo para a cabeceira do São Salvador.

Mawi tinha quatro irmãos: Pedro Paulo, João Bruto, Mapará e Antônio Maspan. Apenas este último está vivo. Teve também 7 mulheres e vários filhos. Após o contato dos Kulina-Pano com os madeireiros no início da década 60 (falaremos sobre esse episódio mais adiante), alguns membros de sua família começaram a morrer. A partir daí Mawi ficou triste com a morte de um de seus filhos e foi para Tabatinga junto com seu irmão Antônio Maspan. Após sua estadia na cidade que durou provavelmente de 1 a 2 anos, retornou a remo pelo rio Javari se estabelecendo em uma comunidade chamada Repouso, onde encontrou o tenente

Castro e Amorim, que levou os irmãos para o pelotão de fronteira Estirão do Equador, localizado na margem direita do médio Javari. Mawi foi incorporado no exército trabalhando na cozinha do Pelotão.

Após um período trabalhando no Exército, Paulo retorna à maloca no igarapé São Salvador para buscar seu filho Pedro, porém quando retorna na aldeia, se deparou com a aldeia destruída e vários ossos espalhados no chão. Os Matses haviam atacado a aldeia, matado os homens e crianças, levando as mulheres (trataremos mais adiante desse episódio).

Mawi conta que ficou muito triste com a morte de sua família. Posteriormente ao massacre perpetrado pelos Matses contra os Kulina, e logo depois com a morte do seu irmão Pedro Paulo, ele decidiu morar definitivamente na cidade de Tabatinga. Mawi, agora com o nome de Paulo, permaneceu trabalhando no Exército.

Paulo hoje em dia vive em Tabatinga, é aposentado do Exército, além disso, é um rezador. Muitas pessoas vão procurar Paulo para rezar em crianças que apresentam enfermidades espirituais, como “mal-olhado”, “quebrante”, “susto”, etc. Paulo mora com seu irmão Antônio, conhecido como Maspan, e só restam esses dois mais velhos e com um grande conhecimento da história do seu povo. Estimamos que Paulo tenha cerca de 90 anos e seu irmão Antônio ou Maspan cerca de uns 80 anos.

Paulo tem apenas um único filho vivo, chamado Dosen, com o nome brasileiro de Pedro. Paulo teve outros filhos, mas lembra-se apenas dos nomes de três deles: Kuinkuin, Ubequin, Patxin. Estes não sobreviveram ao ataque empreendido pelos Matses na década de 60.

Além de Paulo e Antônio, outra importante interlocutora dessa pesquisa é Maria Kulina, nome indígena Bëso. Ela está com a idade estimada em 80 anos. Filha mais nova de Kapishtana (chefe de maloca do igarapé Pedro Lopes), sobreviveu ao ataque de captura de mulheres empreendido pelos Matses quando ainda era criança. Maria casou-se com o irmão de Paulo, João Bruto. Após o falecimento deste, tornou a casar-se, desta vez com um homem não indígena, e vive hoje na comunidade de Campinas no médio Javari, que está fora da área demarcada como Terra Indígena.

Assim, para reconstituirmos a história recente dos grupos Kulina-Pano (ou dos grupos que hoje são identificados por esse etnônimo) seguimos o que nos contam duas figuras chaves nessa pesquisa: Paulo que conta a história do seu grupo, oriundo do Rio Novo e mais tarde habitante das cabeceiras do igarapé São Salvador e Todos os Santos, e Maria (Bëso) que conta a história do povo do seu pai, oriundo do igarapé Pedro Lopes e Esperança.

Iniciamos com a história de Mawi, o curandeiro. Mawi se diz ser o *bēdauki*, *dēmuanchoquid* ou *cucanquid*⁵, “o que curava”. Foi preparado pelo seu tio⁶ para saber curar as pessoas. Relatou que nessa preparação permaneceu numa maloca pequena onde tinha restrições alimentares, e não podia manter relações sexuais até tornar-se forte. Durante esse período de preparação, Mawi comia apenas banana e cheirava uma espécie de rapé misturado com pimenta.

Após a sua iniciação, adquiriu poderes para matar qualquer pessoa, soprando veneno numa taboquinha. Mawi relata que para curar ou matar não cantava, apenas cheirava rapé, depois soprava ou sugava para tirar a doença, além disso, conhecia todos os remédios do mato (*marí neste dawēte*), para todos os tipos de doenças. Ele afirma que tomava *uni* que era uma espécie de bebida alucinógena, que ele traduz como ayahuasca, sendo um dos que administrava, e só tomava porque “sabia curar, matar as pessoas soprando, sabia fazer feitiço, e era pessoa forte”. Segundo Paulo, homens e mulheres tomavam *uni*, porém, quem não tinha poder de curar e matar não poderia ver animais em uma espécie de sonho, apenas vomitavam, enquanto ele e seu tio, que também eram curadores, tinham esse privilégio.

Matos (2014) em sua pesquisa entre os Matses (povo também falante de língua pano setentrional) afirma que a principal substância xamânica entre os Matses é o rapé. Afirma ainda que os xamãs Matses não faziam uso de chá alucinógeno da ayahuasca, apenas faziam uso de uma bebida amarga à base de um cipó para visualizar e se comunicar com os espíritos junto com a inalação do rapé de tabaco:

“[O] cipó utilizado era chamado de chimu (amargo), alguns informantes comparavam o *chimu* ao *tashic* que é uma bebida à base de cipó utilizada pelos Matis, mas o rapé (*nēnē*) seria o principal instrumento de transmissão de conhecimento e força (...). Para os xamãs matses adquirirem força, as capacidades de agressão mágica e de cura, deviam ingerir grandes quantidades de rapé, aspirado pelo nariz e também absorvido na boca.”

O xamã matses se caracteriza tanto por poder causar como curar malefício. Suas técnicas incluem o sopro com o tabaco e o ato de sugar a parte do corpo da vítima afetada pelo malefício ou doença com a boca:

“[O xamã matses] teria o poder de adoecer e matar pessoas “soprando” (*bushca*) nos objetos de uso pessoal da vítima, em partes destacadas de seu corpo (cabelos cortados, unhas), em restos de algo que a vítima havia comido, em pegadas no caminho ou trilha da mata em que a vítima havia passado (...). Os xamãs podiam ainda “soprar”

⁵Esta grafia está baseada na língua Matses.

⁶ Infelizmente, durante a pesquisa não pude identificar se Paulo se referia ao tio cruzado ou paralelo.

diretamente o corpo da vítima (enquanto ela estivesse dormindo, para não ser descoberto),” (Matos, 2014, p.121)

Como vimos, Paulo afirmou que para curar ou matar não cantava, apenas cheirava o rapé. Matos (2014) faz uma distinção entre os xamãs Pano: os xamãs cantadores e os xamãs sopradores, baseada na sua própria e em outras etnografias entre os povos Pano. Para a autora, o xamã soprador, como por exemplo, no caso dos Matses os *nënëchoquid* e dos Marubo *romeya*, teria o contato visual direto com os espíritos, através do deslocamento de seus duplos ou espíritos. Já os xamãs cantores/rezadores (*kechitxo*), de acordo com Matos *apud* Cesarino (2011), “não são capazes de projetar seus duplos nas viagens cósmicas, mas manipulam através do canto os duplos - espíritos que os auxiliam, tanto para curar como para fazer o mal.” (Matos, 2014, p.130)

Observamos que, entre os Matses, os xamãs utilizavam o rapé para se comunicarem com os espíritos, assim como os xamãs Kulina-Pano, em suas práticas de cura ou de feitiço, faziam o uso do rapé. Mas, ao contrário dos xamãs Matses que utilizavam a bebida amarga *chimu*, os xamãs Kulina-Pano faziam o uso do *uni*. De acordo com Paulo, quando tomavam *uni* conseguiam ver coisas “como se fosse um sonho”. Por exemplo, podia ver todos os animais: onça, macaco, jacaré, entre outros. Entre os Marubo, povo Pano de ramo distinto do setentrional, “a ayahuasca (*oni*) é tomada junto com o rapé pelo xamã cantador (*kēchitxo*)”. (Ver Cesarino, 2011).

Paulo parece ser um xamã “soprador”, já que não precisa de canto para se comunicar com os espíritos, mas um estudo mais aprofundado deve ser realizado para compreendermos o papel da ayahuasca entre os Kulina-Pano.

Na literatura sobre os Kulina-Pano, faz – se referencia ao etnônimo Kulina, que foi dado pelos não indígenas, existem outros grupos Kulina de outros troncos linguísticos. Fleck (2007) fala que, historicamente, os não indígenas usaram a palavra “Kulina” para referir-se a três grupos/povos indígenas diferentes. Ou seja, quando nos deparamos com o etnônimo “Kulina” nos textos dos antigos exploradores, missionários e outros, não necessariamente tratam-se dos Kulina-Pano do qual essa pesquisa trata. Fleck esclarece que os povos hoje chamados “Kulina”, de acordo com critérios linguísticos, são três:

- Os Kulina do rio Curuçá ou Kulina-Pano, falantes de línguas da família linguística Pano e ramo Setentrional;
- Os Kulina de Olivença, falantes de língua Pano do ramo Nawa;
- Os Kulina Madija (ou Madiha), falantes de língua da família linguística Arawá.

A FUNAI emprega o etnônimo Kulina para designar os Kulina do rio Curuçá desde os anos 1970. Um informante Kulina falou para Melatti (FUNAI, 1981) que seu grupo fazia parte dos Kulina do Juruá, e migraram para o Curuçá, o que sugeriria para esse autor a tese que os Kulina do rio Curuçá e os do rio Juruá eram os mesmos.

Para Cavuscens e Neves (1986), os Kulina do rio Curuçá e os do Juruá não falam línguas pertencentes à mesma família linguística (e hoje, sabemos que eles têm razão). Cavuscens e Neves utilizam o etnônimo “Kulina” com reserva, dada a ausência de uma nova proposta. Coutinho (1998), e Erikson (1999), utilizaram também o etnônimo “Kulina” que não é familiar para os próprios grupos assim denominados.

O etnônimo Kulina não é uma autodenominação, mas sim foi dado a ao grupo do qual tratamos aqui pelos funcionários da FUNAI, e para distingui-los dos demais Kulina, foi acrescentado o termo “Pano”, o que indica que estamos falando do grupo Kulina da família linguística Pano.

Paulo Kulina diz que seus antepassados se denominavam *Matses*. Esta autodenominação também é utilizada por outros Pano Setentrionais, atualmente conhecidos como Matses, Matis e Korubo (Matos, 2014; Erikson, 1999). Provavelmente, este termo é utilizado por outros grupos da região que ainda não conhecemos, como é o caso daqueles dos grupos em isolamento voluntário.⁷

Para Matos (2014, p.35) “o termo *matses* é um conceito que estende sua significação do *humano* em sentido mais geral, até aquele mais restrito: os parentes ou uma classe específica de parentes que são marcados pela afinidade e alteridade.”⁸

Matses em um primeiro momento pode ser traduzido como “gente”. Mas a própria polissemia da palavra *matses* nos mostra como é difícil delimitar *a priori* quem é “gente”, sem levar em conta as relações que constituem o sujeito. (Matos, 2014, p. 32).

O termo *matses* pode se referir ao grupo indígena, a outros seres (animais, espíritos, entre outros), caso apresentarem comportamento considerado “humano”, ou a parentes próximos. Assim, *matses* vai além da significação de “humano” como entendemos, mas pode

⁷Esses grupos estão em situação de não contato com os não indígena, mas isso não significa que não possam estar em contato, mesmo que mínimo, com outros grupos indígenas vizinhos. O termo “isolado” está relacionado à categorização utilizada no passado para classificar o nível de contato dos povos indígenas com a sociedade brasileira. Hoje se utiliza o termo isolamento voluntário como forma de “respeitar a autodeterminação desses povos com ausência de relações permanentes com as sociedades nacionais ou com pouca frequência de interação, seja com não indígena, seja com outros povos indígenas.” (Rodrigo Octávio, 2015, p. 106)

⁸No caso, os homens na posição de tios maternos de ego, que são chamados por este de *cunmatses*. (Matos, 2014, p. 35).

ser usado para se referirem também àqueles que podem se transformar em “humanos” ou serem percebidos como “humanos” pelos humanos de referência (Matos, 2014).

Para Erikson (1999) os Matis se definem como matis *kimo* (humanos verdadeiros) para se diferenciarem dos matis *utsi*⁹ (outros humanos), mas essa diferenciação não é uma forma de dividir os humanos em categorias. Antes, a oposição *kimo/utsi* define um sistema relativo mais que absoluto, o elemento *kimo* se põe como elemento de referência, e *utsi* como aquele que se acrescenta. Quando estes elementos se aplicam nas relações sociais o contraste *kimo/utsi* remete ao próximo/distante, real/irreal, falso/verdadeiro (Erikson, 1999, p. 86).

Portanto, podemos dizer que o termo *matses* para os Kulina-Pano se dá como entre os Matses e Matis, ou seja, é usado para se referir a um indivíduo ou grupo como “gente” por afinidade ou alteridade.

1.2.1 As “metades” Kulina-Pano

Paulo Kulina diz que seus parentes se dividem em dois coletivos, um denominado *Ayacabo*, que morava no rio Novo (afluente do rio Itui) e outro denominado *tsatsibobo* que morava abaixo do rio Novo, na cabeceira dos igarapés Pedro Lopes e Esperança (afluentes do rio Curuçá). *Ayacabo* seriam os que Paulo reconhecia como sua família, e os *tsatsibobo* seriam a família do *Shawan* e *Kapishtana* (pai de Maria do grupo que vivia no Pedro Lopes na época do conflito com os Matses, e irmã de João Branco).

No entanto, Paulo e seu irmão Antônio (Maspan) afirmam que seus parentes eram “misturados” com os Kapishtana, ou seja, havia relações de trocas e casamentos entre os Mawi e Kapishtana. Para marcar a diferença entre os dois grupos, Paulo diz que os seus antepassados *ayacabo* usavam zarabatana e mais tarde deixaram de usar, e somente a turma do João Branco (os *tsatsibobo*) usavam zarabatana.

Maria Kulina confirma essa afirmação de Paulo, segundo ela os *tsatsibobo* usavam apenas zarabatana, enquanto os *ayacabo* usavam flecha e lança. Ainda para Maria, os *ayacabo* e *tsatsibobo* não se consideravam da mesma família, os *ayacabo* eram “outra tribo”.

Certa vez, perguntado sobre se os Kulina do igarapé Pedro Lopes e São Salvador seriam da mesma família, Paulo me respondeu que sim, mas, em outro momento, Paulo me

⁹ Erikson (1999) utiliza a denominação matis, já que oficialmente são assim conhecidos desde o contato com a FUNAI, portanto, os Matis se autodenominam *matses*. Nesse sentido, quando Erikson está falando de matis *kimo* e matis *utsi* na realidade o termo recomendado é *matses*.

disse que são grupos diferentes que mantiveram relações próximas. Outras vezes Paulo afirma que os *ayacabo* (do igarapé São Salvador) estavam misturados com os Kulina do igarapé Pedro Lopes (que ele diz serem os *tsasibobo*). Maria confirma que os *tsatsibobo* (igarapé Pedro Lopes) chamavam os Kulina do igarapé São Salvador de *ayacabo*.

Paulo Kulina afirma que seu grupo e família eram os Mawí e Mëbu¹⁰, provavelmente eram os nomes dos chefes de maloca. Maria diz que os chefes de sua maloca eram *Abidoushë* (também chamado Kapishtana), *Shawan* e João Branco podendo haver outros, mas não foi relatado.

Vemos que há duas denominações com as quais o conjunto¹¹ Kulina-Pano se identificam: *ayacabo* (grupo do Mawí) e *tsatsibo* (grupo do Kapishtana). Essa classificação não é um etnônimo, mas podem estar fazendo referência às duas “metades” classificadas por Erikson (1999) como “metades Mayuruna.” Essas metades estão relacionadas com o dualismo que perpassa toda a concepção de mundo desses povos.

Para Erikson, “a metade atuava entre os Panos como operador principal na sublimação da alteridade, como uma das metades representando oficialmente o interior e encarnando a outra, simbolicamente, o pólo dos nawa – estrangeiros.” (Erikson, 1999, pg. 104). Para Erikson, enquanto os *tsatsibo* representam a metade do interior, *ayakobo*¹² representa a metade do exterior, do estrangeiro, e essas metades se complementam. Neste caso, o autor fala especificamente dos Matis, já que entre outros Pano a “metade do jaguar” seria a metade do exterior e “da queixada” a metade do interior.

Os Matis utilizam a mesma categoria de classificação que os Kulina-Pano, uma classificação que vai além do grupo social, se estendendo, por exemplo, para os animais e objetos. Existem animais *ayakobo* e *tsatsibo*, existem homens *ayakobo* e *tsatsibo*, existem armas *ayakobo* e *tsatsibo*.

É importante ressaltar que para Erikson (1999) o arco foi introduzido entre os Matis muito recentemente, embora a zarabatana seja uma arma tipicamente *tsatsibo*, os Matis

¹⁰O fato de Paulo enfatizar que sua família era Mawí e Mëbu pode indicar que os Kulina-Pano já estavam em um grupo pequeno e, portanto se chamam enquanto grupo pelo nome dos chefes de maloca, pois os irmãos (e primo paralelos) costumam ter o mesmo nome. Entre os Matis, por exemplo, é muito comum ter os nomes duplicados, segundo Erikson (1999), os nomes se reduplicam, pois cada qual deve receber o nome do seu “outro,” o de sua geração +2 de forma a marcar seu pertencimento de sua categorial social.

¹¹ O termo conjunto está sendo utilizado a partir da abordagem de Matos (2017) que trata das diferenças que definem e redefinem os grupos indígenas no sentido de ultrapassar as fronteiras culturais ou lingüísticas e que no lugar de dissolvê-las pretende justamente potencializá-las enquanto fontes de transformações. Não só as variações lingüísticas (modo de falar), mas também de alimentação, de adornos corporais (constituição do corpo), de tecnologias de guerra, entre outras, aparecem nas narrativas não para serem superadas, mas como catalizadores de movimentos incessantes de diferenciação. (Matos, 2017, p.56).

¹²*Ayakobo* é o termo utilizado pelos Matis, segundo Erikson. Minha hipótese é que se trata de um cognato do *ayacabo* Kulina.

encontraram no arco o complemento de uma arma *ayakobo*. Nesse caso, o arco é uma arma que vem do exterior e é da metade vinculada também ao exterior, ou seja, uma metade Matis *ayakobo*. Ainda para o autor, quando os Matis caçam com arco, desprendem-se de todos os seus adornos para adquirir aparência *ayakobo*, ao invés de se identificarem com o jaguar, animal tipicamente *tsatsibo*.

Matos (2014) afirma que entre os Matses há também um dualismo *bēdibo* (ou *tsasibo*) *macubo*. Os *macubo* são o “povo da larva”, também chamados de *aiabo*— *aia* é um termo arcaico para queixada (Matos, 2014, p.49) – e são encarregados de retirar a larva do milho, enquanto os *bēdibo* são o “povo do jaguar” também chamados de *tsatsibo*, e possuem uma relação exclusiva com os jaguares e cobras.

Assim, entre Matses os termos *macubo* e *tsatsibo* são utilizados para classificar os animais e classificar essa relação específica que possuem com certos animais. Entre os Matis, os termos *ayakobo* e *tsatsibo*, conforme mostrou Erikson (1999) são utilizados para classificar os “de dentro” e “os de fora” (estrangeiros). Já para os Kulina-Pano, pelo que pudemos apurar até agora, a classificação *ayacabo* e *tsatsibo* está relacionada aos dois grupos, os Mawi e os Kapishtana. Eles usam tal dualismo para identificar esses dois grupos sociais dentro de um conjunto de parentesco, ou seja, pode ser entendido como um diferenciador dentro do conjunto de parentesco.

O dualismo *tsatsibobo* e *ayacabo* é parte da forma de como esses grupos pensam a diferenciação entre os coletivos, o parentesco e a história (Matos, 2017, p.53). Os narradores dessa pesquisa marcavam várias diferenças entre os *ayacabo* e *tsatsibobo*, entendendo ora como parentes consangüíneos, ora como inimigos.

Neste caso, em que eles se reconhecem como grupos distintos, propõe-se aqui tratarmos os *tsatsibobo* e *ayacabo* como dois subgrupos diferentes dentro do conjunto Kulina-Pano, já que os próprios narradores assim reconhecem e marcam algumas diferenças entre si. Os Kulina-Pano do igarapé São Salvador e Pedro Lopes de fato mantiveram entre si relações amistosas, de trocas e casamentos. É possível que seja o mesmo grupo, mas foram separados há muitos anos atrás, como também é possível que uma fração de Kulina-Pano do São Salvador ter vivido entre os Kulina-Pano do igarapé Pedro Lopes ou vice e versa.

De acordo com as narrativas de Paulo e Maria é possível perceber que havia diferenças entre os Kulina que na época do conflito com os Matses viviam próximos do igarapé Pedro Lopes e aqueles que na mesma época viviam próximos do igarapé São Salvador (ambos afluentes do rio Curuçá).

Coutinho (1998), no relatório de Identificação da Terra Indígena Vale do Javari, descreve como era adornado o homem Kulina-Pano na época dos primeiros contatos com os não indígenas:

Usavam antes um adorno corporal pendente (*paút*) que transpassava o septo nasal e brincos (*meuá*) feitos com caramujo aruá. Tinham tembetá (*cuiút*) que faziam do caramujo intam (*tsanu?*). No lado externo do nariz usavam talos finos de paxiubão (*nunte*) e também penas de japó (*iscu*) de ambos os lados. (Coutinho, 1998, p.98).

Paulo Kulina, em relato gravado por mim em 10/05/2011 e traduzido por Lúcio Mayuruna, descreve como se adornavam os Kulina-Pano do São Salvador antes do contato com os brancos:

(...) o cabelo era grande, ninguém não cortava, amarrava com cipó de envira, aqui no meio da cabeça a gente raspava todo o cabelo. Aqui (se refere a orelha) é tipo brinco chamava *paud*, aqui (nariz) usava *dëshpin*, bem aqui (área externa do nariz) *dëmush*, aqui *cuit*(furo no lábio inferior) e aqui (pescoço) *shëta*(colar de dente de macaco), atravessado aqui (tórax)*piscarem*, *tëyute*, aqui *sote* (braço), *uitsun* (punho), *naktsute* (para amarrar o pênis).

Os Kulina-Pano do São Salvador usavam o cabelo comprido, no meio da cabeça raspado, seus adornos eram *paúd* na orelha (uma espécie de brinco), que conforme relatado era feito de caramujo e muito semelhante ao usado atualmente pelos Matis. O *dëshpin*, espinho feito com caramujo que transpassa o septo nasal, e o *cuit* no lábio inferior. Os adornos corporais no pescoço *shëta* (colares de dente de macaco), *piscarem* (colares de sementes polidas, cruzados no torax), *sote* (uma espécie de pulseira tecida fina) no antebraço, *nisote* (pulseira tecida mais larga) no punho e pernas e *naktsute* para amarrar o pênis. Os *dëmush* eram pequenos furos no lado externo do nariz onde se colocavam espinhos de paxiubão e algumas vezes penas de japó conforme afirmou Coutinho (1998). Paulo diz que usavam também penas de arara, mutum, gavião e tucano. As mulheres não usavam o *paud*, usavam apenas uma taboquinha na orelha, usavam o *dëmush* e *deshpin*, além de *shëta*, *sote* e *nisote*.

Nesse aspecto, há uma semelhança nos usos dos adornos corporais e faciais entre os Kulina-Pano tal como descreve Paulo e os que usam atualmente os Matis, porém em relação à tatuagem, os Kulina-Pano usavam dois traços paralelos no rosto, sendo nas mulheres acrescentado um traço na testa, enquanto que os Matis fazem de 4 a 6 traços paralelos em cada lado do rosto. Paulo afirma que os homens e mulheres de sua geração já não foram mais tatuados. Ele fez referência a um homem Kulina-Pano, um dos últimos que foi tatuado que vive atualmente no meio dos Marubo, chamado de Nacua.

Paulo também relata que os Kulina-Pano usavam *shampan* (que ele explica como uma espécie de “cueca” usada pelos homens) e *chishcute* (tanga usada pelas mulheres). Ambas as vestimentas eram feitas em algodão confeccionado pelas mulheres.

Já os Kulina-Pano do igarapé Pedro Lopes, de acordo com as narrativas de Maria, usavam *pauid* que era feito de paxiubão, mas era pequeno e sem caramujo, feito apenas com a madeira; usavam *dëshpin* pequeno; usavam *uiut* abaixo do lábio inferior, confeccionado de *intan* (caramujo) que era bem polido até atingir a coloração branca e um formato de T. Estes Kulina-Pano não possuíam tatuagem facial e nem usavam *dëmush*. Eles ainda portavam dois *piscarem* transpassados no tórax, um em cada lado, e colar de dente de macaco no antebraço e *uitsun* no punho e nas pernas. Tanto os homens como as mulheres usavam esses adornos, assim como os Kulina-Pano do São Salvador também usavam cabelos compridos, sendo a única diferença uma franja frontal.

Vemos assim que os Kulina-Pano do São Salvador (os *ayacabo*) se diferenciavam em muitos aspectos dos de Pedro Lopes (os *tsasibobo*) no que tange a ornamentação corporal.

Quanto à relação de parentesco dos Mawi e Kapishtana, Paulo denomina sua família como os Mawi e Mëbu. São nomes próprios de homens que possivelmente eram chefes de maloca¹³. Os Mawi eram aqueles que viviam na sua maloca, e os Mëbu eram da mesma família de Paulo, mas viviam em uma maloca distinta. Paulo costuma afirmar que os *nawa* (como os Pano se referem aos não indígenas) os chamam de Kulina-Pano, mas eles são os Mawi e Mëbu.

Paulo diz que o grupo dos Mawi do qual fazia parte e seus pais, possuía três grandes malocas com muita gente. Viviam nessa maloca suas primas, primos, avôs, tios. Paulo diz ainda que o rio conhecido pelos *nawa* como Rio Novo, na sua língua se chama *Mashbad cuidi*. Paulo diz que não chegou a conhecer os “outros” que moravam em outro rio, que eles brigaram e se mataram por causa de uma mulher.

Em relação aos Kapishtana Paulo disse que são os “parentes” de seus primos que eram outro grupo da família, que ele chamava de *shawan dadempa* (ou *tsatsibo*). Paulo afirmou que foi com estes que brigaram e se mataram tomando a mulher um do outro antes do conflito com os matses, aproximadamente em 1930 e que foram os *shawan* que “estragaram a sua

¹³Na onomástica dos Pano Setentrionais os nomes próprios se repetem em gerações alternadas e entre os irmãos de mesmo sexo. Assim, é possível para qualquer pessoa identificar o grau de parentesco com alguém apenas conhecendo seu nome próprio. Mawi e Mëbu são nomes próprios que podem ser usados para identificar um conjunto de irmãos (primos paralelos), e entre os Kulina-Pano um grupo pequeno pode ser referido pelo nome dos chefes e seus irmãos. (Ver Matos 2014, Erikson 1999)

família”, pois quando se encontravam começavam a brigar para pegar mulher. Sobre isto, Paulo conta:

Naquele tempo quando eles se encontravam não ficava bem, se formava para brigar, quando eles se encontravam brigavam muito, toda vez que se encontrava acontecia briga. Agora mesmo que está tudo tranquilo, todos civilizados, caceteiro, Kanamary. Quando eles viam as mulheres, eles iam matar e pegar mulheres.

Fleck (2010)¹⁴, descreve que em narrativas coletadas entre alguns Kulina-Pano que vivem numa aldeia Matses no Peru, mas são originários do igarapé Pedro Lopes, estes contaram-lhe sobre a separação do grupo do Mawi e Kaphistana. Fleck calcula que os dois grupos tenham se separado entre 1920 a 1930, quando os Mawi e Kapishtana já estavam em contato com os brancos.

A cisão do grupo se deu quando Kida, uma mulher *dēmushbo* (outro povo) capturada pelos Kulina-Pano que vivia entre os Kapishtana, manteve relações com um homem pertencente ao grupo dos Mawi. Após a descoberta que ambos mantinham relações, os Kapishtana não gostaram e a mulher fugiu para ficar com os Mawi, com isso, houve o conflito. Ainda para Fleck, os narradores eram criança quando houve a separação do grupo e foram informados por seus pais sobre a cisão do grupo quando já viviam juntos com os Matses, onde os Kaphistana e Mawi traçaram suas relações de parentesco entre si.

Paulo relatou que seu tio tinha raiva dele e só não o matou porque ele era pajé, e o motivo da briga, seria que Paulo estaria mantendo relações às escondidas com a mulher do tio. Este também é um provável motivo da cisão. Paulo relatou sobre um dos conflitos que teve com os Kapishtana. Disse que um dia os Mawi estavam tirando mel de abelha e os Kapishtana surpreenderam os Mawi disparando flechas contra eles, que acabaram fugindo.

Artemio Kulina, de nome indígena Ibá e cacique da aldeia Pedro Lopes, relatou que os Mawi e os Kapishtana eram do mesmo grupo e se separaram após um conflito por causa de uma mulher. Baseando-nos nessas afirmações é possível afirmar que os Kulina do igarapé São Salvador e Pedro Lopes viveram um tempo juntos, e por causa desses conflitos se separaram.

Em dados coletados na aldeia Pedro Lopes, durante uma oficina realizada no âmbito de meu trabalho como assistente de projetos do CTI, os Kulina-Pano nos contaram que os seus antepassados não viviam em um só lugar, faziam várias roças em diferentes lugares.

Com base nos relatórios da FUNAI (1980, 1998) e informações obtidas através de entrevistas com Paulo Kulina, outros membros mais velhos desse grupo e Artemio Kulina, atual cacique da aldeia Pedro Lopes, podemos afirmar que no último século as populações

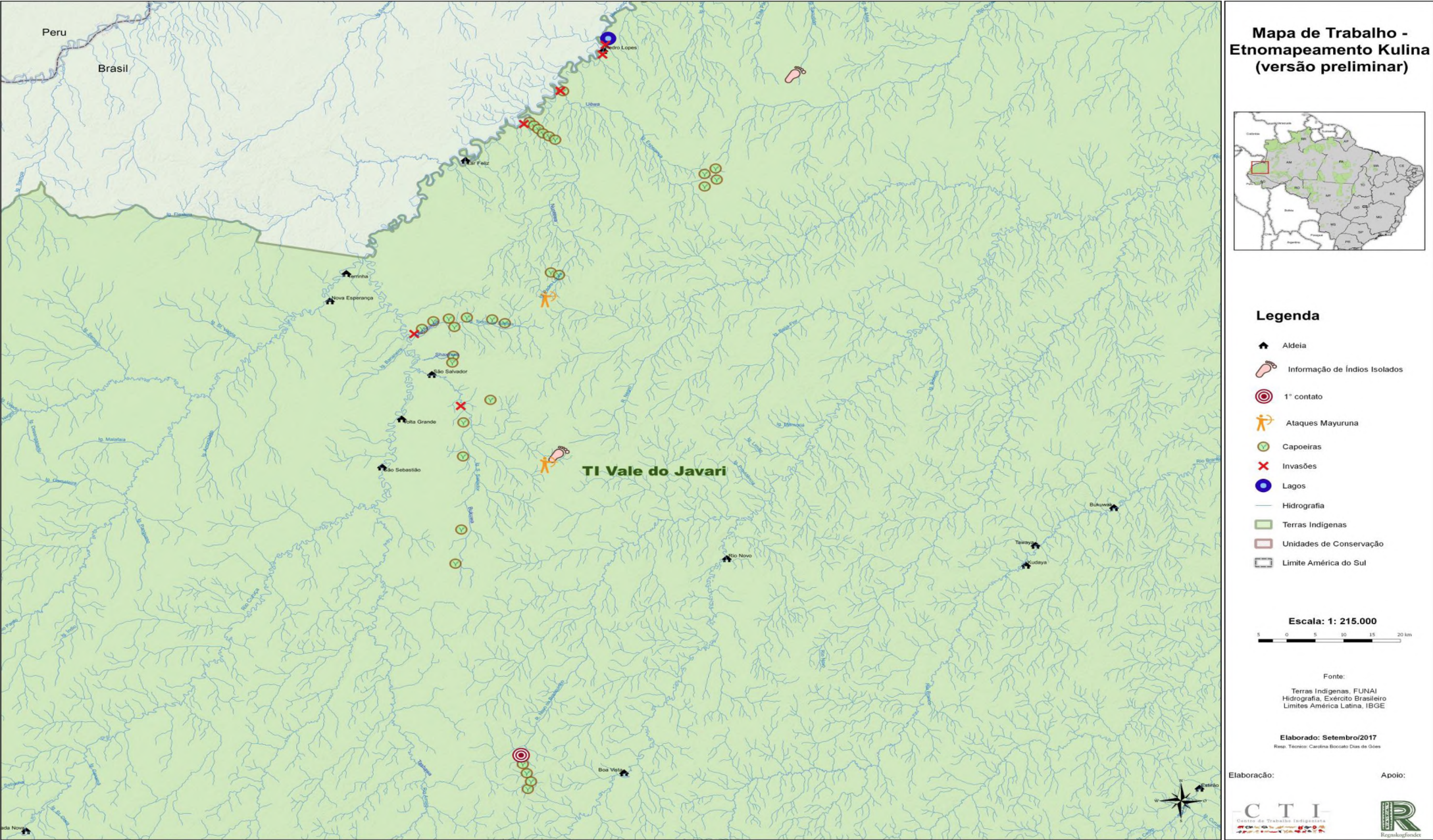
¹⁴Disponível em: <https://clar.soas.ac.uk>

Kulina-Pano ocuparam uma área que compreende o igarapé Arrojo¹⁵ (*Tashawa* – “onde tem muito balseiro” – uma espécie de planta), as cabeceiras do Rio Novo (afluente da margem esquerda do rio Ituí), as cabeceiras dos igarapés São Salvador (*Bukua* – “onde tem muita taboca”), São Salvadorzinho (*Shashinwa* – “onde tem muita palheira com o tronco avermelhado”), Todos os Santos (*Mashbinwa* – “onde tem caída de terra firme”), Pedro Lopes (*Nuntewa* – “onde tem muito paxiubão”) e Esperança (*Wëwa* – “onde chove muito”), afluentes da margem direita do rio Curuçá.

Pedro, filho mais velho de Paulo Kulina, afirma ter nascido no igarapé Rio Negro, e seu avô paterno nasceu no rio Branco (afluente do rio Itacoai). Isto indica uma antiga ocupação por parte dos Kulina-Pano na região do rio Branco (área de ocupação tradicional dos Matis), mas esses dados estão por confirmar.

¹⁵Os nomes dos igarapés na língua são relacionados com a paisagem predominante.

Figura 1 - Mapa histórico de ocupação dos Kulina-Pano



1.2.2 A língua dos Kulina-Pano

Um estudo realizado por Fleck e Ferreira (2004) identifica três dialetos estreitamente ligados entre os Kulina-Pano: o primeiro foi denominado “Kapishtana”, o segundo dialeto dos “Mawi”, falado pelos grupos tratados acima e um terceiro dialeto falado pelo grupo “Chemã”¹⁶ que vivia à margem esquerda do rio Curuçá, abaixo da aldeia do Kapishtana e Mawi.

Os Matses teriam atacado e raptado algumas mulheres do grupo do Chemã, assim como raptaram mulheres do grupo Dëmushbo. Existe uma única mulher que fala Chemã, e é a mesma fala Dëmushbo. Essa mulher, primeiro foi capturada pelo grupo do Chemã em ataque contra os Dëmushbo e posteriormente foi raptada junto com outra mulher Chemã/Dëmushbo pelos Matses quando atacaram os Chemã. Os Chemã não sabiam da existência dos Mawi e Kapishtana até estarem reunidos pelos Matses após o rapto, mas admitiram falar a mesma língua¹⁷, com algumas diferenças. Após esses autores realizarem uma comparação lexical, perceberam poucas diferenças.¹⁸

O grupo Mawi tem uma língua muito similar à língua Matis. Quando retornei da aldeia Flores (do povo Matsés) para Atalaia do Norte com outros membros do CTI após a reunião da Comissão Nacional de Políticas Indigenista - CNPI em junho de 2015, Tumi Tuku, um homem matis, começou a perguntar os nomes de animais e produtos da roça para Raimunda Kulina (filha de Maria Kulina), falante da língua de sua mãe. Quando esta respondia, Tumi Tuku falava *apad*, que quer dizer “assim”.

¹⁶De acordo com Fleck, Chemã seria o nome do chefe do clã/grupo do mesmo nome. Os Chemã são conhecidos pelos Matses como Dëmushbo (“povo de adornos de espinhos nos nariz”)

¹⁷ Os Mawi, Kapishtana e Chemã, são os que conhecemos atualmente como Kulina-Pano, já que antes não se identificavam assim. O mesmo ocorre com os Matses e Matis, por isso, dizem “misturados” no sentido de serem heterogêneos, pois os descendentes de cativas ativam o seu lado “outro povo” quando querem marcar a diferença. (Matos, 2017)

¹⁸ Em narrativas coleta em novembro de 2017, Nazereno, um homem mais velho Matses que participou de pelo menos 3 expedições de captura de mulheres no igarapé Pedro Lopes, diz ter capturado mulheres dos grupos *Paud Usunquid*, *dëmushbo* e *Chancëshbo*. Nazareno fez referência a outro grupo de *Demushbo* que foram atacados no rio Pardo. É provável que esses grupo que viviam no igarapé Pedro Lopes tivessem uma aproximação com os Kulina-Pano, já que Fleck os classifica com o dialeto semelhante.

Coletei algumas palavras¹⁹ na língua dos Mawi e Kapishtana e a tradução para a língua portuguesa:

Quadro 1 – Nomes de animais e produtos da roça na língua dos Mawi e Kapishtana

Kulina do igarapé São Salvador (Mawi)	Kulina do igarapé Pedro Lopes (Kapishtana)	Português
Txere ²⁰	Txere	Queixada
Unquin	Un'in	Porco
Mapua	Mapua	Paca
Camun	Amun	Onça
Mate	Tidesh	Cobra
Awat	Awat	Anta
Txuna tanun	Txuna	Macaco barrigudo
Txuna uisu	Txuna uisu	Macaco aranha
Uara	Uara	Mamão
Txadu	Txaxu	Veado
Patxiquid	Pachi'id	Macaxeira
Chuqui	Chu'i	Milho

Fonte: Janekely Reis D'Avila 2018.

Percebe-se na fala de Maria que há uma diferença fonética de algumas palavras em relação à fala de Paulo. Fleck sugere que a língua Kulina-Pano (tendo internamente a diferença dialetal entre os Mawi, os Kapishtana e o Chemã) seja intermediária entre a língua Matis e Matses. Raimunda e Adaauto Kulina²¹ cujo pai é proveniente do igarapé São Salvador, e a mãe do igarapé Pedro Lopes, afirmam que o grupo do igarapé Pedro Lopes tem a fala mais rápida que o grupo do Mawi. Ainda para Adaauto e Raimunda, o pai falava *nēmanquid* para Jabuti e *mantsud* para quatipuru, enquanto sua mãe que é originária da aldeia Pedro Lopes fala *te'esh* para jabuti e *a'pad* para quatipuru.

¹⁹ Utilizo a grafia usada pelos Matis já que é uma língua próxima dos Kulina-Pano, a partir de ortografia elaborada pelo lingüista Edward Bruce Emsheimer em conjunto com jovens matis na cidade de Atalaia do Norte em 2012.

²⁰ Usei a grafia utilizada pelos Matses.

²¹ Adaauto é uma jovem e recente liderança Kulina. Sobre ele trataremos no III capítulo.

1.3 Elementos constitutivos da Vida Kulina

Vimos ao longo desse trabalho algumas diferenças entre os Kulina-Pano do igarapé São Salvador e Pedro Lopes, ao mesmo tempo a similaridade cultural entre os Panos Setentrionais e os Kulina-Pano. Nesse sentido, trataremos aqui de alguns elementos importantes que também são marcadores de uma possível relação de convivência em tempos passados entre os *Shaëbo* (possivelmente os Matis) e Kulina-Pano do igarapé São Salvador e as diferenças entre estes e os Kapishtana.

Iniciaremos pela descrição da maloca relatada pelos informantes Kulina-Pano do igarapé São Salvador. Eles afirmam que a maloca era feita de palhas com cobertura até o chão e possuía três portas, sendo duas nas extremidades e uma na lateral. Utilizavam o centro da maloca para fazer as refeições e este centro era considerado o espaço masculino, enquanto os compartimentos pelos quais estavam divididas as famílias eram os espaços femininos. Esse estilo de maloca lembra o padrão da maloca Matis, cuja arquitetura é descrita por Erikson (1999) como possuindo forma retangular, aberturas na extremidade longitudinal, duas aberturas nas laterais no centro da maloca, sendo este exclusivamente o espaço masculino. Os demais espaços estão os compartimentos familiares.

Já a maloca dos Kulina-Pano do Pedro Lopes, descrita por Maria Kulina, era de palha, com cobertura até o chão e possuía apenas duas portas, uma em cada extremidade. O espaço masculino eram os bancos paralelos próximo da porta principal. Havia também pequenas malocas espalhadas pelas roças em diferentes lugares, pertencentes às diferentes famílias. Neste caso, o padrão da maloca se assemelha ao padrão da maloca Matses, descrita por Matos (2014) como possuindo um corredor longitudinal onde ficavam os compartimentos familiares e com duas portas nas extremidades. Possuíam dois bancos paralelos na entrada da maloca de uso exclusivo dos homens.

Assim, a partir dessas afirmações, acreditamos que a maloca seja mais um elemento diferenciador entre os Mawi e Kapishtana. Sobre a vida na maloca, Maspan (Antônio – de São Salvador) relata:

Lá dentro da maloca tinha muita gente. Nós éramos muitos, mas agora não, nós não temos tanta família assim, já acabaram tudo. Minha família que limpava lá dentro, por isso ficava limpo lá dentro da maloca, mamãe e mulherada limpava tudo lá fora bem bonito. As mulheres eram bonitas, tudo limpa, gorda, bem alimentada, naquele tempo não tinha vestido, quando eu vim embora encontrar branco que vesti roupa. O mais velho contando história lá dentro da maloca, mais novo não, só mais velhos que contam história lá onde todos se reúnem pra comer.

Nós comíamos e dividíamos e os outros estão esperando sentado no banco, primeiro repartia pra um lado, depois repartia outro lado. Estão comendo aí mesmo reunidos.

- está muito boa vamos comer! E quando acabaram de comer diziam: - estou cheio, me enchi dizia. Eu já comia levantava e vai embora, os outros estão conversando contando história sentando no banco da maloca, os velhos que contava história.

Assim que nossos antepassados serviam nossa comida, também não comia sozinho, comia todos reunidos: - Vamos comer nosso macaco, já está pronto! Nossa preguiça, vamos comer nosso jacaré, já está pronto nosso poraquê, vamos comer dizia, quando acabava de comer dizia que estava de barriga cheia.

Aí todos ficavam contando: - encontrei matei um macaco aranha, eu matei preguiça, eu flechei porco, outro eu matei anta. Ficou lá mesmo, outro dia fui lá buscar, o outro eu matei jacaré, arpoei uma arraia, eu peguei um jabuti, traz pra cá, pra cozinhar pra nós comer junto.

Quando tiver bem cozido aí que chamam pessoas para comer, assim que mais velhos faziam, nossos antepassados.

Eu arpuei uma paca “cuaaa” deixa que eu pego dente. Sim eu trouxe um dente de paca, - me dá dizia o outro... dividindo dente de paca. - Deixa acabar de cozinhar a cabeça para tirar dente.

Quando estava cozinhando, nós comíamos tirando dente para nós. Todos reunidos comendo, conversando. Quando tirava pedaço para provar, quando ele prova que está gostoso, chamava mais velho para cortar a carne para poder dividir. Ele cortava carne com pedaço de terçado que era do tamanho de faca, aquele que não tinha terçado cortava com ponta de flecha afiada, gritava mulher dele para trazer macaxeira cozida mulherada trazia para eles comerem.

Os Mawi também tinham o costume de fazer várias roças e pequenas malocas em lugares diferentes com grandes distâncias umas das outras, vivendo nesses lugares por pouco tempo e mudando-se para outro, ou seja, viviam um período numa roça e depois mudavam para outra e assim sucessivamente.

Erikson (1999), ao observar três malocas Matis, percebeu uma divisão latitudinal dos ocupantes, os *tsatsibo* de um lado, *ayacabo* e/ou cruzados de outros *tsatsibo* de outros. (pag. 218)

Enquanto dentro da maloca Matis havia essa divisão entre *ayacabo* e *tsatsibo*, sendo que os *ayacabo* estavam entre os cruzados dos *tsatsibo*, o que indica a relação de casamento preferencial²², entre os Kulina-Pano as divisões *ayacabo* e *tsatsibo* eram entre as malocas.

Matos (2014) e Arisi (2011) apontam que as malocas Matses e Matis possuem suas estruturas concebidas como as de um corpo humano (apoiado no chão com pé e mão). Cada parte da maloca equivale a uma parte do corpo humano, neste sentido, a forma da maloca é a forma de um corpo. Segundo Matos, a “maloca tem um formato de um corpo Matses, abrigando o corpo Matses no seu interior A forma-corpo da maloca replica seus habitantes, assim como os corpos Matses tem em seu interior habitantes que podem assumir a forma-corpo-Matses: os *mayan*.” (Matos, 2014, p.157).

²² Para Matos (2017) o parentesco entre os Pano setentrionais “podiam ser formados entre malocas separadas (mas próximas)”. Embora, a guerra e a captura de mulheres também permitam constituir relações de parentesco, pois ainda de acordo com Matos, “os filhos de cativas possuem primas cruzadas (esposa em potencial) tanto do lado do grupo pertencente quanto de seu captor. (p. 55).

Em relação a caça, uma prática comum entre os Pano é a aplicação do veneno de sapo (*Phyllomedusa Bicolor*). Para Erikson (1999) esse é um procedimento que foi estendido em uma grande parte do oeste Amazônico. Normalmente, essa prática está relacionada no combate à preguiça e à panema.²³

Os Kulina-Pano tomavam a “injeção de sapo” para combater a panema e a preguiça e consequentemente, serem bons caçadores. Antes de aplicar a injeção do sapo *kampô*, primeiro tomavam *bacun* (mel de abelha) – tomavam até a barriga ficar cheia. Depois de tomar o mel aplicavam o veneno do sapo, assim podiam liberar a preguiça e a panema através do vômito. Ao terminar de tomar o *kampô*, era costume enfiar a mão em um formigueiro. A urtiga também era utilizada, passada em todo corpo e com o murumuru fazia-se uma vara para bater nos braços e nas costas.

O veneno de sapo, de acordo com Antônio Kulina, servia para ficar forte, tirava a preguiça das mulheres. A injeção de sapo era para todos: jovens, mulheres, homens e crianças.

Quando o sapo cantava, a gente chamava imitando. O sapo vinha bem pertinho, aí pegava com a mão, amarrava e tirava o leite da perna, cabeça e braço. Ai, soltava a envira do sapo e ele ia embora.

Depois guardava bem perto do fogo na cozinha onde tem fumaça. Ai a gente ia atrás de pegar mel de abelha. Fazia fogo para queimar abelha para poder tirar o mel. Depois se reuniam todos no meio da maloca, sentado um do lado outro e outro do lado do outro, assim por diante, tomava o mel. Nós fazia isso lá no Todos os Santos.” (Antônio Maspan Kulina, Maio de 2012)

Para Matos (2009) esta prática entre os Matsés está relacionada à obtenção de sucesso durante as caçadas. Desse modo, o rito de tomar o Kampô dos Kulina-Pano não é diferente do realizado entre Matsés, com exceção, da prática dos homens mais velhos baterem com a vara de murumuru após a aplicação do veneno do sapo. A prática de se bater com a vara de murumuru é observada entre os Matis, mas não após aplicação do veneno do sapo, e sim quando os espíritos do *Mariwin* visitam a maloca com o objetivo de para “endurecê-los, discipliná-los e torná-los mais diligentes” (Erikson, 1999, p. 347).

Em ocasiões especiais, os homens mais velhos Matis, também utilizavam a vara do murumuru para bater nos jovens. Como exemplo disso, quando eu estava desenvolvendo um trabalho no âmbito do CTI em 2013 na aldeia *Todowak* (Matis), os velhos levaram os jovens para tomar o *tatxik* (chá a base de cipó do mesmo nome) na maloca, após o processo de tomada, os velhos levaram os jovens para fora da maloca e bateram nas costas, nas pernas e braços com a vara de murumuru.

²³ “Falta de sorte e habilidade para caçar (MATOS, 2008).

Em tempos passados os Kulina-Pano do igarapé São Salvador usavam zarabatana (*pukuna*), depois de um período passaram a usar o arco e lança, sendo que os Kulina-Pano do Pedro Lopes sempre usaram a zarabatana.

Assim como foi observado entre os Matis, o *pëxo*²⁴ também tinha muita importância entre os Kulina-Pano, porém, de acordo com Paulo o *pëxo* era utilizado na ponta da flecha (*tawa*) para matar macaco, ao contrário do uso dos Matis que utilizam o *pëxo* na ponta dos dardos da zarabatana.

1.3.1 A Festa do Cushana

Os Kulina-Pano realizavam uma festa considerada muito importante para eles, a festa do *Cushana*. Paulo relata que os *Cushana* eram outra gente cuja origem ele não conhecia. Eram espíritos que moravam na árvore cujo dono é o *noshmë*. Eles visitavam a maloca dos vivos vestindo *kuamac*, fibra com que se confeccionava os trajes dos espíritos. De acordo com o número de trajes confeccionados pelos homens, correspondia o número de *cushana* que viriam visitar os vivos. O *cushana* era coberto da cabeça aos pés e ninguém podia vê-lo, se alguém o visse sem seu traje, essa pessoa morreria ou era punida.

Para preparar a festa, os homens se organizavam para pegar envira para fazer o traje dos *cushana*, e depois saíam para trazer caça, e logo após se iniciava a festa. As mulheres cozinham para que seus esposos comessem durante o ritual. Os Kulina-Pano durante esse período se ornavam com penas de arara, japó e jacamim. Durante a festa as mulheres cantavam muito. Faziam duas fileiras: a dos homens e das mulheres que ficavam cantando e dançando, os homens na frente e as mulheres atrás.

Maria Kulina relatou alguns nomes de animais conforme os *Cushana* falavam: *nai* – preguiça, *kurumëbia'it* – preguiça, *warushnëbia'it* – anta, *dërumuru* – queixada, *ushtu'uru* – anta.

As narrativas coletadas por Fleck (2010) com uma mulher Kulina-Pano que foi raptada e vive em uma aldeia Matses no Peru, confirmam os relatos de Paulo coletados por mim. A narradora afirma que a festa do *cushana* não era uma grande festa, já que as pessoas de outras malocas não eram convidadas.

²⁴O *pëxo* de acordo com Matos (2014) é um cipó que produz um dos ingredientes necessários para a fabricação do veneno para a caça com zarabatana.

A preparação da festa foi por ela narrada assim: antes da visita, os espíritos anunciavam a sua chegada quando jogavam varas na palha da maloca. Pela manhã se iniciava a preparação, os homens saíam para tirar a casca da árvore *kuamac* da qual seria feito o traje e as mulheres começavam a tirar folha de *tëyun* para que fossem feitas pequenas cabanas onde seria colocado os trajes dos espíritos. Depois de feitas as capas, os espíritos batiam numa raiz de uma árvore anunciando a sua chegada. No caminho recolhiam o capuz da casca do *kuamac* que estavam pendurados na cabana.

Os espíritos vinham cantando, ficavam apenas na porta da maloca e pediam para as mulheres pegarem os animais de caça vivos que eles traziam. As mulheres sempre permaneciam dentro da maloca para aguardarem a caça que os espíritos traziam.

Cada vez que queriam vir à maloca, anunciavam sua chegada batendo na árvore com um pau e depois pegavam seus capuzes que ficavam nas cabanas. Quando os *cushana* terminavam de assustar as pessoas, voltavam a deixar seus trajes na cabana e retornavam pelo mesmo lugar de onde haviam chegado. Quando estavam indo embora começavam a cantar na roça e cada vez cantavam mais distante e todos na maloca respondiam conforme seu canto.

Os Matses também realizavam uma festa semelhante - a festa do *cuëdënquido*. Para Matos, essa festa “era realizada para propiciar o crescimento dos homens jovens. Os meninos que seriam iniciados eram levados para o mundo dos espíritos em que teriam que passar por duras provas de força e resistência. Para receber os espíritos os homens fabricavam uma capa da entrecasca de uma árvore por eles denominada de *comoc*, a fabricação das vestimentas era confeccionada em uma clareira na mata e teria que ser distante das mulheres, já que elas não poderiam ver os espíritos sem essa capa que os cobria da cabeça aos pés (Matos, 2014, p.14).

Os *cuëdënquido* possuíam um mundo a parte, subterrâneo além de serem considerados duplos “irmão” ou “almas” dos vivos, ao mesmo tempo duplos dos mortos, dono da árvore *comoc* e espírito ctônico. Matos sugere que a fabricação da vestimenta e a inalação do rapé permitia a transformação corporal para que os homens pudessem visualizar os *cuëdënquido* e visitar o seu mundo, mas sem que isso transformasse completamente, a vestimenta garantia a mediação e a boa distância, a transformação parcial, mantendo a separação dos vivos e dos mortos. Ao mesmo tempo, permitia que os homens matses pudessem fazer a passagem para o mundo dos mortos sem tornarem-se mortos. (Matos, 2014 p.175)

Em 2014 durante uma Assembleia Matis na aldeia *Tawaya*, presenciei uma conversa entre Beatriz Matos e um velho matis. Na ocasião, Beatriz Matos mostrou-lhes a foto de um *Cuëdënquido* matses e foi a partir daí que o velho matis começou a falar que realizavam a festa do *Cushana*, cujo traje era semelhante ao *Cuëdënquido*. Se as crianças eram

desobedientes os *Cushana* batiam nelas com urtiga, as mulheres que não trabalham apanhavam dos *Cushana*, o homem que batia na sua esposa também apanhava, quando esta vinha visitar a maloca. O *Cushana* para os Matis era um espírito muito violento e perigoso.

Percebemos que esses espíritos *cushana* dos Matis tem o mesmo nome que aqueles que visitavam os Kulina-Pano. Ao mesmo tempo que a festa possui semelhanças evidentes com aquela realizada pelos Matses. Como descreve Matos: “cada *Cuëdênquido* tem seu equivalente matses do qual é o duplo ou *noshmë*. No ritual o espírito comportava-se perante as mulheres de acordo com as relações de parentesco, que o homem matses possuía do qual era duplo possuía com cada mulher (...) o espírito em particular ia até o marido de sua “irmã” e o castigava caso tivesse o habito de maltratá-la” (...) (Matos, 2014, p.186)

Assim como para os matses, o espírito do *cushana* era violento e temido, sobretudo, quando alguém tentava vê-lo.

Além dessa festa os Kulina-Pano faziam outras festas importantes como:

- *Paico*: era um espírito baixinho que morava no buraco igual tatu e saía diretamente na maloca quando ele entrava queimava com fogo, se ele levasse alguém para dentro do buraco, nunca mais trazia de volta, se tiver bebida, ele toma e vai embora.
- *Maiú*: quando chegava cortava a corda da rede, ninguém o vê.
- *Paruka*: matava com veneno, quando ele chega tem que correr, senão cai com frio.

Nuntedada, Ashasha, Maisinsi, Paë e Tsipius.

Paulo diz que naquele tempo, havia constantes visitas de espíritos que vinham mascarados durante a noite na maloca, e seguia-se a festa do respectivo espírito que os visitavam e todos da maloca acompanhavam e ninguém dormia de noite, só dormiam na madrugada e durante todo o dia para aguardar a visita na noite seguinte.

1.4 A relação dos Kulina-Pano com outros povos da região

Embora o conceito de “relações interétnicas” não esteja no cerne da discussão deste trabalho, vale-nos pontuar o que entendemos por este conceito no contexto dos Kulina-Pano do Vale do Javari. Para tanto, utilizaremos as contribuições de Roberto Cardoso de Oliveira (1976). Como já pontou este autor (1976:125), a ideia de “relações interétnicas” enquanto conceito na antropologia remete à Etnologia Americanista e se refere principalmente a

situações de contato entre “índios” e “brancos”, não levando em conta as “relações intertribais” entre os diferentes grupos indígenas ou ainda com outros grupos que não eram brancos, como negros trasladados, por exemplo. Cardoso de Oliveira em outros trabalhos (1964) tratou de aprofundar exclusivamente a dinâmica das relações entre os índios e a sociedade nacional, ao elaborar o conceito de “fricção interétnica”. Porém, para a definição do conceito de “relações interétnicas” que utilizamos nesta dissertação, tomaremos uma definição distinta da Etnologia Americanista e proposta pelo próprio Cardoso de Oliveira (1976:125), pois a redução das “relações interétnicas” a índios/brancos pode reduzir o entendimento do caso dos Kulina-Pano a *“um único fenômeno que apenas diferentemente se manifesta de conformidade com a diversidade das situações de contato”*. Sendo assim, Cardoso de Oliveira propõe utilizar a expressão “interétnica” para designar as relações que se dão entre as etnias em geral, visto o rico histórico de relações dos Kulina-Pano com outros povos indígenas do Vale do Javari, além de inferir uma coerência com a etimologia do termo.

A ideia de relações interétnicas, portanto, é entendida neste trabalho como as trocas estabelecidas entre diferentes agrupamentos humanos, em um determinado tempo histórico e com diversas modalidades, simetrias e dinâmicas de poder. Das relações interétnicas estabelecidas entre os povos, advém à conformação de suas respectivas identidades étnicas, que seguindo Fredrik Barth (1969), se conformam justamente na fronteira destas relações. Disto a importância de tomarmos em termos etnográficos, os quais propiciam elementos e enunciados da dinâmica destas relações, como foi o processo de constituição da identidade étnica Kulina-Pano.

Os Kulina-Pano, especialmente os do igarapé São Salvador, possuem muitas semelhanças linguísticas e culturais com os Matis. O que pode indicar um período não muito distante de convívio. Acreditamos que os Kulina-Pano eram o grupo chamado pelos Matis de *tsauesbo* (povo do Tatu) conforme nos informou um homem Matis durante uma conversa na casa de apoio Matis em Atalaia do Norte.

Em uma das entrevistas Paulo Kulina relatou que os Matis eram o grupo com o qual os Kulina-Pano se relacionavam bem, e chamavam de *shaëbo* (povo do tamanduá). Havia algumas mulheres Kulina-Pano casadas com homens *shaëbo* e vice-e-versa. Para os Matis, *shaë* (Tamanduá) é um animal *ayakobo* por excelência, sendo o principal dos *ayakobo*²⁵ (Erikson, 1999).

²⁵O autor Erikson utiliza a escrita *ayakobo*, utilizei o termo *ayacabo*, conforme falado por Paulo Kulina.

Quando verifiquei documentos da FUNAI (Memorando N° 1074/80) há a informação de que:

“Os Matis ao visitarem o PIA (Posto Indígena de Atração) fizeram alusão a Wellington Figueiredo sobre a existência de índios desconhecidos na margem esquerda do rio Itui e no rio Itacoai, sendo que não mantém relações amistosas com estes. No rio Itui estão localizados na cabeceira do Rio Novo e os consideram seus parentes.”

Nessa época, os Matis não possuíam relações amistosas com indígenas do rio Itacoai, que são conhecidos pelos Matis e pelos brancos como índios Korubo. Em relação aos índios localizados na cabeceira do Rio Novo, estes podem ser os Kulina-Pano, já que Paulo confirmou que seus ancestrais conviveram pacificamente com os *shaëbo* por um período.

Nos depoimentos coletados por Matos (2015) sobre a ocupação do território Matis, foi relatado pelos Matis que os *tsawesbo* e os *dëxannikitbo* (antepassados dos Matis), em determinada época antiga viviam em guerra. Certa vez uma mulher sonhou que todos deveriam parar de guerrear, e então chamaram esses povos para viverem juntos em *Abu Maë* (roça antiga dos Matis). (Matos, 2015:15). Nesse mesmo relatório consta que um informante matis relatou a seguinte história:

“PunuPunu era *tsawesbo*, ele tinha dois filhos, Batsi e Txema. Ele estava vivendo um tempo entre os *dëxannikitbo*. Por um desentendimento, os *dëxannikitbo* mataram PunuPunu e seu filho Txema. O igarapé próximo ao local que ele morreu ficou conhecido como PunuPunu Sekte [Localizado acima do igarapé Weak, afluente da margem direita do alto Coari]. A mulher de PunuPunu, que se chamava Unan, era *tsawesbo*.

Depois que mataram seu marido, ela andou, andou e foi até a maloca dos seus irmãos *tsawesbo*. Lá na maloca dos *tsawesbo* ela contou que os *dëxannikitbo* haviam matado PunuPunu, e que na maloca dos *dëxannikitbo* ficou uma filha de PunuPunu. Então os *tsawesbo* foram atrás dos *dëxannikitbo*. Chegando na maloca os homens *dëxannikitbo* estavam caçando, só havia mulheres na maloca. Eles então mataram todas as mulheres. Ficaram somente 4 mulheres *dëxannikitbo*.

Hoje em dia Txema, Binin Bixu, Tuman e outros são *tsawesbo*. As mulheres acham que os *tsawesbo* se misturaram com os Mayuruna, porque os nomes das *tsawesbo* (como Unan) são nomes que as Mayuruna têm hoje.

Ainda para os Matis a maloca do *tsawesbo* se localizava no Ituí. Em sua pesquisa entre os Matses, Matos (2015) não ouviu o termo *tsawesbo*, mas ouviu do informante Raimundo Mëan (homem matses filho de uma mulher kulina-pano) que os *tsawesbo* poderiam ser os Kulina-Pano que viviam no igarapé São Salvador. Arisi (2007) afirma que os Matis acreditam que os *tsawesbo* poderiam ser os Mayuruna (Matses), pois quando perguntado para Txemã (um homem Matis descendente de *tsawesbo*) sobre de onde teria vindo sua avó (*tsawesbo*) Txemã apontou que teria vindo do Oeste, para o outro lado do rio Ituí.

É interessante notar a semelhança entre Chema, o chefe do grupo Kulina do mesmo nome, e Txemã²⁶, nome Matis. Os nomes Matis não são postos por acaso, os nomes revelam uma posição num sistema de parentesco²⁷. Certamente, Txemã Matis tinha um avô chamado Txemã, ele deve ter uma ascendência Txemã. *Txemã* Matis descende de uma mulher *tsawesbo* raptada há muito tempo pelos Matis. Os *tsawesbo* eram muito semelhantes fisicamente com os Matis com os mesmos tipos de adornos faciais.

Paulo disse que seu avô nasceu no rio Branco, não sendo possível coletar mais informações a respeito. Esses elementos nos levam a supor que os Kulina-Pano do São Salvador sejam o grupo chamado *tsawēsbo* pelos Matis, e que depois do conflito entre os *tsawēsbo* e *dëxanniktibo* os Kulina-Pano migraram para as cabeceiras do igarapé São Salvador, por isso, os Matis fizeram menção de seus “parentes” que viviam no Rio Novo. Se atualmente não é possível obter informações mais precisas em relação aos *tsawesbo* entre os Matis, isto é devido “as epidemias trazidas pelos brancos que acabaram com mais de dois terços da população Matis na década de 80 (Erikson, 1999)”. Os Matis perderam grande parte de seus idosos e com eles parte da história e conhecimento de seu povo.

Os Kulina-Pano mantiveram relação de conflito com um grupo por eles denominado Korubo. Antes da chegada dos caucheiros, os Kulina-Pano do igarapé Pedro Lopes haviam raptado uma mulher a quem consideravam Korubo. Esta vem ser avó paterna de Raimundo Kulina (conhecido como peruano). Este disse que os Kulina-Pano moravam próximo dos Korubo e, portanto, ele sabe e compreende a língua dos parentes de sua avó Korubo.

Em um relatório da FUNAI (1980) Pedro Kulina contou que numa época que ele não sabia indicar alguns índios vindos de longe construíram uma maloca no igarapé Esperança, local não muito distante da maloca de Kapishtana. Esses índios eram denominados pelo Kulina-Pano do igarapé Pedro Lopes de Korubo. Após o estabelecimento desses índios no igarapé Esperança, morreu o filho do “cacique” *Kapë* (nome na língua Kulina) do igarapé Pedro Lopes. Essa morte foi atribuída aos Korubo que teriam colocado feitiço. Em represália os parentes de Kapishtana vingaram a morte, matando os Korubo. Os Kulina que não participaram desse ataque aos Korubo teriam ido buscar apenas as mulheres e as filhas delas. A época desse conflito foi estimada na década de 1940. (FUNAI, 1980, p 47).

²⁶ Atualmente existe um Txemã entre os Matis considerado descendente de *tsawesbo*.

²⁷ Entre os Matis, ao nascer uma criança o seu nome é escolhido pelos pais, essa criança se for do sexo masculino irá receber o nome de um dos seus avós paternos e se for menina receberá o nome de uma de suas avós maternas. (Erikson, 1999).

Não podemos afirmar que os Korubo aos quais Raimundo Kulina se refere sejam os ascendentes de algum dos atuais grupos conhecidos Korubo, assim chamados pela FUNAI, que moravam no interflúvio Ituí e Itacoai desde 1974 e foram contatados em 1996, e vivem hoje próximos à Base da Frente de Proteção da Funai, ou se tratava de outro grupo chamado por eles de Korubo.

Para Erikson (1999) a autodenominação Korubo (assim como a matis e kulina-pano) seria *matses* e o etnônimo Korubo foi dado pelos Matis. Esse termo Korubo, para Erikson parece marcar a denominação para um grupo inimigo e ainda, para os Matis, significa literalmente “grupo de pessoas cobertas de barro”. O termo Korubo para os Kulina-Pano pode estar indicando o mesmo sentido que os Matis atribuem aos Korubo.

Destacamos também a relação dos Kulina-Pano com o povo do *Shumu* ou *Taëmido*. Em narrativa coletada por Fleck (2010), um Kulina-Pano contou a história de seu avô, cujo povo havia sido dizimado pelos não indígena no período da borracha. Este homem viajou rio abaixo, não se sabe se foi no rio Curuçá ou rio Ituí, e veio visitando outros povos, vindo mais tarde encontrar os Kapishtana e Mawi antes da cisão do grupo. O homem se chamava Shunu, tinha a barba grande e dizia vir fugindo do baixo curso do rio (*taëmido*) daqueles que mataram seus parentes. Durante a sua fuga encontrou vários grupos que ele chamou de: *paudusunquid*, *korubo*, *chunabo*, o povo do *Maquisapa*, povo *shuctën*, povo *uniuishpo* (povo de estatura pequena)²⁸, visitou os *dëmushbo* (povo que tinha adorno no nariz e sustentavam flechas nas mãos).

Fleck fez as seguintes observações: o grupo Korubo mencionado pelo narrador não necessariamente seria o grupo Korubo contatado recentemente pela FUNAI e que os Matis chamam de Korubo, mas aponta para a possibilidade de ser um grupo que teria vivido entre a região do Curuçá e Ituí. Nota ainda que os Kulina-Pano sabendo da existência desse pequeno grupo mataram o único homem e capturaram quatro mulheres. Aponta para a possibilidade de os *chunabo* serem um grupo Pano que foi dizimado durante a época da borracha e chegou a formar parte da sociedade atualmente conhecida como Marubo.

Quanto aos *Dëmushbo*, Fleck afirma que é um termo que os Matses usam tanto para se referir aos *Chema* Kulina-Pano quanto para se referir aos *dëmushbo* (povo que fala uma língua semelhante à dos Chemã/Kulina) e que foram atacados e dizimados pelos Matses. Maria Kulina relata que os Kapishtana conheceram os *dëmushbo*, mas ela visitou apenas uma capoeira antiga onde foram comer pupunha, e que na ocasião encontraram muitas cerâmicas

²⁸ Os Kulina - Pano se referia aos *Papibo* como sendo um povo de estatura pequena.

quebradas. O povo que os Kapishtana chamavam de *dēmushbo* usavam o *dēmush* (espécie de espinho comprido no nariz). É possível que exista outro grupo que os Kulina-Pano chamavam por este nome.

Os Kulina-Pano do São Salvador encontraram indígenas provenientes do Juruá que vieram e se juntaram com eles. De acordo com Paulo, chegaram em determinada época que ele não sabia explicar, mas fizeram menção de ter vindo do Juruá. Paulo diz tê-los encontrado em seu território, o grupo composto por uma mulher chamada por ele de Mayu Mësse suas duas irmãs e um homem mais velho. Ele diz que não compreendia a língua.

Essa história é muito semelhante à história da mãe de Raimundo Mëan Mayuruna²⁹, filho de homem Matses e mulher Kulina-Pano. O grupo de sua mãe vivia na cabeceira do rio Ituí, lá foram dizimados pelos seringueiros, restando apenas o avô materno de Raimundo e as três filhas dele, que foram então atrás de outros grupos para se juntarem. Finalmente, encontraram os Kulina-Pano do igarapé São Salvador e passaram a viver com eles. O homem (pai) das três irmãs foi mais tarde morto pelos Kulina-Pano. Uma dessas mulheres é a mãe de Raimundo Mëan, a outra é a mãe de Mapará filho adotivo de Paulo e casou-se mais tarde com Raimunda (Bëssô) ou Raimunda Kulina, filha de Kapishtana.

Em um relatório da FUNAI (1980) um homem Kulina-Pano informou que havia nascido no rio Juruá, onde migrou ainda criança juntamente com seus pais para o rio Curuçá. Este homem foi indicado pelos outros Kulina-Pano como originário do São Salvador. Isto nos faz crer que este homem citado no relatório seja o Mapará.

Melatti (1981) diz que Mapará afirma ter saído ainda pequeno do São Salvador quando o grupo de sua mãe estava quase extinto, e que no outro braço do São Salvador havia outro grupo que atacou o grupo de sua mãe. Mapará é uma das pessoas que saiu do rio Juruá, quando era pequeno e foi adotado mais tarde por Paulo. A esposa de Mapará nos contou que se casou com ele após o conflito com os Matses, depois que se encontraram quando foram viver junto com os brancos.

Para Melatti (1981), que coletou informações sobre os Kulina-Pano do São Salvador e do Pedro Lopes, os Kulina-Pano teriam migrado do Juruá até o Javari trazidos por Deusdetí (um homem não indígena). João Branco (homem Kulina da maloca do Kapishtana) contou para Melatti que Deusdetí os trouxe do Juruá para a cabeceira do igarapé Pedro Lopes onde se estabeleceram, sendo abandonados por Deusdetí que queria que os índios roubassem e matassem os brancos.

²⁹ Mayuruna é como os não indígena se referiam aos Matses.

Os relatos de Paulo e Maria mencionam um grupo que se deslocou do Juruá para encontrar os Mawi e Kapishtana, porém, foi de um grupo pequeno, como mencionado acima. Maria confirma que o grupo de seu esposo (Mapará) veio do Juruá, sua língua era diferente da língua falada por ela.

Por enquanto, não temos elementos para afirmar a origem exata do grupo de Mapará. Sabemos apenas que segundo os interlocutores dessa pesquisa se trata de um grupo que falava uma língua muito semelhante a que falam os atuais Marubo do rio Curuçá e Ituí. Por isso, Fleck (2007) fala também da possibilidade do antigo grupo Kulina de Olivença ter migrado até as cabeceiras dos afluentes do Javari onde foram dizimados antes de serem contatados por João Tuxawa (Marubo) para criar a sociedade multiétnica que forma hoje os Marubo (ver Welper, 2009). Isto também pode indicar a origem do nome Kulina, já que um pequeno grupo migrou e se estabeleceram entre os Mawi e Kapishtana.

Vimos que possivelmente os grupos do São Salvador e Pedro Lopes poderiam ser grupos distintos. Em relato para Melatti (1981) Mapará disse que os parentes de sua mulher usavam adornos na orelha e nos lábios, sendo possível destes adornos serem observados pelos funcionários da FUNAI na época apenas nos mais velhos. Além disso, para Maria Kulina a língua do seu povo era diferente da língua do homem com quem ela se casou o que reforça a ideia, já discutida, de que os Kapishtana e Mawi eram grupos diferentes, e vem sendo identificados como um só “grupo” denominado Kulina-Pano, após o conflito com os Matses.

Os Kulina-Pano mantiveram relações com o povo da Mënkë. Em conversa com Mawi (Paulo) um homem Kulina-Pano que vive entre os Matses na aldeia Trinta e Um, relatou que seu pai nasceu na cabeceira do rio Ituí e se chamava Dunu, e sua mãe era Mënkë.³⁰ Para o narrador, seus pais viviam na maloca do *Duis* na cabeceira do rio Ituí.

A filha de Paulo (do igarapé São Salvador), que também mora na aldeia Trinta e Um, relatou que seu Pai Paulo capturou três mulheres, entre elas Mankë, sua mãe, que era de *outro povo*, ou seja, não era da maloca do São Salvador, possivelmente capturada na cabeceira do rio Ituí.

Os Kulina-Pano do São Salvador mantiveram relações pacíficas e posteriormente de conflito com o povo do *Duis* que era um povo que tinha uma língua considerada por Paulo semelhante à dos Kanamari. O que nos leva a pensar que não era um povo de língua Pano, ao que tudo indica não, talvez a mulher tenha recebido o nome de Mënkë depois de estar incorporada aos Kulina. Por outro lado, há narrativas que dizem que o *Duis* era de outro povo,

³⁰ Não sabemos dizer se os nomes Duis e Mankë eram nomes que receberam ou não dos Kulina.

mas de língua compreensível para os Kulina-Pano. Eles se visitavam, depois houve conflito entre eles e pararam de se visitar.

Havia ainda outro povo chamado de *Dëxnibo*, do qual Paulo afirma ter capturado uma mulher. De acordo com Paulo, os *dëxnibo* moravam no igarapé *Mashashuëd* no rio Itacoáí, depois os *Dëxnibo* chegaram na cabeceira do Rio Novo.

1.4.1 O Conflito entre os Matses e Kulina Pano

Os Matses atacaram os Kulina-Pano no período da exploração da madeira no Vale do Javari. Os Kulina-Pano estavam “acostumados” com os não indígenas. Contam que quando escutaram tiros na mata pensaram que eram os madeireiros que estavam sinalizando o retorno, mas se surpreenderam com o ataque dos Matses, que já haviam matado os habitantes de várias malocas. Há relatos de que os Matses foram atacando as malocas espalhadas ao longo do território Kulina-Pano, e só cessaram quando acabaram os alimentos que levavam consigo. “Era chumbo contra flecha” (expressão que foi utilizada algumas vezes durante os trabalhos e que expressa a desigualdade dos conflitos). Esses ataques aconteceram nos igarapés Pedro Lopes e São Salvador. Artemio Kulina conta que dois tios seus conseguiram fugir dos Matses, o Pedro e o João Branco, que morreu em 2003.

Por volta de década de 1960 os Kulina-Pano já ocupavam a cabeceiras dos igarapés São Salvador e Pedro Lopes, ambos localizados na margem direita do rio Curuçá e se recuperavam demograficamente. Na cabeceira do igarapé São Salvador, de acordo com os relatos de Paulo, havia aproximadamente três malocas, enquanto no Pedro Lopes duas malocas.

Após o contato com os madeireiros, Paulo e seus irmãos viajaram para cidade de Tabatinga a trabalho com os madeireiros, porém parte do grupo permaneceu no igarapé São Salvador. No relatório da FUNAI (1980) há a informação de que os Kulina-Pano que continuaram no igarapé São Salvador foram atingidos por um surto de doença que reduziu a população em 50%.

O grupo que ainda permanecia nas cabeceiras igarapé São Salvador após o surto de doenças sofreu o ataque de um grupo Matses³¹, que depois de matar todos os homens adultos

³¹Os grupos Panos, principalmente o ramo Setentrional, tinham o hábito de guerrear para capturar mulheres. De acordo com Matos até a década de 60 os Matses empreendiam ataques aos povos nativos da região. O objetivo da captura de mulheres não era apenas o de compor a família, mas para Matos essa prática estava ligada a adquirir o conhecimento do inimigo que fazem parte ainda hoje do modo de vida Matses. (Matos 2009)

levaram as mulheres e crianças para suas aldeias no alto rio Javari. Entre os que foram levados estavam as mulheres de Paulo e João Bruto (irmão de Paulo). (Relatório da FUNAI 1980).

Em conversa informal, Eçir Bay Mayuruna, um jovem matses, me contou a história de seu pai Manoel Bay, que participou do ataque empreendido pelos Matses às malocas Kulina-Pano na década de 1960. Manoel Bay e outros homens Matses foram para o mato em busca de outros Matses, e encontraram os Kulina-Pano. Um matses entrou na maloca dos Kulina-Pano do São Salvador e conversou com eles, enquanto os outros matses cercaram a maloca. Os Matses não entendiam bem a língua dos Kulina-Pano. Estes queriam se juntar com os Matses, mas os Matses começaram a atirar, e os Kulina-Pano começaram a fugir, mas os Matses atiravam assim mesmo. Os Matses trouxeram as mulheres Kulina-Pano e seus filhos consigo.

Durante uma oficina de elaboração de um livro de história Matses em julho de 2013, realizada pelo Centro de Trabalho Indigenista³², em que os participantes relatavam a história de seu povo, Raimundo Mëan (filho de mulher Kulina-Pano capturada pelos Matses) relatou que:

Os Mayuruna massacraram o povo Kulina, os homens Kulina, as mulheres e as crianças eram raptadas. Não só os Kulina, mas também outros povos da região foram exterminados pelos Matses para raptar as mulheres. Não foram só outros povos, mas também foram raptadas mulheres e algumas crianças brasileiras e peruanas.

No século XIX em meados da década de 40, os Mayuruna massacraram os Kulina para roubar as mulheres. Eles tinham essa dinâmica de andar muito.

Nesse período, um guerreiro chamado Coia organizou uma expedição que durou meses. Nessa expedição eles encontraram a maloca dos Kulina e atacaram. Os Kulina também tinham hábito de guerrear e roubar mulheres, mas foram atacados de surpresa. Foram mortos cruelmente. Os Kulina eram poucos, aproximadamente dez famílias. Quando os Mayuruna mataram, eles já tinham contato com os brancos, outras famílias já tinham saído para morar com os brancos e os que ficaram foram mortos. Na guerra os mayuruna usaram espingarda, com isso os mayuruna foram superiores. Quando foram atacados, os homens Kulina pediram amizade, mas os Matses não queriam amizade. Os Mayuruna atacaram os Kulina no igarapé do rio Curuçá. Os Kulina também faziam festa com os Cuêdênquido. (Acervo CTI, 2013).

Essa história não pode ser contada por Paulo, pois quando houve o conflito Paulo havia deixado a aldeia junto com os brancos e se deslocado para Tabatinga. Quando Paulo retornou, para buscar seu filho que morava com a mãe no igarapé São Salvador, encontrou a maloca destruída.

Na versão contada por Maria, ela relatou que os Kulina-Pano eram muitos, tinham duas malocas na cabeceira do igarapé Pedro Lopes. Os Matses já estavam observando os Kulina-Pano durante vários dias. Em uma manhã, era muito cedo quando começou o ataque

³²Coordenador pela Dra. Maria Elisa Ladeira, com a participação da antropóloga Beatriz de Almeida Matos e o da Prof. Dra. Circe Bittencourt

às malocas dos Kulina-Pano. Os Matses cercaram as malocas e atearam fogo, na medida em que as pessoas iam saindo eles atiravam e flechavam, matando homens e crianças.

Maria contou-me que sua família escapou do massacre porque morava em uma maloca separada. Seu avô havia saído para caçar. Quando estava em cima de uma árvore, avistou os Matses passando e conversando, e ele entendeu a conversa. Quando os Matses passaram e ele não ouviu mais a voz deles, desceu da árvore e foi até a maloca avisar a sua família, mas não houve tempo de avisar as outras malocas. Os Matses chegaram na maloca do Kapishtana e perceberam que eles haviam conseguido fugir.

A família de Kapishtana conseguiu fugir sem deixar rastros no caminho, passaram quatro dias e três noites andando. Os Kulina relataram que só paravam para cozinhar e descansar durante a noite, quando era no dia seguinte eles jogavam o tição de fogo na água e apagavam os seus rastros com folhas. Só no quarto dia eles encontraram um grupo de madeireiros e decidiram fazer contato com eles porque estavam com medo dos Matses.

Esperaram três dias para fazer o contato com os madeireiros, então o Kapishtana pediu que sua família esperasse e foi sozinho falar com os madeireiros, caso os madeireiros o matassem era para sua família fugir e avisar os outros. Quando o Kapishtana encontrou o madeireiro o abraçou e começou a chamá-lo de *papa*, que quer dizer pai. Os madeireiros levaram o homem para um tapiri e deram comida para ele, após três dias ele trouxe a família dele para junto dos madeireiros.

Dessa maloca (Pedro Lopes) restou a família do Kapishtana que conseguiu escapar. Artemio Kulina relatou uma história contada pela sua mãe que era oriunda do Pedro Lopes. Contam que *Bo'yawa* conhecido como “*Buchurumpi*”, um homem pajé, sobreviveu a um desses ataques, ficou ferido com um tiro de raspão no olho, mas conseguiu fugir com a sua família.

Das malocas do São Salvador uma estava destruída onde só foram encontrados ossos, e na outra maloca foram encontrados os punhos das redes cortadas o que significa que dessa maloca alguns conseguiram escapar do massacre.

Os Matses, não satisfeitos com a fuga de algumas famílias Kulina-Pano, foram atrás deles na direção do igarapé Arrojo e chegaram até as proximidades da aldeia Maronal (ocupação Marubo) onde encontraram algumas mulheres e homens tirando ovos de tracajá. Os Matses então decidiram capturar as mulheres Marubo o que mais tarde gerou um grande conflito com esse povo.

Paulo diz que os Matses mataram toda sua família com arma de brancos e naquela época tinha muita gente: mulheres e jovens, a outra parte de sua família morava em outro rio

(se referindo ao igarapé Pedro Lopes). Os Matses levaram todas as mulheres para o rio Pardo e foi assim que, de acordo com Paulo, se acabaram os Kulina-Pano.

No igarapé Pedro Lopes tinha muita nação de índio numa maloca grande. Os Matses foram lá e mataram tudo, andaram tudo por aí, e foram encontrar as outras malocas e acabaram tudo. Cheguei na cidade de Tabatinga, eu estava no exército, não podia voltar, aí que acabaram tudo. (Paulo Kulina, entrevista em 30/10/2011)

Nesse período o grupo de Paulo estava fragilizado porque, como tratamos acima, já havia acontecido muitas mortes na cabeceira do Rio Novo, entre os anos 1900 e 1930, tempo que provavelmente se mudaram para as cabeceiras do São Salvador. As poucas pessoas que conseguiram fugir das aldeias Kulina-Pano que foram atacadas pelos Matses se dispersaram pelas margens do rio Curuçá vivendo e trabalhando com os madeireiros.

Em narrativas coletadas por Fleck (2010) entre os Matses, estes contam que quando uma pessoa Kulina-Pano era capturada e levada para uma aldeia matses, eram retirados seus adornos corporais e a sua rede e substituídas por uma nova rede e adornos corporais matses. Se do ponto de vista matses poderia ser uma forma de incorporar os Kulina-Pano na aquisição de novos conhecimentos, para os Kulina-Pano representou uma captura de sua cultura material e imaterial, e que em certa medida reflete nas possibilidades de reprodução sociocultural e linguística dos atuais Kulina-Pano.

1.4.2 Os Kulina-Pano Isolados

Um relatório da FUNAI de 1981, referente a informações sobre os Kulina-Pano, aponta que existem diversos documentos administrativos e relatórios que indicam a presença de Kulina-Pano isolados localizados no médio Curuçá. As informações levantadas pelo grupo de trabalho instituído para demarcação da TI Vale do Javari não fornecem dados concretos da época e, portanto, não é possível confirmar a existência de índios Kulina-Pano isolados.

Segundo os mesmos documentos, em 1975 houve informações de que índios do igarapé São Salvador estavam procurando contato com os não indígenas. O ofício of. 345/BFSOL/79 indica um mapa com a localização de índios arredios nas nascentes do igarapé Pedro Lopes, São Salvador e Rio Novo e possivelmente estes índios seriam Kulina-Pano. Nesse mesmo período, havia informações e aparições de “Kulina arredios” no São Salvador e igarapé Todos os Santos. Em documentos da FUNAI nº 1079/80 consta que havia cinco malocas localizadas nas cabeceiras do igarapé Pedro Lopes e haveria “Kulina-Pano arredios” no igarapé Pedro Lopes.

Segundo outra informação coletada pelo grupo de trabalho para levantamento da demarcação da Terra Indígena, os madeireiros que trabalhavam no igarapé Todos os Santos informaram que havia presença de índios do igarapé Quixito. Mais tarde o grupo coletou informações de que no igarapé Quixito três índios desconhecidos mantiveram contato com índios Kulina-Pano. Nesse contato estes haviam compreendido muito pouco a língua falada pelos índios isolados. Os índios (não indicado no relatório) se deslocavam do rio Quixito por varadouro para a cabeceira de Todos os Santos.

João Branco (Pedro Lopes) disse ao GT que não havia visto índios no igarapé São Salvador, mas apareciam índios no rio Negro afluente margem esquerda do rio Pardo, embora seja possível que João Branco esteja se referindo ao rio Negro afluente da margem esquerda do rio Ituí, cuja cabeceira era utilizada pelos Kulina-Pano. João Branco contou ainda que em 1985, quando trabalhava na extração de madeira junto com outros Kulina-Pano, encontrou vestígio de índios na cabeceira do igarapé Todos os Santos, mas acreditou que esses vestígios eram de índios Marubo.

As pessoas que trabalharam no GT foram colher mais informações, e constataram que não foram apenas vestígios, mas que os Kulina-Pano mantiveram contato com índios desconhecidos. Maspan, João Bruto e Pedro (irmão de Paulo) estiveram com três homens que apareceram em três circunstâncias diferentes. Nesse mesmo documento consta que João Herculano, que trabalhava com os Kulina-Pano, afirmou que estes índios não eram do mesmo grupo dos Kulina-Pano. E que estes índios vieram do rio Quixito.

A irmã mais velha de Adaauto Kulina, cuja família escapou do massacre dos Matses, contou que quando vivia na cabeceira do igarapé Arrojo seus “parentes” (se refere assim ao grupo de isolados) vinham até na sua casa. Ela e sua família viam os rastros no varadouro. Os isolados só entravam na casa quando não havia ninguém, comiam todos os alimentos que tinham na casa, mas não roubavam nada. Isto levou Raimunda a pensar que são seus parentes, pois não roubaram a suas coisas, e que muitos dos seus parentes conseguiram fugir dos Matses, e sempre via seus rastros próximos de onde elas estavam trabalhando na retirada de madeira nas cabeceiras do São Salvador, Arrojo e Todos os Santos. Para Raimunda, de acordo com a história de sua mãe, no período antes do conflito com os Matses, havia muitas malocas no Pedro Lopes, aproximadamente quatro e que não eram tão próximas umas das outras.

Em uma entrevista de junho de 2015, perguntei para senhor Arnaldo Marubo sobre os índios da cabeceira do Rio Novo, já que senhor Arnaldo possui uma aldeia nas mediações do Rio Novo. Ele contou sobre a presença de índios “cabeludos” na cabeceira do Rio Novo onde existe uma capoeira grande muito antiga. No período em que Arnaldo trabalhava na extração

de madeira na década de 80, 90 na cabeceira do Rio Novo, os índios isolados acabavam de abandonar o local, ele viu os índios tirando uma casca grande³³ de uma árvore e fugirem quando perceberam a presença dele.

Os atuais Kulina-Pano acreditam que o grupo de índios isolados que hoje estão transitando entre o Arrojo e igarapé Sacudido sejam seus parentes. Ainda para eles, as famílias que conseguiram escapar do massacre com os Matses cresceram demograficamente, baseado em outros relatos, eles acreditam que a língua é a mesma.

Historicamente, os Kulina-Pano das malocas dos *Mawi* ocuparam a região que compreende as cabeceiras do Rio Novo, igarapé Todos os Santos e São Salvador, enquanto os da maloca dos *Kapishtana* ocuparam as cabeceiras dos igarapés Esperança e Pedro Lopes. Tanto os *Mawi* quanto os *Kapishtana* apesar da proximidade territorial, marcaram as diferenças entre si, como adornos corporais e as malocas, no sentido de afirmar que não pertencem ao mesmo grupo, embora as narrativas coletas por Fleck (2010) apontam para a cisão entre os dois grupos. Apesar dos *Mawi* e *Kapishtana* marcar as diferenças entre ambos, percebe-se também a presença de elementos semelhantes entre os povos, que são característicos dos Pano Setentrional, como a língua, rituais, festas e a guerras de captura de mulheres e através disto, percebemos a semelhança deste elementos entre os Kulina-Pano com os demais povos Pano do Vale do Javari, principalmente com os Matis, no caso dos Kulina-Pano do São Salvador.

Os *Mawi* mantiveram uma relação próxima com os Matis, com isto, os *Mawi* seriam os *Tsawesbo* dos Matis e estes os *Shaëbo* dos Kulina-Pano. Ambos, de acordo com os relatos eram muito semelhantes fisicamente com os mesmos tipos de adornos, além de possuírem a língua muito próxima entre si e principalmente pelos Matis afirmarem possuir seus parentes morando na cabeceira do Rio Novo.

A guerra e captura de mulheres empreendida pelos Matses na década de 1960 foi tão violenta que impediu os Kulina-Pano de reproduzirem parte de seus conhecimentos tradicionais devido a perda de seus anciões, isto reflete atualmente na vida cotidiana dos Kulina-Pano, além disso, os processos históricos de contato com não indígenas, as mortes que ocorreram na década de 1910 e a dispersão para as margens do rio Curuçá, foram

³³ Estas cascas são muito utilizadas entre os grupos Panos setentrionais, onde normalmente, são utilizadas para confeccionar os trajes para espíritos visitarem as malocas. Matos (2014) faz relato de uma festa muito importante para os Matsés de iniciação dos jovens. Entre os Matis e Kulina-Pano a casca de dessa árvore era utilizada para confeccionar a festa do Cushmana.

acontecimentos que fragilizaram ainda mais os Kulina-Pano e implicou na constituição das relações dos Kulina-Pano com os não indígenas.

CAPÍTULO 2

A Trajetória dos Kulina-Pano e a Constituição das Relações com os Não Indígenas

No primeiro capítulo tratamos da guerra de captura de mulheres empreendida pelos Matses. Ao longo deste segundo capítulo, vamos tratar sobre outros acontecimentos que provocaram a dispersão dos Kulina-Pano, da constituição das relações com os não indígenas e das estratégias políticas dos atuais Kulina-Pano em suas relações com os outros povos e, especialmente, a aliança com os não indígenas. Tais estratégias políticas começam a se consolidar após o conflito com os Matsés na década de 1960 e culminam no período atual, com a criação da Associação *Ibá* Kulina do Vale do Javari (AIKUVAJA), que veremos no capítulo 3.

2.1 O Primeiro Contato com os não indígenas

Importante destacar que a categoria “contato” pode ser entendida em vários sentidos. Na Antropologia Brasileira, os “estudos de contato” dispostos a analisar como se davam a dinâmica das relações entre as sociedades indígenas do país com diversos setores da dita “sociedade nacional” se iniciam a partir da década de 1950 com Eduardo Galvão, e, principalmente com Roberto Cardoso de Oliveira (1964), através da “teoria de fricção interétnica”.

Por outro lado, em um sentido mais amplo, contato pode significar trocas que ocorrem entre determinados grupos sociais situados em um dado contexto e situação. Como ponderam Azanha e Rodrigo Octávio (2010):

“Contato” entre grupos humanos pressupõe, sempre, alguma troca, seja de informações, de bens, de mulheres e homens ou de símbolos. Há uma gradação e diversas modalidades de troca (a guerra é uma delas), de forma que se pode classificar as sociedades como mais abertas ou mais fechadas a trocas (gradação), porém estes graus de abertura dependem das estratégias intencionais das sociedades. Em suma: não existe uma sociedade humana totalmente isolada ou “perdida” das outras. (p.3)

Neste sentido, ao falarmos de “contato” ao longo desta dissertação, abordaremos as redes de trocas que os Kulina-Pano estabeleceram com outros povos indígenas e, principalmente, no âmbito do objetivo deste trabalho, com setores da “sociedade nacional”, não estando limitada aos órgãos oficiais, mas também a setores da população regional que historicamente envolveu madeireiros, caucheiros e seringueiros. A perspectiva etnográfica enuncia a importância destas dinâmicas estabelecidas através do contato, sendo que o *“ponto central não é o tempo de contato, mas, sobretudo, as concepções próprias de cada grupo que norteiam suas estratégias de relacionar-se com aqueles estrangeiros, de agenciar o contato”* (Ibid).

Sendo assim, os primeiros contatos dos Kulina-Pano com os não indígenas foram no período do auge da extração do látex – os caucheiros foram os primeiros a entrar no território que os Kulina-Pano ocupavam seguido pelos seringueiros posteriormente³⁴.

Os caucheiros davam ferramentas para os Kulina-Pano trabalharem retirando caucho. Isso se deu aproximadamente em 1900, quando houve conflitos internos no grupo devido à resistência de alguns Kulina-Pano que não aceitaram a convivência com estes não indígena. Houve brigas, mortes e dispersão do grupo. Os Kulina-Pano que permaneceram na cabeceira do Rio Novo continuaram o contato com os brancos.

Na época em que Paulo nasceu, na cabeceira do Rio Novo, caucheiros peruanos e seringueiros já ocupavam o território em que vivia seu povo. Estes caucheiros, que Paulo chamava de “Witoto”³⁵(*tsibus*), levaram o pai de Paulo para trabalhar na extração de caucho e ele nunca mais retornou. Sua mãe que estava grávida casou-se novamente com o seu cunhado (irmão do pai de Paulo) após o nascimento de Paulo.

Sobre o primeiro contato com os não indígenas Paulo relatou o seguinte:

(...) Meu pai foi embora com os brancos, que encontraram ele lá mesmo, trabalhou com caucho antigamente. Ai, encontrou um com nome de Tsibus. Ele vestiu papai, levou ele para trabalhar será no Peru, será no Brasil, não sei a onde ele foi... ai não voltou mais na maloca não. (...) Tsibus é outra nação de witoto. Witoto é tsibus. João era peruano que trabalhava com caucho, ai tinha muito pessoal. (Paulo Mawi, 10 de maio de 2011)

Paulo e seu irmão Antônio contaram que em um determinado período começou a morrer muita gente (na cabeceira do Rio Novo, afluente do Ituí), a partir daí mudaram-se e ocuparam o igarapé São Salvador e Todos os Santos. Após um período os brancos começaram a trabalhar na retirada de madeira. Paulo conta que:

³⁴ O termo contato é aqui utilizado no sentido de contato inter-étnico, no qual perspectivas e cosmovisões diferenciadas se conflitam ou interagem em determinadas circunstâncias históricas.

³⁵ De acordo com Paulo, Witoto eram índios que trabalhavam com os caucheiros peruano.

Antigamente, os mais velhos já tinham contato com os brancos, eles viram os brancos no rio Itui. (...). Depois, bem no meio do São Salvador nós estava, os outros que moravam no furo Santo atonbiembêquiampi, outro no Pedro Lopes que morava família do João Branco. (Paulo Mawi 10 de maio de 2011)

Paulo afirma que os mais velhos já tinham contato com os brancos no tempo em que eles viviam no Rio Novo, e ele ainda não era nascido, após a mudança para o igarapé São Salvador quando Paulo já era jovem, os brancos foram novamente trabalhar lá.

Sobre isto Melatti diz que “enquanto os seringueiros brasileiros se estabeleciam no Javari e seus afluentes, subindo os rios, uma outra frente, a dos caucheiros peruanos penetrava pelas cabeceiras dos seus principais cursos d’água” (Melatti, 1981, p. 21). Isto é confirmado pelo depoimento de Paulo de que os Kulina-Pano do igarapé São Salvador mantiveram o contato com os caucheiros peruanos. Esse primeiro fato marcou a história dos Kulina-Pano como sendo o primeiro contato com os não indígenas, que datam entre 1870 a 1911, de acordo com os dados coletados por Melatti.

Com base nos dados coletados em janeiro de 2017 na aldeia Pedro Lopes, Artemio Kulina contou sobre o primeiro contato com os não indígena. Os Kulina-Pano certa vez ouviram um barulho de derrubada de pau e foram verificar sobre o que se travava. Quando chegaram se depararam com os caucheiros peruanos tirando leite de caucho. Eles viram que os caucheiros tinham machado e terçado, eles seguiram os caucheiros a fim de pegar esses metais. A partir daí decidiram matar os caucheiros para adquirirem esses instrumentos. Atacaram um caucheiro que não morreu e atirou no pé de um Kulina, mas eles conseguiram pegar o seu terçado e machado.

Logo após esse ocorrido, os caucheiros encontraram uma família Kulina-Pano tirando pupunha, mataram o homem e capturaram a mulher e a levaram amarrada. O filho do casal conseguiu escapar e tentou salvar a mãe flechando um caucheiro, mas sem sucesso. Essa mulher retornou muitos anos depois, na época em que os seringueiros começaram a ocupar aquela região, e ela relatou o que vivenciou com os brancos.

Outro episódio relatado foi quando os caucheiros encontraram uma maloca e mataram vários Kulina-Pano, levando mulheres com eles. Os indígenas também iam atrás dos caucheiros para vingar as mortes, os atacavam com flechas e zarabatanas, e, por conseguinte os caucheiros revidavam, ou seja, se tornou uma guerra, em que prevaleceram os caucheiros que possuíam armas de fogo.

Com tantos conflitos, alguns Kulina-Pano decidiram então trabalhar tirando caucho e leite de solva para os caucheiros em troca de metais, algumas vezes trocavam por peles de animais. Os conflitos com os caucheiros fizeram com que alguns indígenas fugissem do seu território, que só voltou a ser reocupado por eles no período em que a área já estava ocupada por madeireiros.

Esses conflitos causaram o extermínio de grupos inteiros de algumas malocas, com exceção das mulheres que em geral eram sequestradas. As mulheres eram amarradas e levadas para servirem sexualmente aos seus raptos.

Após os caucheiros peruanos, vieram os seringueiros brasileiros, os Kulina-Pano já conheciam os não indígenas, ainda assim os conflitos entre ambos continuaram, fazendo com que os Kulina-Pano mais tarde optassem parar de revidar aos ataques e passassem a trabalhar para eles. Os Kulina-Pano estavam em desvantagem, pois os não indígenas matavam muitos Kulina-Pano, a estratégia dos Kulina-Pano era de manter relações pacíficas com os seringueiros ou qualquer outro não indígena regional que representassem ameaça. Assim, os Kulina-Pano da geração anterior a do cacique Artemio Kulina trabalharam na época da extração do caucho. Sobre isto, Artemio afirma o seguinte:

Até hoje a gente sofre porque os nawa mataram os parentes. Depois chegou os seringueiros que achava eles e matavam para tomar mulher. Quando eles escutavam que era nawa e escutava tiro todo mundo se escondiam. Os nawa iam atrás rastejando e matava os parentes de novo (...) morreram muitos parentes mesmo pelas mãos dos caucheiro, seringueiro e madeireiro (...) depois de um tempo eles [Kulina] decidiram amansar porque eles sendo brabo os nawa estavam matando, só se casasse com os nawa eles iam conseguir viver bem. (Artemio Kulina, 15 de janeiro de 2017)

No período em que vivia no igarapé Arrojo e Rio Novo, após o contato com os caucheiros, num lugar chamado de *Kuráchoec*, a população Kulina-Pano voltou a sofrer uma perda demográfica expressiva. Foi quando aconteceu um fato importante para a migração dos Kulina-Pano para o igarapé São Salvador: uma fumaça começou a matar vários de seus parentes, ao ponto de não ser possível mais enterrar os mortos. Sobre isto Paulo e seu irmão Antônio contam:

(...) primeiro nós adoecemos (Antonio e Paulo), capaz de morrer nós dois escapamos, eu e ele, nós dois. Ai pronto nós dois ficamos bom, ai que mamãe adoeceu não demorou muito não, antigo morreu. Ai depois nós moramos em outro canto, tapiri grande, ai pronto, ai que todo mundo adoeceu de novo, ai pronto será que aqui que nós vamos acabar, ai minha irmã morreu primeiro, ai depois vai subir pra lá, ai marido dela depois morreu também.

Com doença, que não sei que doença foi, por febre, espera ai, ele não sabe como jogou bomba, jogado bomba, ai espalhado, ai que meu parente também morreu um bocado, na cabeceira do Rio Novo.

O avião por ai ele joga, ai espoca bomba. Assim que acabou com nossos parentes. Uma vez o avião passou, ai espocou. Uma vez o avião passou, e acabou. Ai que pessoa adoeceu. Assim que acabou com nossos parentes. Ai eu com ele escapei.

Pessoal branco que não gosta. Não sei onde que jogaram, ai outro canto que jogaram, ai fumaça que espalhou, ai que adoeceu todo mundo, ai morreram um bocado.

Nós já éramos rapazes, tudo grande, nós matávamos muita caça. Que horas que jogaram? De manhã jogaram, ai de tarde começou, criança pequena que começou morrer primeiro. Ninguém escutou, outro canto que joga, ai vento trouxe fumaça, ai pessoal adoece, sabe Deus onde que jogaram. Parente morreu um bocado bomba mesmo. (Paulo Mawi, 10 de maio de 2011)

No relatório de Coutinho (1998), ele afirma que “o Kulina João Bruto diz que havia três malocas de sua gente no igarapé São Salvador, que havia outros no igarapé Pedro Lopes, e vários Kulina teriam morrido em consequência dos efeitos da fumaça de “bombas” que foram jogadas perto de onde moravam.” (Coutinho, 1998, p. 32). Paulo me relatou, no entanto, que nesse período suas famílias moravam na cabeceira do Rio Novo, e foi depois desse acontecimento que se mudaram para as cabeceiras do São Salvador.

Sobre este episódio da fumaça ou bomba não encontramos relatos do evento em nenhum registro ou documento da FUNAI, com exceção do Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari, escrito por Coutinho (1998), não existe nenhum outro registro ou referencia sobre o ocorrido.

Há referência bibliográfica disponível sobre um evento em 1930 sobre a queda de um meteorito ou bólido no rio Curuçá. Este acontecimento ficou conhecido como “Evento do Curuçá”. Na época houve relatos de que “o céu ficou avermelhado e logo houve uma chuva de poeira, e foi possível ouvir um som assobiado” (De la Reza, 1998). De acordo com os pesquisadores deste evento, diz-se que este meteorito provavelmente explodiu antes de tocar o solo. No dia 13 de agosto 1931 o missionário jesuítico Frei Fidele D’Alviano chegou no local cinco dias após o ocorrido e publicou um artigo no “L’Observatore Romano,” onde relatou que encontrou os seringueiros apavorados. O Padre fez uma pesquisa na região para registrar o acontecimento e atestou que pela manhã, por de volta das oito horas, três meteoritos caíram na floresta, houve mudança da cor do céu e produziu-se um tremor local. O documento descreve a chuva de poeira e conta que os estrondos foram escutados a mais de 100 quilômetros, na cidade de Tabatinga. Conforme os relatos:

De repente, perto das 8 horas, o sol tornou-se vermelho sangue e a escuridão distribuiu-se em todo lugar, como se uma nuvem opaca tivesse interceptado os raios solares, mas não havia nuvem... somente a aparência de uma poeira avermelhada na

atmosfera, dando a impressão de que um imenso fogo teria reduzido a cinzas todos os elementos da natureza. Umas finas cinzas começaram a cair acima das plantas da floresta e sobre as águas do rio... quando um sibilo ruidoso e múltiplo foi escutado como vindo das alturas, soando como bombas de artilharia e o ruído do sibilo aproximava-se mais e mais da terra tornando-se mais e mais aterrador de modo que as crianças, colocando as mãos nas cabeças, correram para se esconder nos becos mais escondidos de suas cabanas gritando “Mamãe, Mamãe”. Os habitantes simples da floresta, petrificados pelo que estava acontecendo, não tiveram, a essas alturas, nem mesmo a coragem ou a presença de espírito de levantar os olhos na direção do céu e ver o que estava acontecendo. Alguns pescadores tiveram esta coragem e quando estavam no meio do rio levantaram seus olhos para o céu e viram grandes bolas de fogo que caíram do céu como trovoes. Elas aterrissaram no meio da floresta com um triplo choque, similar ao tremor do trovão e a luminosidade do raio. Ocorreram três distintas explosões, cada uma mais forte que a outra, causando um tremor de terra similar a um terremoto. Uma chuva fina de cinzas continuou a cair por algumas horas e o sol ficou velado até o meio-dia. As explosões dos corpos foram escutadas a centenas de quilômetros de distância. Em Remate dos Males e Esperança o fenômeno não foi visto, mas as explosões foram claramente escutadas e a população pensou que estavam testando novos canhões e bombas no Forte de Tabatinga. (De La Reza, 1998).

Somente em 1995 uma equipe de astrônomos se deslocou para o igarapé Esperança no rio Curuçá para investigar o fenômeno, quando encontraram evidências, inclusive uma cratera de 1km de diâmetro semicircular localizada a 25 km na margem direita do rio Curuçá.

Como vimos a queda do bólido ocorreu na região do igarapé Esperança, o que indica ter caído nas proximidades do território dos Kulina-Pano, embora não possamos afirmar que as mortes que ocorreram entre eles tenha sido consequência do fenômeno, mas este foi o único registro encontrado sobre eventos com fumaça nas proximidades do território Kulina-Pano, na época, assim como não há nenhum registro ou documento da FUNAI com relatos sobre ataques com bombas ou avião sobre os grupos indígenas nesse local. Os registros da FUNAI apontam apenas uso de explosivos durante a prospecção de petróleo pela Petrobrás, na década de 1980. Maria Kulina relata o acontecimento tal como Paulo, de uma fumaça que matou alguns de seus parentes. Mas ela atribui as mortes ocorridas nessa época a feitiço feito por grupos inimigos.

2.2 Os Kulina-Pano e o contato com os Madeireiros:

Após o período da borracha, teve início outra frente extrativista a partir de 1945, conhecido como o período da madeira no Vale do Javari. Vimos que após a mudança dos Kulina-Pano do Rio Novo para o São Salvador apareceram os madeireiros.

Em narrativas coletadas em 10 de maio de 2011, Paulo relata que:

Os brancos trabalhavam no igarapé onde nós morava, aí que conhecemos os brancos, encontramos o Samuel. Nós encontramos e gritamos para ele de manhã

cedo para atravessar outro lado, que ele tinha canoa, atravessou nós, ele me deu roupa, camisa, calção, bermuda ele deu tudo. Eu tinha cabelo longo ele cortou também.

Quando cheguei na maloca contava: - o branco não faz nada com nós, ele é muito bom com nós, eles é pessoa muita boa com a gente, os brasileiros.

Fomos na outra maloca auên Shawa, Nasa e Duni. As pessoas que não queria amansar com os brancos eles voltaram na maloca, ai os brancos baixaram tudo e voltaram. (Paulo Mawi, 10 de maio de 2011)

Os madeireiros estavam trabalhando na outra margem do igarapé, mas os Kulina-Pano já os observavam há muito tempo. Outro relato de Paulo sobre o contato com os madeireiros:

Nós estávamos escondido olhando. Deram um tiro bem perto do igarapé, ai fizeram fogo, amarraram a rede. Tinha muito bacuri, ai nós arremedando macaco e comendo. Nawan chama bacuri.

Ai, Luiz Saraiva disse: - vou matar macaco. Ai balançamos o pau, ai ele parou. Nós sentado lá no olho do pau, ai ele olhou, viu nosso rastro, olhou e foi embora.

Ai meu irmão desceu: - borá chamar ele. Eu disse: - bora.

Ai meu irmão chamou: - e ee papa traz canoa, ai ele respondeu: - o oo, trouxe canoa, (ninguém chama canoa não...só branco que chama canoa).

Chamamos vem, ele veio e a mulher dele correu. Ai, nós subimos com ele, ai índio nu cabelão nas costa, cabelo liso. Nesse tempo agora nós somos magro, aquele tempo nós tudo gordo, índio forte, naquele tempo a gente não tinha nada no corpo.

Ai eles deram calção, camisa, outro deu calção, outro deu calção, outro deu calção, ai pronto. Ai chamou a mulher dele que estava escondida, ai chegou, estava com medo de nós, estava com medo de índio nu.

Ai chegou, ai conversou com nós, ai pegou carne, tirou sangue, ai salgou, lavou bem e cozinhou, ele deu comida, nós comemos com ele, tudo junto, ai que nós comemos.

Ai eu disse para o Samuia que eu enchi barriga. Samuia disse: - ah, já está bom! eu também enchi barriga. Ele sentado olhando, ai eu disse pra mulher dele: - não tem medo não dona, ninguém vai fazer nada com a senhora, não vai acontecer nada não, ninguém mata não, nós bom pra pessoa, não tem medo nada não.

Ai Saraiva estava com medo, ele estava tremendo, ninguém vai matar de você não, o velho Pedro parece que estava com medo, não tem medo não daracibo, nós não faz nada não contigo.

Eles não entende nada, nós também não entende nada, o que tão dizendo. Eles estavam pensando que nós vamos cacetar eles. Ai pronto, ai que Samuia chegou, Samuia não estava com medo, ele conhece índio.

Samuia estava matando inambu, ai ele chegou e nós estava sentado assando peixe. – Eita compadre! (ele disse)

- Eita papa, papa bom, (eu disse)

- Eu te conheço, eu vi ai teu rastro, aqui tem índio, eu pensei, agora que vocês apareceram. Aqui tem muito madeira, vocês não vão me matar não, eu trabalhar aqui.

- Como que nós vamos matar papa, tive tempo olhando aqui, vocês trabalhando por aqui, quase joga cedro em cima de nós, ai nós corremos tudinho. Ai que nós escutamos eles, nós escutemos, ai nós corremos de novo pra cá. Ai pronto, ai não mata não. Nós não mata vocês não, nós queremos trabalhar com vocês, nós mistura com vocês. (Maspan)

- Tá bom, assim que eu quero. Aqui tem muita madeira, eu quero trabalhar por aqui mesmo, eu vou falar com o patrão. Patrão deixando eu trago muita mercadoria, (respondeu Samuel).

Maspan respondeu: - tá bom, eu vou te esperar por aqui mesmo.

Ai patrão dele não deixou, patrão dele pensou que nós ia matar ele, ai não deixou.

Quando encontrei madeireiro, encontrei terçado, a gente branca deixa com nós pra trabalhar na roça, pra trabalhar madeira, isso que Samuel deixa com nós, machado,

tesoura pra cortar cabelo, material dele, a faca pra tirar couro, assim que nós aprende pra tirar couro. (Paulo Mawi, 10 de maio de 2011)

Ao analisar os relatos, constatamos que Paulo e seu irmão Antônio Maspan começaram a trabalhar na extração de madeira e depois foram para a cidade de Tabatinga atrás dos madeireiros que prometeram retornar, mas não cumpriram.

O relato sobre a história do contato com os madeireiros contada por Artemio Kulina que ouviu quando era criança corrobora com as informações de Paulo Mawi. O cacique disse que seu pai e seu tio contaram que o primeiro contato foi com o Samuel e com o Zeca Saraiva. Os Kulina ouviram tiros e foram ver se conseguiam de novo presentes, quando viram os brancos perceberam que estavam já bem próximos, os Kulina-Pano recuaram.

No dia seguinte os Kulina-Pano voltaram para caçar macaco, quando ouviram que os madeireiros estavam novamente por perto começaram a imitar macaco, o que atraiu os madeireiros que seguiram na direção deles. Os madeireiros chegaram e os Kulina-Pano se esconderam no buritizeiro. Os Kulina-Pano só desceram de lá quando foram convidados pelos madeireiros para irem à sua casa. Chegando lá viram que os madeireiros não iriam matá-los, pois deram presentes e assim espalharam a notícia de que os madeireiros eram “amigos”.

Esses madeireiros trabalharam com a permissão dos Kulina-Pano extraindo muita madeira no igarapé São Salvador e se afastaram por meses, dizendo que logo voltariam. Os Kulina-Pano ao chegarem no antigo acampamento dos madeireiros, viram que estes não tinham retornado, encontraram só a capoeira deles.

Passando um tempo os madeireiros voltaram, mas dessa vez quem veio foi Antônio Petrônio, com muitos presentes na beira do rio. Entretanto, esse era diferente de Samuel e Zeca Saraiva, escravizava os Kulina-Pano, os tratava mal, dava pouca comida, fazia dormir no chão duro o que machucava os indígenas (um deles tem até hoje a perna coxa por uma queda sofrida nessa época).

Os Kulina-Pano foram levados por ele para o lado do Estirão do Equador (no médio Javari), época em que aconteceram os conflitos com os Matses. O pai do cacique Artemio Kulina, chamado Mapará, foi levado para Palmeiras do Javari (também no médio Javari), depois retornaram para o igarapé São Salvador. Alguns Kulina ficaram trabalhando com os madeireiros, entre eles: Paulo, Antônio Maspan, Mapará e o João Bruto.

Coutinho (1998) diz que nos anos 1940, 50 e 60 os Kulina-Pano mantinham relações esporádicas de comércio de aviamento com a sociedade regional. Os primeiros contatos sistemáticos dos Kulina-Pano com a população regional que se deu no início dos anos 60,

parece ter sido com um regatão ou madeireiro chamado Antônio Batista, com quem passaram a trocar couros de caititu por artigos industrializados.

Já Maria (do igarapé Pedro Lopes) relatou que só tiveram contato com os brancos madeireiros no período em que ela e sua família estavam fugindo do conflito com os Matses, enquanto que para Paulo (do igarapé São Salvador) o segundo contato com os brancos ocorreu provavelmente na década de 60. Foi nesse período os brancos estavam trabalhando na retirada de madeira nas cabeceiras do igarapé São Salvador e foi aí que conheceram Samuel, o madeireiro que estava trabalhando naquela região, citado acima.

A história do contato com os madeireiros se misturou com a das guerras contra os Matses e com a violenta dispersão sofrida em decorrência de tantos conflitos. Os caucheiros, seringueiros, madeireiros e o ataque dos Matses foram, portanto, os principais agentes do quase extermínio dos Kulina-Pano do Vale do Javari.

2.3 O Contato com a FUNAI

Em 1962 os Kulina-Pano foram oficialmente contatados pela FUNAI. Segundo o relatório do DAvila e Daschieri (2017), os Kulina-Pano relataram que muitos pescadores e madeireiros contavam para os outros brancos da existência dos indígenas no igarapé Pedro Lopes, o que teria motivado a chegada da avioneta de Sabá Amâncio³⁶. Amâncio curou o tio do cacique picado por cobra, deu presentes para os Kulina-Pano e disse que trabalhava na FUNAI, mas depois de alguns dias foi embora.

Alguns meses depois Sabá Amâncio retornou, dessa vez perguntou de onde os Kulina-Pano vieram. Estes contaram que eram dos igarapés Pedro Lopes e São Salvador. A partir daí criou o Posto Indígena de Atração – PIA na margem direita do rio Curuçá, e transferiu os Kulina-Pano para o posto. Quando o posto foi transferido para a margem direita, logo foi ocupado pelos Marubo, então os Kulina-Pano se espalharam novamente entre madeireiros. Os pais do cacique Artemio ficaram no posto que passou a ser habitado por alguns Kulina-Pano e muitos Marubo. Com o passar do tempo os Kulina-Pano dispersos foram se restabelecendo na boca do igarapé Pedro Lopes, próximos a sua desembocadura no rio Curuçá, mas continuavam não recebendo nenhum tipo de atendimento pelos órgãos de assistência.

As atividades produtivas identificadas por Coutinho (1998) apontam que os Kulina-Pano não estavam tirando seringa, atividades que eles mantiveram até oito anos antes de

³⁶ Sebastião Amâncio era um funcionários da FUNAI que trabalhou na década de 60 na região para que a Terra Indígena fosse demarcada.

serem contatados oficialmente pela FUNAI. Os Kulina-Pano também trabalharam na extração de madeira no igarapé São Salvador e em igarapés da margem esquerda do Curuçá, nas proximidades do Posto Velho da FUNAI. Foram observadas dez toras de cedro retiradas no baixo São Salvador, havendo outras oitenta toras retidas em afluentes do alto curso deste igarapé. Na época eram aviados por Vitor Magalhães, “(...) cujo preposto também havia empregado os Kulina-Pano da aldeia Campina para caçar (fazer rancho) em locais como o igarapé Flecheira.” (Coutinho, 1998, p.98).

2. 4 A dispersão dos Kulina

Vimos que o grupo de Paulo antes do ataque dos Matses já estava fragilizado por uma epidemia, enquanto o grupo de Kapishtana estava fugindo do contato com os brancos. Após o contato dos Kulina-Pano com os brancos madeireiros começou o processo de dispersão, por volta de 1960. Paulo e seus irmãos deixaram o igarapé São Salvador levados por brancos madeireiros para Tabatinga, onde permaneceram pouco tempo.

Para Maria é possível que alguns de seus parentes tenham conseguido fugir, pois eles tinham diversos tapiris e malocas espalhados sobre o território, mas não se sabe onde eles estariam atualmente. Já para Paulo seus parentes começaram a se dispersar quando ainda ocupavam as cabeceiras do Rio Novo.

O grupo que conhecemos hoje como Kulina-Pano é, portanto, resultado de casamentos entre as famílias do grupo de Mawi e do Kapishtana, após terem se estabelecido entre os não indígenas. O grupo de Paulo já tinha uma relação consolidada com os madeireiros, enquanto os Kapishtana se refugiaram entre os madeireiros para escapar do massacre empreendido pelos Matses.

Maria relata que quando foi levada com sua família pelos madeireiros se estabeleceram nas margens do rio Curuçá, foi aí que conheceram os Kulina-Pano do grupo do Mawi. As filhas do Kapishtana casaram-se com o irmão de Paulo e tiveram filhos, são eles que constituíram a aldeia Pedro Lopes. Depois que o esposo de Maria faleceu, ela casou novamente, desta vez com um branco, logo depois se estabeleceu na comunidade de Campinas esta fora da área demarcada da Terra Indígena Vale do Javari, onde vive até hoje.

Os filhos de Mapará hoje vivem na única aldeia Kulina de Pedro Lopes, enquanto parte dos filhos de Maria vive em Campinas e nos municípios de Benjamin Constant e Atalaia do Norte. Algumas mulheres, tanto dos igarapés São Salvador, quanto do Pedro Lopes, vivem

hoje entre os Matses tanto do lado brasileiro quanto do lado peruano. Outros Kulina-Pano vivem até hoje entre os Marubo do rio Curuçá, resultado da relação de ambos, no antigo posto Indígena de Atração – PIA.

Maria também contou que muitas mulheres se suicidaram enquanto viveram entre os Matses e os filhos dessas mulheres foram aos poucos sendo abandonados pelos Matses. A aldeia Matses chamada de Soles, localizada na margem direita do rio Jaquirana, foi formada por famílias constituídas entre Kulina-Pano e Matses.

Vimos que alguns acontecimentos foram fragilizando e causando a dispersão dos Kulina-Pano para as margens do rio Curuçá e para as cidades. As relações mais constante deste povo com os não indígenas se inicia primeiro com os caucheiros e, posteriormente, madeireiros, principal motivo da saída de Paulo *Mawi* e seus irmãos para a cidade. O relatório da FUNAI (1980) já apontava para as atividades exercidas pelos Kulina-Pano junto com os não indígenas e das atividades extrativistas que estavam desenvolvendo. Coutinho (1998, p.33), afirma que:

Os primeiros contatos sistemáticos dos Kulína (Pano) com a população regional, no início dos anos 60, parecem ter sido com um regatão ou madeireiro chamado Antônio Batista, com quem passaram a trocar couros de caititu por artigos industrializados. Residiam, à época, no igarapé São Salvador, onde foram atacados pelos índios Mayorúna, que exterminaram a maior parte dos homens e levaram as mulheres e crianças para sua aldeia. Em 1969, o servidor da FUNAI, Raimundo Pio de Carvalho Lima, esteve em viagem de inspeção no igarapé Pedro Lopes, constatando ter o grupo desestruturado de sua atividade agrícola.

A afirmação de Coutinho demonstra o contexto em que os Kulina-Pano se encontravam. Esta situação não permitia a sua reestruturação enquanto um grupo étnico e nem de suas atividades agrícolas, mas aponta principalmente para as relações de trocas de mercadorias com não indígenas. O conflito com os Matses foi tão violento para os Kulina-Pano, que buscaram como estratégia de sobrevivência aliança com os não indígenas. Por isso, passaram a não se concentrar em suas atividades agrícolas a ponto de abandonar suas roças e depender de produtos industrializados.

As relações com os não indígenas se consolidaram assim após o ataque dos Matses, já que os remanescentes desse massacre, no caso a família do Kapishtana (suas esposas e filhas), buscaram apoio dos madeireiros que encontraram, pois tinham muito medo que os Matses os encontrassem novamente. Por outro lado, os irmãos de Paulo *Mawi*, que já estavam em contato com os madeireiros, inclusive trabalhando para eles, não estavam em suas malocas na época do massacre, o que possibilitou que escapassem do ataque e garantissem a continuidade do grupo que conhecemos hoje como Kulina-Pano.

Como apontamos no Capítulo 1, o Posto Indígena da Funai, voltado para atender exclusivamente os Kulina-Pano, a fim de agrupá-los num só local, passou a ser ocupado pelos Marubo e toda a assistência se voltou para este povo, por serem mais numerosos. Isso também contribuiu para acentuar a dispersão dos Kulina-Pano.

A respeito desta dispersão, Melatti (1981, p. 111) relata que:

(...) tem-se primeiro aqueles que vivem nas vizinhanças do PIA Curuçá, no rio do mesmo nome. Este posto, habitado principalmente por índios Marubo, abriga uns poucos Kulina; umas poucas famílias vivem abaixo do posto, no rio Curuçá ou então no seu afluente, o Pardo. Esses índios são oriundos dos igarapés São Salvador, cuja a foz fica próxima do citado posto, e Pedro Lopes, ambos afluentes da margem direita do Curuçá.

Os Kulina-Pano que optaram por continuar vivendo no Posto Indígena junto com os Marubo foram constituindo novas relações à medida que os casamentos ocorriam entre membros da maloca do São Salvador e da maloca do Pedro Lopes. Outros casamentos também ocorriam entre os Kulina-Pano e os não indígenas e Marubo permitindo novas alianças e trocas entre eles.

Por falta de pessoas para se casarem a saída encontrada pelos Kulina-Pano foi estabelecer outras alianças que naquele momento interessavam a eles, ou seja, casamentos com pessoas fora do grupo (exogâmico). Isto pode ser compreendido como uma estratégia política em dois sentidos: o primeiro, a sobrevivência do grupo; o segundo, a aliança como forma de adquirir ferramentas e produtos industrializados.

A família que acabou vivendo entre os Marubo foi a de Mapará, o pai de Artêmio, o que resultou em casamentos entre alguns dos filhos de Mapará com Marubo. Outros homens Kulina-Pano filhos de Kapishtana também se casaram com mulheres Marubo e vivem até hoje com suas mulheres nas aldeias Marubo.

Na tabela abaixo, podemos compreender como se constitui os casamentos entre a família Kapishtana e suas respectivas esposas, assim como os casamentos entre suas filhas com Nakuro e os irmãos de Paulo Mawi. Por outro lado, dos filhos de Kapishtana com Duana, apenas Marlene casou-se com Pedro Kulina³⁷, os demais se casaram com não indígenas e vivem nas cidades de Atalaia do Norte e Benjamin Constant.

³⁷ Pedro é um homem oriundo do igarapé São Salvador que foi raptado pelos Matses quando criança. Após viver um período entre os Matses, Pedro volta a viver com o pai e nesse período se casou com Marlene Kulina, filha de Kapishtana, que morava na margem do igarapé Pedro Lopes. Depois que casou-se com Marlene Pedro foi morar na aldeia Matses Trinta e Um. Posteriormente, Pedro casa-se com uma segunda esposa, desta vez uma mulher Matses.

Em 2014, Pedro e suas famílias saíram da aldeia Nova Esperança e fundaram sua própria aldeia chamada Lar Feliz. Em 2015, durante a reunião da CNPI, Pedro fez parte do grupo de discussão dos Kulina-Pano junto com sua primeira esposa Marlene, porém os Matses começaram a questioná-lo sobre ele ser Matses e não Kulina-

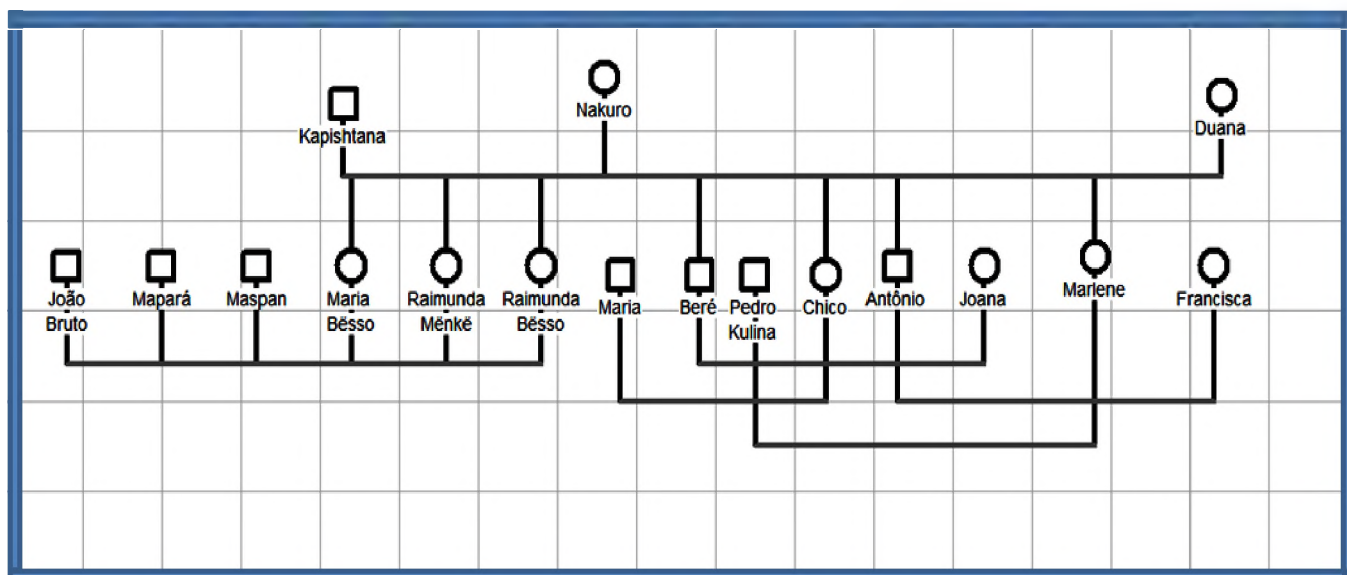


Figura 2 - Constituição dos casamentos entre os Mawi e Kapishtana: por D Avila, 2018

Agora, observemos como se constituiu as famílias do casamento entre as filhas de Kapishtana e os irmãos Mawi.

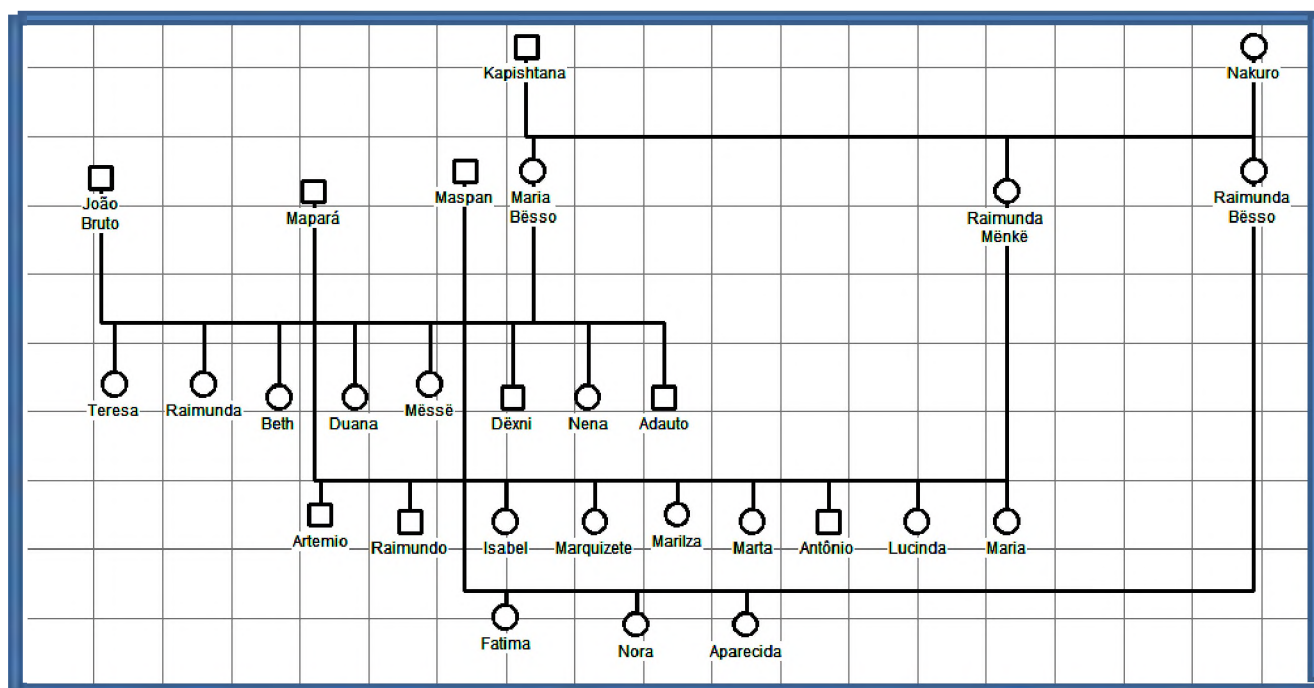


Figura 3 - Constituição das famílias entre as filhas de Kapishtana e os irmãos Mawi: por D Avila, 2018.

Dos filhos provenientes do casamento entre Maria Bêso (Casimiro) e João Bruto, duas filhas vivem na comunidade de Campinas, dois vivem na comunidade de Pedro Lopes e os demais vivem nas cidades de Benjamin Constant e Atalaia do Norte. Dos filhos de

Pano, o que acabou fazendo com que Pedro abandonasse o grupo dos Kulina-Pano e fosse fazer parte do grupo de trabalho dos Matses.

Raimunda Mënkä e Mapará, quatro vivem na aldeia Pedro Lopes e o restante vive nas aldeias Marubo do Rio Curuçá e as filhas de Raimunda Bëssô e Antônio Maspan todas vivem na cidade de Benjamin.

De acordo com Maria Casimiro (Pedro Lopes), as filhas do Kapishtana não conheciam os irmãos de Paulo Mawi até se encontrarem morando entre os não indígenas. Apesar dos Kulina-Pano do São Salvador e Pedro Lopes não possuírem uma relação amistosa, e de afirmarem que são grupos distintos, estes dois grupos estabeleceram uma aliança através de casamentos, pois, caso contrário, os atuais Kulina-Pano que conhecemos hoje possivelmente não existiriam.

As filhas do Kaphistana casaram-se com os irmãos de Paulo Mawi, o que nos dá elementos para pensar que tais casamentos não são apenas motivados por uma forma de aliança estratégica, mas também de casamento entre os dois grupos (Mawi e Kapishtana), ou seja, havia uma relação de parentesco prévia ou traçável entre os dois grupos, possibilitando o estabelecimento destes casamentos.

A proximidade da relação dos Kulina-Pano com os Marubo através dos casamentos fez com que a constituição de parentesco com esse outro povo fosse naquele momento fundamental, já que os Marubo mantinham maior tempo de contato com os não indígenas, o que possibilitava para os Kulina-Pano a inserção e acesso em redes e relações políticas com os não indígenas.

No relatório da FUNAI de 1980 temos a informação de que a relação entre os Marubo e Kulina-Pano “não era totalmente tranquila”, pois havia reclamações de ambas as partes. Por um lado, os Marubo reclamavam da utilização do roçado por parte dos Kulina-Pano, e por outro, os Kulina-Pano mostravam insatisfação devido à exploração que sofriam por parte dos Marubo, tanto para a subsistência quanto para comercialização de recursos dos lagos e igarapés no território Kulina-Pano.

O mesmo relatório (1980, p.62) afirma que a “natureza” dos Kulina-Pano era bastante pacífica, e que a relação de outros grupos com eles era de inferioridade e desprezo. A posição dos Kulina-Pano tanto para com os Marubo quanto para com os regionais era de mão de obra, principalmente extrativista, na qual os Kulina-Pano se portavam de forma bastante passiva.

Os Kulina-Pano estavam dispersos, sobretudo, aqueles que estavam à procura de seus familiares que estavam vivendo entre os Matses, ou tentando retornar das aldeias Matses junto aos seus parentes raptados Kulina-Pano. Isto ocorria principalmente com crianças do sexo masculino, como foi o caso de Pedro Kulina, que após um período vivendo entre os Matses

saiu para encontrar seu pai João Bruto, que trabalhava na época extraindo madeira no São Salvador.

O levantamento populacional realizado pelo Grupo de Trabalho da FUNAI de proposta da criação da T.I Vale do Javari, coletou os seguintes dados da população Kulina-Pano vivendo no rio Curuçá (Ibid, 61):

Ano	1979	1980	1985	1995/96
População	29	25	38	16

Quadro 2: População Kulina-Pano da década de 70 a 90: por Coutinho, 1998.

A tabela abaixo mostra como os Kulina-Pano estavam dispersos e as localidades em que residiam entre as décadas de 1970 e 1990:

Localidade/ano	1978	1985	1995
Antigo PIA Curuçá	09	16	-
Médio rio Curuçá	09	19	01
Igarapé Tirrina	05	01	-
São Salvador	-	-	09
Atalaia do Norte	-	01	02
Benjamin Constant	01	-	03
Tabatinga	03	04	02
Campinas	-	-	26
Outros	02	02	06
Total	29	43	49

Quadro 3: Censo da população Kulina-Pano nas décadas de 70 a 90: por Coutinho 1998.

Na tabela acima compreendemos a dispersão dos Kulina-Pano e percebemos que a maior concentração estava na comunidade de Campinas. Podemos visualizar também como houve uma migração pequena para as cidades de Atalaia do Norte, Tabatinga e Benjamin Constant, onde vivem atualmente. Além disso, há relatos de Kulina-Pano de que nesse

período, após o contato com a FUNAI, alguns de seus parentes foram mortos pelos não indígenas ou desapareceram misteriosamente.

O relatório da FUNAI da década de 1980, ao descrever a situação dos Kulina-Pano naquela época, já apontava o processo de dispersão como a maior ameaça para o grupo e apontava também o envolvimento deste povo no processo extrativista.

Foram observados que além dos casamentos entre os grupos do São Salvador e Pedro Lopes, ocorreram oito casamentos interétnico, sendo 4 com outros povos e 4 com não indígenas. Dos casamentos com pessoas fora do grupo Kulina-Pano, resultou que as crianças não falavam a língua de seus pais Kulina-Pano, principalmente, quando se tratavam dos filhos dos casamentos com os não indígenas. Portanto, a língua portuguesa já era predominante entre os Kulina-Pano na época destes casamentos. Os Kulina-Pano nesse período conversavam entre si na língua materna, enquanto com outros empregavam a língua portuguesa ou a língua dos Marubo (Coutinho, 1998).

No que tange às suas atividades produtivas, no período dos estudos para a demarcação (início da década de 1990), os Kulina-Pano não possuíam um roçado que pudesse suprir suas necessidades, apenas possuíam uma roça pequena no igarapé *Todos os Santos*, e por esse motivo estavam dependentes da farinha de mandioca dos comerciantes ou dos roçados dos Marubo que estavam ocupando o PIA. A situação era considerada grave, uma vez que a mobilidade de todo o grupo estava voltada para extração do látex, que era realizada no rio Curuçá no período de rio seco. Além disso, se voltavam também para a extração de madeira para comercialização, que eram realizadas nos igarapés *São Salvador* e *Todos os Santos* (FUNAI, 1980).

Já na década de 1990, Coutinho (1998) nos diz que os Kulina-Pano possuíam apenas dois grupos de famílias localizadas no igarapé São Salvador e na comunidade de Campinas e relata que:

De fato, dos onze casamentos conhecidos no presente que envolvem a população Kulina, apenas dois correspondem a uniões em que ambos os parceiros podem ser considerados membros deste grupo étnico. Cinco casamentos, correspondendo à maior parte das uniões conjugais envolvendo os Kulina, ocorreram com indivíduos Marúbo. Destes, apenas um ocorreu entre homem Kulina e mulher Marúbo, sendo os quatro restantes realizados entre homens Marúbo e mulheres Kulina. Outros quatro casamentos ocorreram com não índios, dos quais um corresponde a homem Kulina e mulher não índia, e três a mulheres Kulina e homens não índios. Verifica-se, portanto, um alto grau de uniões interétnicas, fazendo com que no máximo um terço da população atual possa se dizer filho(a) de pai e mãe Kulina. Nos casos de matrimônio com indivíduos Marúbo, o cônjuge Kulina via de regra assume a língua, e por vezes até alguns traços culturais, como os ornamentos, daquele grupo étnico. Sob o aspecto sócio-político, a migração de parte dos Kulina (Pano) para a localidade Campina, na margem direita do baixo Javari, ocorrida entre o final dos anos 80 e início dos anos 90, reforçou seu distanciamento do restante das famílias que permaneceram habitando

o médio rio Curuçá, onde está o território central ocupado por este grupo na maior parte deste século. Esse distanciamento também se reflete na perda da língua Kulína, visto que apenas o casal principal e as filhas mais velhas preservam ainda a comunicação na língua nativa, falando os netos, por outro lado, predominantemente o português. (Coutinho, 1998, p. 121).

Todos esses fatores contribuíram para a não continuidade de suas práticas socioculturais e a fragilidade enquanto grupo étnico. Coutinho (1998, p. 121) faz a seguinte reflexão:

Kulína (Pano): entre as sociedades indígenas em contato na TI Vale do Javari, os Kulína (Pano) destacam-se como aqueles que, no momento, mantêm o equilíbrio mais frágil entre as esferas de sua reprodução física e cultural. Combalido pela dispersão de seus membros e grande número de casamentos interétnicos, o grupo se apresenta notavelmente fragmentado dos pontos de vista geográfico e social. Logicamente, essa situação estimula a diluição das especificidades sócio-culturais do grupo, afetando até mesmo a perpetuação de aspectos tão centrais quanto a língua falada pelos seus membros.

Percebemos que a situação na qual se encontravam os Kulina-Pano nas décadas subsequentes ao massacre dos Matses e depois ao contato com a FUNAI era de fragilidade enquanto grupo étnico. Toda essa situação implicou nas mudanças socioculturais sofridas pelo grupo.

Se considerarmos os acontecimentos trágicos que transformaram o modo de vida Kulina-Pano enquanto povo, e analisando a situação em que eles vivem atualmente, pode-se dizer que em poucos anos eles sofreram enormes mudanças socioculturais. Isto implica dizer que houve uma perda significativa no seu patrimônio histórico cultural, pois estas gerações atuais perderam parte dos seus parentes mais velhos e com eles muito dos conhecimentos tradicionais.

2.5. A atuação dos Kulina-Pano no Período da demarcação

No processo para a demarcação da Terra Indígena Vale do Javari, período em que inicia o processo de criação do movimento indígena na região, em especial com a criação do Conselho Indígena do Vale do Javari – CIVAJA, como representante de todos os povos do Vale do Javari foi fundamental para unir esses povos na luta pela demarcação da terra, que nesse período estava invadida por seringueiros e madeireiros que se colocavam como os proprietários das terras.

Para compreendermos a atuação do Kulina-Pano no processo da demarcação da Terra Indígena, é importante entendermos a composição e atuação do movimento indígena que

surgiu na época. Maria Ortolan (2006) fez um breve panorama referente à articulação do movimento indígena no final da década 80 que tinha como objetivo principal a demarcação da Terra Indígena Vale do Javari:

A articulação do movimento indígena no Vale do Javari, iniciada nos fins da década de 80, envolveu grupos já contatados secularmente ou mesmo mais recentes, como os Marubo, Mayoruna (Matsés), Matis, Kanamari. A situação de contato em que se encontravam definiu suas posições no movimento e, posteriormente, no CIVAJA. O processo histórico de contato ajuda a compreender, por exemplo, a participação destacada de indígenas da etnia Marubo na articulação do movimento indígena no Vale do Javari e as constantes indicações e eleições de Marubo para cargos na coordenação do CIVAJA. (Ortolan 2006, p. 52).

De acordo com a autora, os Kulina-Pano não participaram ativamente do movimento indígena do Vale do Javari para reivindicação da demarcação da Terra Indígena, e vieram a ter uma breve participação após a criação do CIVAJA, pois nesse período estavam vivendo fora da proposta da área a ser demarcada, na comunidade de Campinas e também por estarem envolvidos com os madeireiros.

Porém, o que realmente definiu uma menor participação dos Kulina-Pano neste novo cenário de criação e atuação do movimento indígena, não foi o fato de viverem fora da área proposta para ser demarcada, e sim pela fragilidade que o grupo se encontrava. Ortolan apontou alguns critérios fundamentais para compreendermos a atuação política dos Kulina-Pano nesse novo e importante momento histórico:

Entre os indígenas, foi estabelecida uma relação hierarquizada em que grupos de maior tempo de contato posicionaram-se à frente dos mais isolados, por terem maior experiência no campo das relações interétnicas entre indígenas e sociedade e Estado nacionais. O que implicou no poder dos grupos de maior contato em representar os interesses indígenas e impor a vontade dos grupos frente ao Estado nacional (Ortolan, 2006, p. 81).

Se os grupos de maior tempo de contato se posicionaram a frente dos mais isolados representando os interesses indígenas frente ao Estado nacional, os Kulina-Pano, apesar de não serem um povo de recente contato, acabaram sendo ignorados. Por outro lado, a pouca participação política dos Kulina-Pano na época da demarcação contribuiu para o distanciamento do grupo, que cada vez mais foi perdendo o espaço dentro do movimento indígena.

Enquanto outros grupos estavam se inserido e ocupando esses espaços, os Kulina-Pano estavam em aliança com os madeireiros (inimigos, na perspectiva dos outros povos), além da

maioria de seus membros viverem em Campinas, fora da área que seria demarcada. O próprio movimento indígena na época não favoreceu que eles se organizassem juntos pela luta da demarcação.

Os Kulina-Pano, nesse momento estavam concentrados em se reorganizar socialmente, pois saíram de suas terras em busca de encontrar parte de seus familiares localizados em Campinas. Enquanto isso, os outros povos do Vale do Javari estavam se unindo, fortalecendo e atuando no movimento indígena, tendo uma participação cada vez mais ativa. Tratavam-se, portanto, de perspectivas distintas enquanto à atuação no movimento indígena.

2.6. A Importância da Demarcação da Terra Indígena

Segundo Artêmio Kulina, Sebastião Amâncio, indigenista da FUNAI, foi o primeiro a realizar o estudo da ocupação do território dos Kulina-Pano. Montagner (1981, p.115) diz que as propostas de delimitação da Terra Indígena apresentadas nesse período, excluía do futuro Parque³⁸ a maior parte da bacia do Pedro Lopes, pois a inclusão desse igarapé no Parque encontraria resistência de vários seringueiros que invadiram a área.

Nota-se então que a área de ocupação dos Kulina-Pano estava ficando fora da proposta da Terra Indígena. Contudo, uma nova proposta foi apresentada em 1980, que incluiu a atual composição do território Kulina-Pano (Coutinho, 1998).

A demarcação da Terra Indígena Vale do Javari foi fundamental para a retomada demográfica dos atuais Kulina-Pano, pois ao contrário do que ocorreu com outros membros do grupo, que optaram por viver entre os não indígenas ou nas cidades, os remanescentes decidiram se concentrar e se reorganizar socialmente no seu território, apesar do violento período que causou a dispersão.

A Terra Indígena do Vale do Javari foi demarcada em 2000, vindo a ser homologada em 2001. A delimitação da TI trouxe a segurança para a retomada do território Kulina-Pano. Após a interdição da área oficialmente, em 1996, amenizou-se a invasão da região e a exploração da mão de obra indígena por atores externos, propiciando uma menor influência da presença dos não indígenas e maior autonomia dos indígenas sobre seu território.

Se a demarcação da Terra Indígena não houvesse ocorrido, ou, se a área do território Kulina-Pano tivesse sido excluída da área da demarcação, hoje não seria possível à

³⁸ De acordo com a legislação da época, cogitava-se criar um Parque Indígena do Vale do Javari, que posteriormente, já de acordo com a constituição de 1988, veio a tornar-se a Terra Indígena Vale do Javari.

recuperação desse território e, conseqüentemente, conheceríamos os Kulina-Pano apenas dispersos nas cidades e em comunidades ribeirinhas da região, ou ainda, na escassa literatura sobre eles.

Para Artêmio Kulina a terra demarcada trouxe segurança no sentido de ser possível a relação com aquele território, pois antes do processo da demarcação, a terra para os Kulina-Pano não estava definida, e um homem não indígena que se dizia “proprietário” da terra, permitia apenas a entrada de seus trabalhadores madeireiros. Por outro lado, segundo Artêmio Kulina, seus pais evitaram reocupar as terras que ocupavam seus avós, devido ao conflito com os Matses que estava muito recente. Por isso, optaram em viver nas margens do rio Curuçá na tentativa de evitar lembranças de seus parentes que haviam sido mortos.

No caso dos Matis, que tiveram contato recente (década de 1970) e pacífico com a FUNAI, uma epidemia de doenças atingiu o grupo reduzindo-os a menos da metade. Esse processo foi tão traumático que este povo acabou por deixar de tomar à bebida a base cipó (*tatxic*) que passou a ser questionado (Ver Erikson, 1999). Após o contato com a FUNAI, os Matis passaram a ocupar a margem direita do rio Itui.

A partir de 2009 até 2012, período em que já estavam novamente recuperando sua população, se inicia o processo de reocupação do antigo território pelos Matis nos rios Coari (afluente da margem direita do rio Itui) e Branco (afluente da margem esquerda do rio Itacoai). Para este povo, a reocupação do território representa a retomada de práticas culturais que estão ligadas a uma ocupação histórica. Matos (2015) ao relatar a reocupação pelos Matis dos rios Branco e Coari, afirma que:

“Além de permitir a continuidade ou intensificação de tais práticas essenciais para sua auto-afirmação, ocupar novamente os rios Brancos e Coari também os reaproximava dos locais onde nasceram e cresceram os parentes mais velhos, lugares aos quais estavam afetivamente ligados e recordavam como bons para se viver.” (Matos, 2015, p. 5).

Assim como os Matis, que estão se repensando como Matis após as perdas advindas do contato, os Kulina-Pano também estão começando a se repensar como Kulina-Pano e ressurgindo como povo que ocupa um espaço, que tem um lugar e uma história, que estava completamente esfacelada. A ocupação do território que os antigos Kulina-Pano ocupavam é fundamental para o acesso à memória histórica, da qual são parte, e de outros elementos fundamentais de constituição de ser Kulina-Pano.

Após a transformação de algumas de suas práticas culturais, os Matis buscaram se recuperar enquanto povo, voltando a aumentar sua população e retomando práticas antigas

relacionadas à sua territorialidade, como a festa da tatuagem e o aprofundamento do feitiço do Tatxic. Percebemos que os Kulina-Pano, com a reocupação de seu território e o aumento de seu crescimento populacional muito recente, iniciam um processo, no qual o grupo começa a sentir a confiança em acessar uma memória social Kulina-Pano, que contribui veementemente em afirmar práticas culturais que antes eram consideradas como perdidas.

Em junho de 2017, houve uma expedição com a FUNAI, na qual os Kulina-Pano adentraram nas cabeceiras de seus igarapés, que outrora eram ocupados pelos seus ancestrais, o que fortaleceu o desejo de acesso à memória social vinculada a práticas culturais antigas. É um processo muito inicial, mas estão caminhando nesse sentido e, por isso, fazem questão de serem *“reconhecidos como um povo indígena que tem sua própria história, cultura e língua”*, como menciona Adatao Kulina.

Para os Kulina-Pano, a relação com o território ocupado pelos seus antigos é fundamental para a retomada da memória e história, além de sua reprodução física e cultural, como mencionado por Maria Elisa Ladeira (2005, p.2), que diz: “a reprodução cultural não depende de grandes efetivos demográficos, mas exige, dada a ênfase na caça, pesca e coleta e mesmo agricultura itinerante, territórios extensos e que os índios souberam preservar”, pois, esses elementos garantem aos povos sua segurança e bem estar.

Nesse sentido, a reocupação do território dos antigos pelos atuais Kulina-Pano, como disse Artêmio – “os permite e os faz ser Kulina-Pano” e constitui sua territorialidade. Paul Little (2003, p.253) define a territorialidade *“como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland.”*

Por outro lado, há um contraponto à ideia de que a territorialidade é definidora da identidade de um grupo social, apesar de ser condição importante para sua organização social enquanto povo. O próprio Little comenta que a territorialidade também está vinculada à memória dos grupos sociais e transcende um território necessariamente físico, conforme ele (2003, p. 265):

A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território.

Apesar das tentativas de se estabelecer entre os outros, indígenas e não-indígenas, os Kulina-Pano optaram por se diferenciar deles, principalmente dos Marubo, com quem

conviveram mais tempo. Assim, optaram pela retomada do seu território e por fundar uma aldeia, condição que os relacionava diretamente com suas histórias e memórias, os tornando assim, aos olhos dos outros e deles mesmos, Kulina-Pano. Neste sentido, a territorialidade Kulina- Pano não é o fator determinante que estabelece sua condição identitária, apesar de ser um elemento importante, mas o que transcende sua situação anterior à fundação da aldeia é a sua afirmação frente a este outro. Assim, nos termos de Fredrik Barth (1969), a territorialidade, por ser um elemento do âmbito da cultura, não é a definidora da identidade e sim a fronteira étnica estabelecida com o outro.

2.7. A Constituição da Aldeia dos Kulina-Pano

Aqui vamos nos ater na história de Artêmio, filho de Mapará Kulina e Raimunda Mënkë. Artêmio Kulina de nome indígena Ibá, nasceu no igarapé Pedro Lopes antes do contato oficial com a FUNAI e quando tinha 15 anos de idade, seu pai se suicidou. Nessa época Artêmio e sua família viviam no PIA, e após esse episódio acabou assumindo a responsabilidade de cuidar de sua família.

Após a morte de seu pai, Artêmio diz ter pensado em fundar a própria aldeia, ou seja, abandonar a convivência e dependência dos Marubo. Em 1993, saíram do PIA no igarapé São Salvador e se estabeleceram no igarapé Todos os Santos com apoio de um homem não indígena chamado João Herculano que os ajudou na mudança.

De acordo com Artêmio, ao se estabelecerem no igarapé Todos os Santos, João Herculano os incentivavam a fazer roçado e era o principal interlocutor na negociação de produtos extrativistas com os não indígenas. Assim, João foi uma figura muito importante para os Kulina-Pano de forma que após o falecimento deste, Artêmio diz ter ficado desorientado, tornando a ficar sem apoio, e então, novamente voltam a buscar viver entre os Marubo.

Nesse período, Artêmio se casa com uma mulher Marubo, vindo se separar mais tarde e é quando ele e sua família se mudam para a comunidade de Campinas no Médio rio Javari, local já habitado por alguns Kulina-Pano que moravam junto com os não indígenas. Após se estabelecerem na comunidade de Campinas, Artêmio começou a ter conflitos com os não indígenas de lá e depois de receber uma ameaça de morte, pediu ajuda a um homem não indígena transportá-los até o igarapé Pedro Lopes, onde constituíram a aldeia de mesmo nome.

É importante destacar que nessa movimentação dos Kulina-Pano, não foi mencionado apoio por parte da FUNAI para com eles, mas, pelo contrário, em seus discursos sempre mencionam que foram abandonados. Isto explica a relação que foi construída com o órgão indigenista – de distância e desconfiança.

A partir daí os Kulina se estabeleceram e fundaram a aldeia Pedro Lopes na margem direita do rio Curuçá, aproximadamente em 1995. A aldeia foi constituída basicamente pelos dois irmãos de Artêmio e suas quatro irmãs. Artêmio e um de seus irmãos casaram-se com duas das filhas de João Bruto Kulina, sendo que os demais casamentos foram ocorrendo com os não indígenas.

Atualmente, a aldeia Pedro Lopes é ainda a única aldeia considerada exclusiva dos Kulina-Pano. Ela possui uma população de 77 pessoas, distribuídas em 13 famílias, com total de 24 adultos e 53 crianças, que formam a maioria (D'Ávila *et* D'Aschieri 2017). Entre essas famílias, alguns casamentos se deram com Matses e não indígenas.

Nesse sentido, Artêmio se constitui em uma liderança muito importante para a continuidade e movimentos políticos dos atuais Kulina-Pano, além disso, teve um papel muito importante para concentração territorial dos Kulina-Pano assumindo a função de liderança, pois foi o articulador principal da fundação da aldeia na busca de autonomia de todo o grupo.

Artêmio afirma que “os Kulina-Pano só tinha o nome de Kulina”, mas estavam esquecidos pelas instituições e durante o processo de mudança até a fundação da aldeia não recebeu nenhum tipo de assistência, principalmente por estarem desprovidos de alimentos. De acordo com Artêmio, após a fundação da aldeia adquiriu um único benefício, depois de muita insistência - um rádio de comunicação distribuído para aldeias do Vale do Javari durante o processo da demarcação da Terra Indígena.

Em 1999, Artêmio foi voluntário da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA como agente indígena de saúde e só em 2003 começou a receber remuneração. A partir daí, começou a adquirir produtos e utensílios dos quais sua família e parentes necessitavam. Antes disso, tudo que precisava era baseado na troca com não indígenas pescadores e madeireiros. Artêmio certa vez me declarou a seguinte reflexão:

“(...) se não fosse a minha luta e perseverança hoje não haveria os Kulina-Pano. Morei entre os Marubo e entre os brancos e sempre houve conflitos. Por isso, decidi retornar para a terra onde estão enterrados meus pais e avós e finalmente conseguimos viver bem”.

Quanto à organização dos trabalhos do cotidiano, os homens se reúnem na casa de Artêmio pela manhã para planejar o dia, normalmente, saem para caçar. Isto ocorre porque há

difficultades de embarcação e de combustível para o deslocamento, desta forma, aproveitam a oportunidade de sair na embarcação do cacique. Mesmo quando Artêmio sai sozinho para caçar, procura sempre dividir o que coletou com seus parentes.

Artêmio articula todo o trabalho na aldeia e é quem convida os poucos homens para ajudá-lo nas atividades que beneficia a todos de um modo geral, como por exemplo: limpeza da aldeia, construção de casas, caçadas, entre outros. Porém, o número reduzido de homens adultos na aldeia dificulta na execução dos trabalhos e normalmente as atividades requerem uma equipe para sair em caçadas e outra para ajudar com os trabalhos na aldeia.

Entre os Pano, Matos (2012) já apontava que um chefe Matses se caracteriza por ser aquele “que organiza (o pouco) trabalho coletivo na aldeia, que recebe os estrangeiros e consegue muitas coisas dos brancos, e principalmente o faz ser temido e respeitado por estes.” (Matos, 2012, p. 7). O que parece ser característica dos demais chefes Pano, e estas características, ainda que de povos distintos, também são observadas entre os Kulina-Pano, na figura de Artêmio.

Assim, Artêmio possui as características de uma liderança atual, pois mantém o funcionamento da aldeia reunindo seus membros, conseguindo benefícios e assistência dos brancos, além de desempenhar papéis mais tradicionais na organização da busca por alimento, articulação do trabalho coletivo e tomada decisões.

A relação dos Kulina-Pano com os não indígenas que vivem na aldeia não aparece nos relatos como um problema, embora os Kulina-Pano estejam vivendo um momento de tentar recuperar a língua materna. Mas, em certos aspectos há insatisfação com um homem não índio casado com duas mulheres Kulina-Pano, que mora com sua família em uma casa mais distante da aldeia. Ele parece não se envolver com o resto da comunidade e priva suas esposas de participar de qualquer discussão ou trabalho que esteja relacionado com a comunidade de modo geral.

A coletividade nesse momento é muito importante para os Kulina-Pano, por isso, envolver todos os membros da comunidade no trabalho coletivo permite criar também o sentimento de coletividade e propicia construir a unidade Kulina-Pano que eles tanto almejam. A figura de Artêmio é muito importante por unificar em torno de si o que hoje consideramos o povo Kulina-Pano, assim, Artêmio tem um papel muito importante para os Kulina-Pano, tendo que buscar seus próprios meios para manter a aldeia.

2.8. A Relação dos Kulina-Pano com a FUNAI:

O primeiro contato da FUNAI com os Kulina-Pano se deu através do sertanista Sebastião Amâncio em 1972, que sugeriu a criação de um Posto Indígena. Mesmo que o objetivo principal fosse a atração dos Kulina-Pano, quando o atendimento se volta para os Marubo, isso causa o efeito contrário, a dispersão dos Kulina-Pano.

Para os atuais Kulina-Pano, o órgão indigenista deveria prestar assistência, sobretudo no momento de fragilidade na qual o pequeno grupo se encontrava, principalmente na questão de saúde na qual era atribuição da instituição na época:

“Em 1978 um Kulina do Pedro Lopes queixou-se pela FUNAI não ter instalado um posto nesse igarapé, após a atração morreu seu pai (capitão Capistrano), sua mãe e sua madrasta. Expôs também que o motor da FUNAI não parava no lugar onde morava. Um sargento aconselhou-o a hastear uma bandeira quando o motor passasse, mas assim mesmo não parou, só depois que o sargento advertiu o pessoal do motor é que este passou a parar na ida e volta”. (Montagner, 1981, p. 114)
Na ocasião, “João Kulina aproveitou para perguntar por que a FUNAI não se instalava entre os Kulina, já que sofreram muito e são tratados como cachorro” (Melatti 1981, p. 113).

O relatório da FUNAI (1980) menciona que nenhuma entidade governamental ou religiosa prestava qualquer tipo de assistência aos Kulina-Pano, e qualquer ação desenvolvida na época acabava se voltando aos Marubo. Destaca também que mesmo com a criação do PIA, nunca esse posto prestou assistência aos Kulina-Pano como também não prestou assistência àqueles localizados no igarapé Pedro Lopes. Tudo isso contribuiu para a dispersão deste povo para as margens do rio Curuçá. A reflexão de Antônio Maspan vai nesse sentido e relata que:

(...) Aí ele não me dá nada [se refere a FUNAI], aí que saímos de novo, fomos trabalhar com finado Zé Finin, trabalhando na madeira, ganhando machado, ganhando terçado, tudo que eu pedia. Agora a Funai nunca deu nada pra mim, só indo lá no posto do Marubo. Eu morei no posto do Marubo, outro finado também morou lá com Marubo no posto. Naquele tempo, eu não gostava da Funai.
Aí, o soldado chegou e perguntou: - Que tal o FUNAI que encostou aqui?
Respondi: - Não encostou aqui não, passou direto.
Soldado me disse: - Então pode meter chumbo, se Funai não encostar aqui, pode meter chumbo.

O relato de Antônio Maspan reforça a ideia de que a ausência da FUNAI no atendimento aos Kulina-Pano contribuiu tanto para a dispersão quanto para a aproximação com invasores não-indígenas da região, seringueiros, madeireiros e caçadores. Além disso, contribuiu também para uma relação de distância com o Posto que tinha o objetivo de atraí-los.

No relatório da FUNAI (1980, p. 66) aparece a seguinte informação:

“os Kulina só recorrem ao posto em caso de doença, mas que lhes serve muito pouco devido o completo abandono, a única solução encontrada pelo grupo é de baixar o rio em busca de atender suas necessidades ou estreitar as relações com os não índios já estabelecidas na área (...). A equipe conclui que “além da FUNAI não acompanhar os Kulina nas relações comerciais, a FUNAI mais uma vez procura se omitir na sua obrigação para com esses índios, levando para ainda mais distante o atendimento a saúde, que sempre foi de forma muito precária, e as promessas nunca cumpridas de uma atuação em educação.”

Em todos os registros de documentos e relatórios não há nenhuma menção sobre ações de assistência voltada para os Kulina-Pano. Basicamente, todas as menções aos Kulina-Pano apontam para as questões acima relatadas. Contudo, há registros que propõem atuação por parte da FUNAI a fim de evitar a dispersão e mudanças socioculturais na vida do grupo.

No relatório de identificação e delimitação da T.I Vale do Javari Coutinho faz a seguinte recomendação:

Implementação de um programa de apoio sócio-cultural ao grupo Kulína (Pano), hoje em vias de desintegração pela dispersão de seus membros e grande número de casamentos interétnicos, sofrendo inclusive a perda parcial da língua, falada no presente apenas pelos mais velhos. (1980, p. 152).

De fato, Coutinho tinha razão ao citar dois fatores (dispersão e casamentos interétnicos) como possibilidade de “desintegração” do grupo. Porém, aponto para o fato de terem perdidos os seus anciões e familiares como causador da desestruturação do grupo, pois, houve uma ruptura na transmissão dos conhecimentos ancestrais que dificulta o acesso, físico e cultural, às histórias dos antigos e representa um processo de mudança social significativo.

Coutinho também já apontava o fato da língua Kulina-Pano encontrar-se ameaçada e de fato está, atualmente há apenas 5 falantes, enquanto todos os outros membros só se comunicam na língua portuguesa, inclusive as crianças.

A equipe da FUNAI que esteve entre os Kulina-Pano no final da década de 70 sugere ainda:

“(…) que a assistência relacionada à saúde, os Kulina-Pano poderiam receber em paralelo a mesma assistência prestada aos Marubo; além de um programa de incrementação das condições de subsistência dos Kulina, principalmente com a implantação de roçados que lhes garantam autonomia, assim como um programa de acompanhamento nas relações comerciais travadas pelos Kulina e pelos Marubo com a sociedade envolvente poderiam, da mesma forma, ser desenvolvidos em conjunto com os dois grupos; Quanto à educação, o GT conclui que diante da grave situação que passam os Kulina e pouco se conhece sobre eles muito precisar ser feito antes de se pretender levar lhes conceitos e valores da sociedade brasileira, para que um trabalho de educação não se torne um incentivo à “aculturação” e que não seja mais uma imposição da sociedade nacional; mesmo que uma escola seja construída no PIA para atender os Marubo e que esta também se destine aos Kulina, ambos necessitam de tratamentos diferenciados” (FUNAI, 1980, p.68).

Mesmo com as sugestões da equipe na FUNAI na época, nada foi feito. No relatório de D'Avila e Daschieri (2017), durante oficina de formação para lideranças, promovido pelo CTI, os Kulina-Pano refletiram sobre sua relação com a FUNAI, concluindo que *“foram abandonados pelo órgão indigenista. Atualmente a demanda está voltada para auxílios referentes a benefícios sociais, além de projetos para escoamento de produtos agrícolas”*.

A partir daí, surge a ideia de exclusão e abandono que está relacionada, segundo as lideranças Kulina-Pano, ao fato de não receberem o mesmo atendimento que os outros povos do Vale do Javari desde o contato oficial com a FUNAI. Por exemplo, em 2008 quando a FUNAI trabalhava com projetos junto aos povos indígenas do Vale do Javari, os Kulina-Pano elaboraram um projeto em conjunto com o órgão para a criação de porcos, mas que não foi executado.

Os Kulina-Pano ainda conservam na memória a época em que a política da FUNAI era assistencialista. Cavuscens (2002) discorre sobre o início da atuação do órgão na região:

“A FUNAI começou a atuar na região em 1971, com o objetivo de apoiar a construção da rodovia Perimetral Norte, no trecho que ligaria a cidade de Benjamin Constant (região do Alto Solimões – AM) a cidade de Cruzeiro do Sul (região do Alto Juruá – AC). A rodovia atravessaria o Vale do Javari, atingindo vários grupos de índios isolados. Nessa época foi criada a Ajudância do Solimões – AJUSOL na cidade de Atalaia do Norte, para prestar assistência às áreas Ticuna do Alto Solimões e do Vale do Javari, no qual foram criados os Postos Indígena de Atração.” (Cavuscens, 2002, p. 48).

Isto corrobora com o menciona Ortolan (2006) sobre as intencionalidades do Governo Federal desta época, o qual tinha “o projeto de integrar os índios à sociedade nacional e assim executar grandes projetos desenvolvimentistas”. Nesse sentido, a FUNAI realizou o contato forçado com grupos indígenas no Vale do Javari, como no caso do Matis em meados da década de 70.

Após o contato, se criava o Posto indígena de Atração – PIA, que basicamente prestavam atendimento a saúde, educação e, sobretudo, o fornecimento de ferramentas, estabelecendo uma relação de dependência com o órgão.

Na década de 1990, após a mudança da legislação indigenista no país com a Constituição de 1988, a política do órgão indigenista perdeu sua exclusividade na implementação e execução de suas algumas de suas responsabilidades, por exemplo, na saúde e educação. No Vale do Javari a ação política da FUNAI foi pautada, conforme Ortolan:

Uma orientação mais de articulação política com os grupos de maior contato e outra orientação mais protecionista com os grupos mais isolados, com os quais mantém uma relação de menor abertura para participação indígena nas decisões das ações indigenistas. Essa diferença de orientação marca a relação do CIVAJA com a Funai,

portanto, a relação entre esses dois agentes sociais da rede de relações interétnicas no Vale do Javari não tem um formato monolítico. Com o Administrador Executivo Regional da Funai, por exemplo, os coordenadores do CIVAJA mantêm relações mais constantes, embora intercalados com momentos de distanciamento e mesmo de rompimento das relações em função de conflito de interesses (Ortolan, 2006, p.94).

Em 2009, o Governo Federal assina o decreto 7.056 de 28 de dezembro do mesmo ano, referente à reestruturação da FUNAI. As mudanças basicamente estão na criação das Coordenações Regionais e das Coordenações Técnicas Locais. “Tanto as coordenações regionais quanto as locais teriam que atuar mais diretamente nas Terras Indígenas promovendo e executando políticas públicas voltadas para as populações indígenas de forma que garanta a participação dos indígenas nas discussões e execução das políticas públicas.”³⁹

A relação dos Kulina-Pano com a FUNAI teve seu desdobramento a partir de 2011, quando se inicia uma nova política de atuação do órgão na região. Nesse sentido, em 2011, o Coordenador Regional do Vale do Javari designando coordenadores técnicos locais indígenas para atuar no Médio Javari e Curuçá. Em comunicação pessoal, o coordenador regional na época disse que seu principal objetivo era de buscar diálogo e aproximação com os Kulina-Pano, que naquele período, mantinham relações “comerciais” com pescadores e madeireiros, e por esta razão, a aproximação se tornava difícil.

Em 2012 foi instalada uma Base de Vigilância da FUNAI no baixo rio Curuçá, com o objetivo de controlar e fiscalizar as invasões de pescadores e madeireiros dentro da Terra Indígena. A instalação da Base gerou conflitos, principalmente com indígenas que estavam envolvidos diretamente com os invasores da T.I Vale do Javari.

Com a criação da Base, a relação dos Kulina-Pano com a FUNAI piorou. De acordo com as informações do coordenador da FUNAI na época, os Kulina-Pano tinham resistência em aceitar a nova forma de controle dos recursos naturais, que outrora, eram extraídos de forma predatória pelos não indígenas, já que não havia nenhum tipo de fiscalização. A limitação de extração de recursos também diminuía a inclusão de indígenas no trabalho extrativista, bem como, limitava-os de levar produtos da Terra Indígenas para comercializar na cidade.

A insatisfação por parte dos Kulina-Pano está relacionada ao fato de esta ser a única forma de adquirir instrumentos e produtos industrializados, já que desde o contato oficial com a FUNAI os Kulina-Pano já possuíam este tipo de relação com os não indígenas.

³⁹ Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2034-reestruturacao-da-funai-e-um-avanco-para-os-povos-indigenas-brasileiros#>

O coordenador regional da FUNAI no Vale do Javari adotou então estratégias de se aproximar novamente dos Kulina-Pano. Mesmo com a relação tensa, convidou um Kulina-Pano para trabalhar na Base Curuçá e foi quando as relações começam a mudar dando início a uma aproximação mais concreta.

O objetivo da Coordenação Regional passou a ser de inserir os Kulina-Pano nas discussões e políticas indigenistas, já que em outras ocasiões, quando muito o nome do povo era mencionado, mas não havia sua participação efetiva.

Em junho de 2015 aconteceu no Vale do Javari a I Conferencia Nacional de Políticas Indigenistas – CNPI com o objetivo de que os povos indígenas discutassem e elaborassem propostas para a construção e consolidação de política nacional indigenista, além de avaliar a ação indigenista do Estado brasileiro.

Na ocasião, os Marubo sugeriram que os Kulina-Pano fizessem parte do grupo de discussões deles (dos Marubo), o que é compreensível pelo histórico das relações entre ambos. No entanto ficou definido que os Kulina-Pano se reuniram apenas entre eles, e apesar de estarem em pequeno número, fizessem sua discussão entre si, ou seja, não fariam parte de outro grupo, visto que esse povo tinha suas próprias histórias e políticas e, portanto, poderiam expressar suas expectativas, o que normalmente não ocorria em outras circunstâncias.

Pela primeira vez, então, os Kulina-Pano estavam reunidos no âmbito indigenista refletindo sobre seus problemas e suas perspectivas no âmbito de uma reunião interétnica perante a FUNAI. Este fato foi inédito e fundamental tanto para o empoderamento dos Kulina-Pano quanto para a construção de possíveis relações com as instituições, pois através disto, as relações dos Kulina-Pano têm outros desdobramentos importantes que trataremos no Capítulo 3. A política da FUNAI em trazer os Kulina-Pano para as discussões deu voz às lideranças e fez com que eles (os Kulina-Pano) se sentissem incluídos neste macro conjunto de povos indígenas que habitam no Vale do Javari.

Este fato causou um efeito positivo internamente entre os Kulina-Pano, pois abriu espaço para as novas perspectivas e o desdobramento de outras relações possíveis, e sentiram-se como uma unidade e com voz ativa perante os outros e o Estado brasileiro. Esse momento de discussão em que os Kulina-Pano estiveram pela primeira vez reunidos permitiu a reflexão do coletivo em ocupar seu espaço político nessa arena interétnica do movimento indígena e do indigenismo oficial.

Contudo, podemos pensar que os Kulina-Pano se abriram para novas alianças com a FUNAI, com as organizações da sociedade civil e reivindicam para essas instituições, serem

inseridos em projetos para recuperação de sua língua e de práticas culturais, bem como tudo que possa empoderá-los politicamente.

2.9 A Relação dos Kulina-Pano com os Não Indígenas

Em três circunstâncias importantes os não indígenas, ou *nawa* como são chamados pelos Kulina-Pano e outros povos de língua Pano do Vale do Javari, estiveram presentes na vida deles. O primeiro momento foi no contato, onde puderam adquirir metal; o segundo momento, com a presença de João Herculano como interlocutor entre os Kulina-Pano e os “patrões” da madeira; e o terceiro, o *nawa* que os transferiram da comunidade de Campinas para a boca do igarapé Pedro Lopes.

A relação com esses não indígenas foi amistosa e de trocas, construída desde o primeiro contato com os caucheiros, pois parte do grupo que não aceitou a relação dos Mawi com os caucheiros abandonou o grupo. Outra parte que optou em permanecer em contato com os caucheiros passou a chamá-los de *papa* (quer dizer pai). Desde então, os não indígenas estão entre aqueles que forneceram ferramentas e outros produtos industrializados que os Kulina-Pano necessitam, além de apoiá-los durante um período frágil em que se encontravam.

Mas afinal, por que os Kulina-Pano se inseriam nestas redes de troca? Além da troca de mercadorias, havia também a troca de conhecimentos, saberes e práticas, que, quando observadas positivamente por alguns Kulina-Pano, logo faziam parte de suas estratégias de apreensão. Os não-indígenas não eram apenas não indígenas, mas parceiros e aliados potenciais, como realmente o foram em muitos momentos em que o Estado praticamente inexistia. Para pensar estas relações históricas de troca dos Kulina-Pano com os não-indígenas, Gilberto Azanha (2005, p. 4) diz que:

Toda sociabilidade se fundamenta em um sistema de trocas (reais e simbólicas) entre grupos humanos que assim, e somente assim, formam um sistema de inter-relações, uma sociedade. Estas inter-relações são culturalmente determinadas por regras e normas que fornecem para o sistema de trocas um conteúdo específico, ao definirem com quem se troca o que.

O que se percebe é que havia interesse expresso na forma de trocas de ambos os lados. Os não indígenas tinham interesses nos recursos naturais do Vale do Javari, sobretudo a madeira, além disso, havia a mão de obra barata dos índios. Por outro lado, como já apresentado, os Kulina-Pano tinham não só o desejo, mas a necessidade de adquirir os produtos ou ferramentas dos *nawa*, já que não era possível adquirir de outras formas. Nesse

sentido, os Kulina-Pano queriam estabelecer e manter as relações com os não indígenas a ponto de disputar essa relação com os Marubo.

Se por um lado a FUNAI não atendia as demandas e não supria as necessidades em um momento tão frágil do grupo, então, o objetivo seria buscar estabelecer alianças possíveis com outros não indígenas.

Podemos dizer que as relações construídas com os não indígenas extrativistas, caçadores, caucheiros e madeireiros foram bem mais sólidas do que com esses outros não indígenas, a FUNAI. Estas relações estão presentes até os dias de hoje, caracterizadas pela amizade e as constantes visitas e troca de favores, principalmente quando os pescadores passam pela aldeia Pedro Lopes ou os Kulina-Pano os encontram na cidade. Além disso, há casos de não indígenas (pescadores) que se tornaram compadres de alguns Kulina-Pano, onde os filhos destes (Kulina) são batizados e os não indígenas se tornam padrinhos das crianças, demonstrando uma relação afetiva e consolidada. Estas relações permeiam o parentesco destes indígenas.

Durante minha viagem de campo para a aldeia Pedro Lopes (janeiro de 2017) foi possível perceber que os Kulina-Pano que estavam na canoa não só conheciam como também cumprimentavam ou conversavam mostrando vínculo de amizade forte com os não-indígenas pescadores que estavam em atividade no rio Curuçá.

Desde o início do meu ingresso no CTI (2007) sempre ouvi de não indígenas e de indígenas sobre a relação dos Kulina-Pano com os pescadores, caçadores e madeireiros. De acordo com esses relatos, os Kulina não só facilitavam como estavam envolvidos diretamente com esses “invasores” em suas atividades. É provável que esses rumores sejam verdadeiros, contudo, na ausência do Estado, as alianças vão se estabelecendo, assim como foi na geração do pai de Artêmio, e assim, “as relações de aliança se estabelecem no encontro das necessidades com os parceiros próximos. A ausência do Estado abre espaço para outras alianças (...)” (D’Avila e D’aschieri, 2017).

Talvez, essa foi uma forma de política que os Kulina-Pano encontraram não apenas de se relacionar com os não indígenas e de adquirir seus produtos industrializados, mas a de oposição - política de negar a presença do Estado e se relacionar com os não-indígenas. Sem dúvida, a ausência deste órgão indigenista contribuiu para o distanciamento desta relação com o mesmo.

Por outro lado, a relação política atual com os não indígenas não é a mesma que foi no passado, em que a geração do pai de Artêmio Kulina trabalhava na extração de madeira no

território Kulina-Pano. Esse tipo de relação está em processo de mudança que está se desativando temporária ou definitivamente.

A exemplo disto, recentemente os Kulina-Pano estão reivindicando para a FUNAI a proteção de seu território da extração de recursos naturais pelos não indígenas invasores, solicitam que a FUNAI fiscalize ou os instrumentalizem com equipamentos para eles realizarem a vigilância de seu território. Ou seja, se desativa a relação com os não indígenas invasores e se ativa com FUNAI.

A construção de uma liderança no caso de Artêmio necessitou de aliança com os outros - não indígenas, e desde a época do contato oficial com a FUNAI, os Kulina-Pano não tiveram essa aliança com o órgão, pois esta foi monopolizada pelos Marubo que acabaram fortalecendo muito mais a relação com esse órgão, enquanto os Kulina-Pano tiveram que buscar seus próprios meios para se reconstituir enquanto grupo.

Recentemente, a abertura política dos Kulina-Pano consiste na forma de aliança que estão traçando com outros atores seja indigenista ou não. Segundo Aduro Kulina, as novas parcerias são muito importantes para os Kulina-Pano alcançar a visibilidade e ter força política para receber melhor assistências dos órgãos executores da política indigenista. Entre as novas alianças que estabeleceram recentemente, apontamos duas.

A primeira aliança que vem se consolidando é com o CTI, que é uma organização não governamental que atua no Vale do Javari desde 2001. O CTI tem sido um importante parceiro para os povos que compõe a região, a fim de garantir o bem-estar desses povos no controle territorial, gestão ambiental, afirmação étnica e referencial cultural. A partir disso, o CTI tem trabalhado com os povos indígenas Marubo, Matis, Kanamari, Matses e recentemente os Kulina-Pano.

Nesse sentido, os Kulina-Pano demandaram apoio para a “recuperação” de suas histórias, língua materna, criação da associação, entre outros. Nesse sentido, o CTI também abriu outros espaços de discussão política e de formação para os Kulina-Pano, ou seja, os Kulina-Pano foram inseridos no mesmo espaço que os outros povos do Vale do Javari já vinham ocupando.

A segunda em 2015, quando uma equipe de documentaristas, coordenado por Céline Cousteau em campanha para apoiar os povos indígenas do Vale do Javari na proteção de seu território, resolve produzir um documentário sobre os Kulina-Pano, com o objetivo de mostrar como este povo estava vivendo e o que os faziam estar “integrados aos costumes dos brancos”. Este passa a ser o primeiro documentário produzido sobre eles.

Esse momento também foi muito importante para os Kulina-Pano que segundo Artemio, “foram visto como um povo indígena, que mesmo não possuindo adornos corporais, alguém se interessou para vê-los tal qual estão vivendo hoje.”

Na ocasião, os documentaristas foram até a aldeia onde os Kulina-Pano estavam reunidos e pela primeira vez com a presença de Maria Casimiro, que contou como os antigos viviam e incentivou os Kulina-Pano a recuperarem a história de seu povo. Maria aproveitou o momento para mostrar a pintura corporal tradicional dos Kulina-Pano, onde se pintaram de urucum.



Figura 4 - Adauto Kulina após ser pintado por sua mãe Mclark – fotógrafo da equipe de Céline Cousteau - 2015



Figura 5 - Maria Casimiro pintando sua filha Sueli
Mclark – fotógrafo da equipe de Céline Cousteau- 2015



Figura 6 - Adauto e sua mãe Maria Casimiro Mclark –
fotógrafo da equipe de Céline Cousteau - 2015

Os Kulina-Pano ao aceitarem a realização do documentário, solicitaram como contrapartida uma casa em Atalaia do Norte para servir de apoio quando se deslocarem para a cidade. É nesse sentido, que os Kulina-Pano têm buscado parcerias, pois através dessas alianças podem adquirir algum benefício que não foi possível desde o contato oficial com a FUNAI.

Após a guerra empreendida pelos Matses os Kulina-Pano ficaram dispersos, ao mesmo tempo, estavam se recompondo enquanto grupo étnico através das composições dos casamentos entre os Mawi e Kapishtana que eram inimigos, e através da aliança entre ambos formaram o que conhecemos atualmente como Kulina-Pano. Além disso, as alianças foram se estabelecendo com os não indígenas (invasores), devido à ausência de atuação do órgão indigenista, que mesmo tentando prestar assistência aos Kulina-Pano, não funcionou devido a ocupação do PIA pelos Marubo, o que acabou por dispersar ainda mais os Kulina-Pano e não consolidar as relações com a FUNAI.

O fato de estarem dispersos e envolvidos com os invasores da Terra Indígena Vale do Javari que eram os principais aliados dos Kulina-Pano, contribuiu para que eles ficassem de fora do processo da luta dos povos indígenas do Vale do Javari pela demarcação da Terra Indígena, que antes da conclusão do processo de delimitação da área indígena em 1998, os Kulina-Pano fundaram a aldeia Pedro Lopes, que foi fundamental para a retomada territorial e demográfica dos Kulina-Pano.

A ausência de atuação da FUNAI entre os Kulina-Pano criou neles um sentimento de abandono por parte do órgão indigenista, e recentemente os Kulina-Pano tem buscado novas alianças com as instituições que atuam no Vale do Javari. Essas alianças que os Kulina-Pano estão construindo têm sido importantes para a retomada de outras relações possíveis, e assim, desativar as relações de trocas com os invasores, e buscar o fortalecimento enquanto povo, que por conta de todo o processo histórico do qual viveram, os deixaram de certa forma a margem, entendido por eles, pelo fato dos seus parentes Matsés, Marubo, Matis serem atendidos em suas reivindicações pelas esferas governamentais.

Portanto, para obterem mais força política os Kulina-Pano iniciam o processo de criação da associação, com o objetivo de ter força perante os órgãos governamentais e instituições que atuam no Vale do Javari, e principalmente a busca por parcerias para iniciar o processo de retomada de suas histórias e memórias.

CAPÍTULO 3

A Recente Atuação Política dos Kulina-Pano

O objetivo deste capítulo é discutir a estratégia contemporânea dos Kulina-Pano, que dão início a outras articulações políticas internas que buscam uma nova relação com suas histórias antigas e, sobretudo, afirmar uma condição étnica enquanto povo. Este posicionamento dos Kulina-Pano vai além da organização social interna e tende a se externalizar para a busca de novas alianças com não indígenas - órgãos estatais e organizações da sociedade civil. Nesse sentido, surge a iniciativa da criação de uma associação Kulina-Pano para obter forças políticas e assim ocupar espaços seja no movimento indígena ou nas instituições indigenistas que atuam na região na conquista de direitos a eles negados.

Nesse sentido, é importante contextualizar a composição do movimento indígena organizado do Vale do Javari, como os povos desta Terra Indígena se articularam politicamente antes e após a demarcação e o surgimento das recentes associações indígenas locais, para assim compreendermos como essas associações indígenas foram se articulando na busca por parcerias com as instituições indigenistas que atuam no Vale do Javari e ocupando espaços de discussão de políticas públicas.

O movimento indígena organizado no Vale do Javari se inicia na década de 1990, com a criação do Conselho Indígena do Vale do Javari – CIVAJA como uma organização representativa de todos os povos do Vale do Javari: Marubo, Matses, Matis, Kanamari e Kulina-Pano. O objetivo do CIVAJA na época era unificar e fortalecer os povos do Vale do Javari, cuja principal pauta de reivindicação era a demarcação da Terra Indígena Vale do Javari.

Os Marubo foram os protagonistas da criação e consolidação do CIVAJA e sempre se mantiveram a frente deste movimento indígena. O coordenador do CIVAJA nesta época Clóvis Rufino Reis se destacou pela sua qualidade de articulador político, no sentido de buscar parcerias e assessoria técnica com os atores das organizações indígenas “regional, indigenistas, missionários e financiadores (estrangeiros) e órgão do Estado” (Octavio, 2015).

Essa articulação política envolvendo os povos do Vale do Javari e atores externos foi necessária para evitar que a Terra Indígena fosse demarcada em pequenas reservas, e para isso, exigiu dos povos que tradicionalmente tiveram relações de guerra entre si, como o caso

dos Marubo e Matses, terem que se articular politicamente para a construção de uma proposta de demarcação contínua.

Neste processo de articulação as diferenças internas entre os povos foram minimizadas, e exigiu uma organização política interna a todos os povos, resultando no surgimento de lideranças importantes entre os Matses, Marubo, Matis e Kanamari.

O processo de luta dos povos indígenas pela demarcação da Terra Indígena implicou na organização social e política dos povos indígenas Vale do Javari, resultando na consolidação do CIVAJA. O CIVAJA que se manteve como importante durante todo o processo de demarcação da Terra Indígena Vale do Javari, concluído somente em 2001 com a sua homologação.

Enquanto os povos indígenas do Vale do Javari Marubo, Matis, Matses e Kanamari estavam organizados e inseridos no movimento político do CIVAJA, os Kulina-Pano ficaram à margem desse processo. As experiências dos povos do Vale do Javari na luta pela demarcação foram fundamentais para a construção das relações e articulação política com os não indígenas (instituições), resultando atualmente, na forma como esses povos se articulam na relação com esses atores.

Após esse processo da homologação da Terra Indígena, o CIVAJA sofreu um período de desgaste institucional e acabou sendo extinto em março de 2007 e substituído pela União dos Povos Indígenas do Vale do Javari – UNIVAJA, que assim como o CIVAJA desempenha o papel de defesa dos interesses de todos os povos indígenas do Vale do Javari.

Nessa época não havia quase organizações indígenas que representasse povos específicos ou as aldeias, com exceção da Associação Marubo do São Sebastião (AMAS) fundada em outubro 2003, que representa a aldeia São Sebastião, no rio Curuçá. Esta associação indígena foi criada após o desmembramento das famílias Marubo da aldeia São Sebastião ocasionado por mortes provocadas por hepatite B.

A partir de 2007 começam a serem criadas as primeiras organizações indígenas representando seu respectivo povo: a primeira a se constituir foi a Associação Kanamari do Vale do Javari (AKAVAJA) e a partir de 2008 até 2009 surgiram outras três associações que representam os povos indígenas Matses, Matis e Marubo. São elas a Organização Geral Matsés (OGM), a Associação Indígena Matis (AIMA) e a Organização das Aldeias Marubo do Rio Itui – OAMI⁴⁰.

⁴⁰ O surgimento destas organizações contou com o apoio e assessoria do Centro de Trabalho Indigenista.

Após a extinção do CIVAJA e criação da UNIVAJA, as associações indígenas vão tentando garantir o acesso cada vez maior aos direitos indígenas. Por exemplo, a AKAVAJA surge nesse contexto para discutir o acesso ao direito à saúde, educação e o fortalecimento cultural do povo Kanamari, assim como as outras organizações indígenas que também passam por esses processos.

De modo geral, os presidentes das organizações exercem a função de mediadores que consiste em estabelecer o diálogo entre as comunidades indígenas e as instituições, no sentido de promover uma articulação menos assimétrica com as instituições governamentais e não governamentais para que atendam as demandas das suas comunidades. Além de ter a UNIVAJA como representante maior, as organizações de base, como são chamadas as organizações de cada povo, passaram também a garantir um papel político mais expressivo para seu povo dentro da UNIVAJA, historicamente gerida pelos Marubo e uma representatividade maior nos espaços de reuniões e consequentemente nas conquistas de seus direitos e manter o diálogo com as instituições como FUNAI, SESAI, etc.

Luciano Gersem dos Santos (2006) define esse tipo de organização como de modelo não indígena, formal e de caráter jurídico. Para o autor, esse tipo de organização/associação institucionalizada tem sido adotado pelos povos indígenas no Brasil nos últimos 30 anos com o objetivo atender as demandas das comunidades “no direito a terra, a saúde, a educação e alternativas econômicas”. Esse tipo de organização o qual os povos indígenas foram se apropriando, de acordo com o autor, demonstram “resistência, sobrevivência e apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas” com o objetivo de garantir a continuidade de suas identidades e tradições culturais (2006, p.60).

As associações passaram a ocupar o papel de interlocução entre as demandas da comunidade e as instituições governamentais. Nesse sentido, as associações que representam os povos do Vale do Javari começam a atuar estabelecendo parcerias principalmente com os órgãos estatais e organizações da sociedade civil com o objetivo de atender as demandas de suas respectivas comunidades/povos nas suas reivindicações políticas para fins de proteção e apoio assistencial.

As organizações indígenas representantes de cada povo articulam suas atividades (festas tradicionais, reuniões, encontros ou assembleias) em conjunto com as suas lideranças e comunidades, a partir daí, buscam os parceiros, no caso as instituições que atuam no Vale do Javari para que cada uma delas contribua com os insumos e alimentos para a realização de eventos e assim, convidam os parceiros para em caso de reuniões discutirem pautas e encaminhar as reivindicações. Mais, o papel das organizações não se resume a isto, existem

casos em que elas assumem um lugar importante atuando como mediadores de conflitos ou se posicionando em discursos do coletivo frente às instituições indigenistas ou órgãos estatais.

Enquanto esses povos estavam se articulando e se organizando politicamente através de suas respectivas associações, de forma a possuir representantes na cidade no diálogo com diversas instituições, os Kulina-Pano, como eles próprios afirmam, eram vistos tanto pelos outros povos como pelos órgãos indigenistas como um povo que recusava a presença do Estado e possuía alianças com os não-indígenas invasores da Terra Indígena Vale do Javari, tais como madeireiros, caçadores e pescadores regionais. Tal visão acontecia em uma época de pós-homologação, quando a presença de invasores da Terra Indígena era menos tolerada.

A recusa de pareceria com o Estado e órgãos indigenistas era muitas vezes atribuída aos Kulina-Pano pelos próprios atores destas instituições, que alegavam que os indígenas não permitiam a entrada de funcionários da saúde e da FUNAI ou a realização de qualquer atividade relacionada a essas instituições dentro da aldeia Pedro Lopes.

Por parte dos Kulina-Pano há um sentimento de discriminação, exclusão e abandono por aqueles que deveriam apoiá-los. Conforme afirma Artemio Kulina durante a oficina de formação de jovens e lideranças Kulina-Pano no âmbito do CTI na aldeia Pedro Lopes em janeiro de 2017.

Assim acontece comigo parente, me discriminam, na frente dos outros eu sou uma criança, meus pais morreram, meus velhos morreram tudo. Quem que ia me ensinar? (...) Se hoje eu sou discriminado é por causa dos meus velhos que não me ensinaram e por isso, nós somos discriminados e abandonados por todos. A FUNAI e SESAI abandonaram a gente, discriminam. Os nawa dizem “os Kulina acabaram”, mas não é verdade. (Artemio Kulina 15 de janeiro de 2017)

Os Kulina-Pano chegaram a esta conclusão por não haver a participação deles em reuniões relacionadas a qualquer discussão de políticas públicas realizadas na cidade ou em outras aldeias. Em geral os Kulina-Pano tinham apenas um ou dois representantes em espaços de reuniões, isso quando se faziam presentes. Conforme disse Artêmio, muitas vezes eles não eram nem mesmo convidados ou não os davam condições para que eles participassem.

Desta forma, como já mencionado no capítulo anterior, em junho de 2017, durante a reunião preparatória da CNPI (Conferência Nacional de Política Indigenista) ocorrida na aldeia Flores (Matses), os Kulina-Pano fizeram uma larga reflexão sobre estas relações históricas com os órgãos indigenistas apontando para a ausência e atuação destes. Para além de suas necessidades mais pontuais não atendidas, os Kulina-Pano refletiram também a cerca de trabalhos que poderiam ser desenvolvidos pelo órgão indigenista oficial para o

fortalecimento do grupo, apontado no documento final da reunião. Cito abaixo alguns trechos das propostas feitas pelos Kulina-Pano:

Queremos a realização de um encontro reunindo os jovens e mais velhos do nosso povo Kulina-Pano que estão morando nas aldeias do Vale do Javari e nas cidades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant e Tabatinga para que possamos pesquisar sobre a nossa história, desconhecida pelo nawa, os outros povos indígenas e nós, Kulina-Pano; [...] Pedimos que seja disponibilizado material adequado (barco, combustível, botas e terçados) para que possamos monitorar nosso território durante nossas caçadas; [...] Queremos apoio e formação por parte das entidades relevantes para a criação de açudes na nossa aldeia para fazer um manejo sustentável dos quelônios e dos peixes que estão diminuindo por causa das invasões dos não-índios; [...] Queremos um diálogo maior com a Funai acerca dos produtos da nossa aldeia para serem escoados em Atalaia do Norte. (Trechos do documento final das propostas Kulina-Pano durante a Conferência Nacional de Política Indigenista – CNPI na aldeia Flores em Junho de 2017).

Os Kulina-Pano em seus discursos, ao refletirem sobre esse sentimento de discriminação, colocam em evidência que ela parte tanto dos indígenas, como dos não indígenas. Para eles, essa discriminação ocorre quando a eles são negados direitos que deveriam receber ou quando nas relações não são elevados e percebidos no mesmo patamar que os outros povos do Vale do Javari. Dizendo de outro modo, eles sentem essa discriminação no diálogo com as instituições, na relação com os órgãos estatais, no acesso aos seus direitos e também por parte dos outros povos indígenas.

Com a intensificação da busca pelos direitos e diálogos com as instituições realizadas pelos demais povos indígenas do Vale do Javari, a partir de 2015 os Kulina-Pano tiveram espaço para expor nestas ocasiões públicas reflexões sobre seus próprios processos históricos de contato com os *nawa* (não indígenas), contatos interétnicos, a dispersão territorial, a perda demográfica e todas as consequências destes, chegando à conclusão de que a discriminação sofrida por eles está relacionada ao fato de serem “associados” aos modos de vida dos não indígenas regionais.

Para os Kulina essa percepção resulta do fato de não usarem mais seus trajes tradicionais e da língua portuguesa ter sido aderida no uso cotidiano. Os contextos externos de reuniões com as instituições, na cidade ou nas aldeias são espaços de afirmação, onde os membros de cada povo do Vale do Javari estão geralmente em número significativo, pintados e com seus trajes tradicionais, carregando seus arcos, flechas e lanças, enquanto os Kulina-Pano não são convidados e financiados para participarem, gerando o que Adauto Kulina classifica como falta de respeito das instituições, pois se sentem silenciados e veem seus direitos reduzidos ou tratados como menos importantes do que o dos demais povos indígenas.

As instituições precisam ter mais respeito por nós, não por ser um povo pequeno, mas tem que ter respeito e consideração, assim como considera os outros parentes. Temos que ter um representante na SESAI, mas o nosso parente que está lá, pensei que iria ser mais fácil, cobre ele e ele disse que vai ver futuramente. Falei para ele que não queria ver futuramente, porque estamos precisando para passar as informações para aldeia. Todas as informações que sabemos é pelos nossos parentes, a gente acaba não sabendo de nada. Queria que FUNAI, SESAI e Prefeitura tivesse mais respeito por nós, esses órgãos estão discriminando a gente e não querem nos ouvir, acho que é só porque a gente é pouco. A gente é pouco, mas somos um povo (...) se a FUNAI e SESAI não nos ajudar vou ter que procurar outros parceiros fora, porque o que eu quero é só os nossos direitos nada mais, os mesmos direitos que os outros parentes têm (Adauto Kulina, Janeiro de 2017).

Artêmio expõe sua impressão acerca das relações com alguns órgãos dizendo o seguinte:

“As equipes de saúde e saneamento passam direto pela aldeia, a FUNAI nos despreza da mesma forma. Deve ser porque não têm pessoas para brigar por nós lá dentro. Desde que a FUNAI surgiu nós fomos desprezados, foi muita luta que eu fiz para que, hoje olhem um pouco, porque conseguimos técnico de saúde” (CTI, 2017).

Em quaisquer ações vinculadas às políticas públicas, principalmente de Saúde e Educação, realizadas no Vale do Javari, os Kulina-Pano apontam que recebem pouca ou nenhuma atenção dos órgãos encarregados. Além disso, não são consultados e informados sobre quaisquer ações sejam elas sociais ou políticas.

Como uma comparação, podemos citar o caso de outro povo Pano Setentrional do Vale do Javari que, apesar de sofrer uma diminuição drástica de sua população após o contato com a FUNAI, conseguiu ser muito mais atuante no movimento indígena e na relação com as instituições indigenistas, os Matis. Atualmente o povo Matis tem uma população de aproximadamente 359 pessoas.⁴¹ Mesmo não sendo numerosos os Matis conseguiram por seus emblemas culturais, como seus adornos corporais, por exemplo, atrair desde o contato, a atenção da imprensa, documentaristas, pesquisadores. Receberam também muito mais atenção dos órgãos indigenistas, sendo comparativamente muito mais atendidos em suas demandas e terem mais espaço nas discussões de políticas públicas relacionadas ao Vale do Javari em âmbito local, regional, nacional e internacional.

De modo geral, desde o contato com a FUNAI até os dias de hoje a relação dos Kulina-Pano para com as instituições frente às suas reivindicações é sempre passiva. Os Kulina-Pano, durante eventos ou reuniões com os órgãos indigenistas não tem uma postura incisiva, se comparamos aos demais Pano Setentrionais, como no caso dos Matses, por exemplo, que são descritos por Matos (2012) pela sua forma de dialogar com os não índios, especialmente com as instituições indigenistas da seguinte forma:

⁴¹ Dados fornecidos pela FUNAI.

(...) Os Matses são vistos como “bravos” pela maneira como se portam perante os brancos e outros índios da região. Um exemplo bem característico dessa postura frente aos outros é a fala dos homens Matses nas reuniões promovidas pelos órgãos do Estado, pelas ONGs ou pelas organizações indígenas que atuam no Vale do Javari. Os discursos Matses em tais eventos é sempre mais agressivo que diplomático, sua performance visa mais a intimidação que o convencimento. Tudo em sua postura denota coragem e até mesmo raiva. Os homens Matses que pretendem ser ouvidos em tais ocasiões não podem ter vergonha (*dacuëd*) ao falar, o que é demonstrado nesse tipo de discurso mais agressivo, considerado pelos Matses como o mais eficaz. (Matos, 2012)

Em algumas reuniões de políticas públicas das quais presenciei, as lideranças indígenas de outros povos normalmente têm participação ativa nas reivindicações de seus direitos. A presença das lideranças mais velhas nesses eventos acaba tendo um “peso maior” em seus discursos e reivindicações. No caso dos Kulina-Pano não há essa participação ativa, mesmo porque a atuação deles passa despercebida.

Há duas questões que parecem estar ligadas à atuação dos Kulina-Pano com as instituições na busca pelos seus direitos: a primeira é a forma passiva com que se posicionam frente a estas instituições; a segunda está relacionada ao modo como eles têm percebido a ausência de seus emblemas culturais (adornos, armas de guerra, discursos na língua indígena, etc.) nesses espaços.

Esta “passividade” de posicionamento entre os Kulina-Pano, categoria externa advinda dos “outros”, provém de seu próprio histórico de relacionamento com diversas instituições que tiveram, ora sendo violentados, ora discriminados, além de possuírem sempre uma representatividade populacional inferior aos demais povos. Mas, diferente do que se possa inferir, não se trata de enunciar uma passividade não-reflexiva ou até uma alienação frente a processos e dinâmicas políticas que os Kulina vivenciavam. Tal passividade propicia aos Kulina-Pano observarem e perceberem estes “outros”. Embora seu posicionamento público em reuniões e eventos com instituições diversas e outros indígenas seja de passividade, o mesmo não ocorre nas esferas internas, quando os Kulina-Pano começam a se reconhecer enquanto povo. Trata-se de dizer que este posicionamento, ainda que passivo, frente aos múltiplos “outros” também provoca uma reflexão coletiva de modo a que passam a se questionar quanto a ausência de seus emblemas culturais.

Retomaremos um ponto importante: durante muito tempo os Kulina-Pano e sua relação política com as instituições solicitavam apoios pontuais. Como não eram atendidos pelos órgãos oficiais, suas alianças já constituídas com os não índios (invasores) foram fortalecidas o que, conseqüentemente, legitimava a recusa de uma ação dos órgãos indigenistas na aldeia. Nesse processo, as relações com os não-indígenas (invasores), mesmo

que não unicamente, se davam principalmente como uma moeda de troca, como uma forma de suprir suas necessidades econômicas, mas também de reafirmar a recusa pela presença do Estado, já que havia a sensação de abandono deste último. Enquanto, na versão deles, os demais povos indígenas do Vale do Javari eram atendidos em suas reivindicações em termos de políticas públicas, os Kulina ficavam de fora.

Com isso os Kulina-Pano iniciaram um movimento de aproximação com as instituições indigenistas na busca de parcerias, dando início a novos modos de articulação política no intuito de promover o diálogo com as instituições, dentre as quais as organizações indígenas estão inseridas e que por muito tempo os Kulina-Pano estiveram de fora. A aproximação dessas relações se inicia não apenas para desencadear o processo de reivindicação dos mesmos direitos e assistências que os outros povos indígenas do Vale do Javari, mas para reafirmar e requerer o reconhecimento do povo Kulina-Pano.

Em uma das propostas apresentadas pelos Kulina-Pano em junho de 2015, no âmbito da CNPI, reivindicam que:

Nós, Kulina-Pano queremos ser reconhecidos como povo indígena que tem sua própria história, cultura e língua. Para ser respeitados e ouvidos queremos representação do nosso povo nas instâncias e espaços de decisões públicas, assim como na FUNAI, SESAI, SEMED e os distintos Conselhos que tratam dos nossos interesses (Artêmio Kulina).

Nesse sentido, nos últimos três anos, os Kulina-Pano se articularam e constituíram parcerias importantes, demandando apoio para recuperar suas histórias, o fortalecimento de sua língua e as andanças pelo território que seus anciões ocupavam. Dentre as parcerias, a mais recente se deu com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em 2015, durante a reunião da CNPI, onde solicitaram apoio técnico e financeiro para iniciar o processo de vínculo à sua história, discutir propostas para o fortalecimento da língua materna e a criação da associação, além de apoio para elaboração de projetos que os beneficiasse nas suas necessidades internas. O fato de o CTI ser uma instituição parceira das demais organizações indígenas, no sentido de fortalecer as iniciativas dos povos indígenas do Vale do Javari a abertura dos Kulina-Pano para se aproximar da instituição permitiu a inserção deles nos projetos de atuação da ONG.

Atualmente, podemos dizer que os Kulina-Pano estão se inserindo e se apropriando do mesmo movimento das organizações indígenas do Vale do Javari – na busca por parcerias com as instituições e demandando ações para a “recuperação” de suas histórias e memórias, entre outras demandas em função de suas necessidades.

3.1. Para além do reconhecimento – O movimento dos Kulina-Pano e a conquista do respeito

A principal percepção dos Kulina-Pano sobre o movimento de conquista do respeito que demandam dos órgãos indigenistas e demais povos indígenas do Vale do Javari é a de que existe muita dificuldade para o atendimento básico aos seus direitos, principalmente no que se refere à saúde, educação e promoção social. Essas reivindicações são sempre colocadas por eles em relação ao que é realizado para demais povos do Vale do Javari.

De acordo com os Kulina-Pano, enquanto as reivindicações de seu povo, mesmo que mínimas não são aprovadas, as reivindicações dos demais povos normalmente são. Logo essa disparidade de tratamento, em conjunto com todo o processo de comparação de suas práticas com a dos não índios é entendido por eles como discriminação.

Mas, se os Kulina-Pano já são reconhecidos pelo Estado, instituições e mesmo outros povos indígenas como um povo indígena, por que estão reivindicando reconhecimento para serem respeitados enquanto povo indígena?

Sobre este ponto, caberia uma reflexão feita por Axel Honneth (2004) *apud* Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p. 31) acerca dos significados de conhecimento e reconhecimento:

Se por “conhecimento” de uma pessoa entendemos exprimir sua identificação enquanto indivíduo (identificação que pode ser gradualmente melhorada), por “reconhecimento” entendemos um ato expressivo pelo qual este conhecimento está confirmado pelo sentido positivo de uma afirmação. Contrariamente ao conhecimento, que é um ato cognitivo não público, o reconhecimento depende de meios de comunicação que exprimem o fato de que outra pessoa é considerada como detentora de um “valor” social.

Embora os Kulina-Pano tenham sido reconhecidos pelo Estado Brasileiro desde o contato oficial em meados da década de 1960, podemos dizer que nos termos mencionados por Honneth este “reconhecimento” não se deu em sua plenitude, ou seja, os meios nos quais o reconhecimento dos Kulina-Pano se exprime não faz com que os mesmos detenham o “valor social” de tal. Outro ponto importante colocado no debate sobre a dificuldade de aplicação de determinadas políticas públicas de reconhecimento é que em geral elas deixam à margem a questão do respeito.

O reconhecimento enquanto categoria analítica no âmbito das ciências sociais tem ganhado espaço teórico e aplicabilidade prática, no caso deste trabalho, a aplicabilidade na prática indigenista, que deve estar atenta para o fato de que a discriminação e os preconceitos estão diretamente relacionados à reivindicação pelo reconhecimento e respeito. Para Roberto

Cardoso de Oliveira (2006, p.33) respeito e reconhecimento, não são sinônimos, mas a manifestação de reconhecimento expressa o respeito.

Dessa forma, o recorte que procedemos no caso dos Kulina- Pano, da aldeia Pedro Lopes condiz empiricamente nesse quadro, embora os Kulina-Pano afirmem que sofrem discriminação, e as relacionam à forma de organização do Estado brasileiro, mas, admitem também que a discriminação que sofrem é correlata ao fato de ser o português a língua de uso corrente e de seus emblemas culturais que perderam ao longo dos séculos.

Cabe destacar que para entender as intencionalidades variadas de uma carga ideológica advinda dos aparatos político-administrativos estatais, devemos nos ater na funcionalidade das instituições em sua época. A FUNAI das décadas de 1990 e 2000, ainda vivia resquícios de seu passado durante os governos militares da década de 1970, quando o órgão indigenista se utilizava dos “Critérios de Indianidade” para caracterizar as populações indígenas do país como mais ou menos indígenas de acordo com uma perspectiva da aculturação (Souza Lima, 2002). Esta visão ideológico-institucional, que perdurou na década 1990 e 2000, ainda que com outros mecanismos, perpassa toda a relação da FUNAI com os Kulina-Pano.

Ser Kulina-Pano, depois de todo processo violento sofrido, da perda de seus velhos e com eles parte de seus conhecimentos tradicionais, de serem comparados com os não indígenas porque “perderam sua cultura” e estão vivendo como os brancos, é acima de tudo reencontrar o momento para se reafirmar como tal, é passar por um processo de etnogênese (Pacheco de Oliveira, 1998). Cabe destacar que um processo de etnogênese, pode incluir tanto o surgimento de novas identidades, como também a reinvenção de etnias já conhecidas (Bartolomé, 2006), como é o caso dos Kulina-Pano.

Deste modo, de acordo com as ponderações de Antonio Perez (2001) em torno aos processos de etnogêneses, podemos considerar a coletividade Kulina-Pano na atualidade como inserida na tipologia de *etnias reconstruídas*, que são aquelas que já perderam suas bases culturais identitárias, mas mantiveram uma continuidade territorial, parental e/ou histórica, ainda que no caso dos Kulina-Pano, tenha ocorrido após um processo de dispersão.

Podemos dizer que este processo de etnogênese pelo qual passou o povo Kulina-Pano, advém de um período muito anterior à atualidade, quando após vivenciarem dinâmicas relacionais violentas com os não-indígenas e outros povos, como vimos no capítulo 1, tiveram que se reorganizar, se reunir e se auto assumir. Diante da situação do contato interétnico era pertinente e significava uma afirmação frente a um ou a vários “outros” que os oprimiam. Caberia um estudo mais aprofundado sobre este ponto para podermos visualizar melhor quais

são bases que constituem este processo histórico da etnogêneses Kulina-Pano. O que nos interessa etnograficamente neste trabalho é observar como se dão as respostas dos Kulina-Pano frente a estas novas condições históricas e as consequências atuais deste processo de etnogêneses. Cabe destacar que um processo de etnogêneses não possui uma temporalidade demarcada, mas se manifesta de acordo com as circunstâncias históricas.

Podemos observar que há um duplo movimento ao qual perpassa a coletividade Kulina-Pano na atualidade em suas dinâmicas de reconhecimento e respeito frente ao contato interétnico. O primeiro movimento é no sentido interno, de recomposição enquanto grupo étnico. Nas palavras de Cardoso de Oliveira (2006, p. 41), “preliminarmente, há de se ter em conta que o reconhecimento – pelos outros – começa com o auto-reconhecimento”. O outro movimento é de afirmação (dinâmica e de acordo aos atores e agências em relação) enquanto grupo diferenciado frente a um “outro” externo, seja ele os grupos indígenas da região, as agências estatais, as populações não-indígenas e as instituições que mantêm relações. Como bem afirma Miguel Bartolomé (2006, p. 57), “a continuidade de um “nós” diferenciado advém também da existência de um grupo diverso para considerá-lo como “outros”.

Atualmente, os Kulina-Pano passam por um processo no qual ao mesmo tempo em que necessitam se “auto reconhecer” enquanto grupo, precisam se reafirmar para os outros indígenas e não indígenas e assim criar respeito em determinados espaços. Mas, ocupar outros espaços, dessa vez com as instituições, implica articular novas alianças, partindo do princípio de ser Kulina-Pano do ponto de vista do Estado (e não para o Estado) e que estão na busca da retomada de suas histórias e memórias, pois perceberam que não podem fazer de outra forma.

Tampouco este movimento de reconstrução histórica e de novas relações com a memória é algo simples de ser executado. Miguel Bartolomé (2006, p. 58) comenta acerca da relação de reconstrução histórica nos processos de etnogêneses:

Construir uma ideologia coletiva em termos étnicos é uma empreitada cujos mecanismos encontram-se muito longe de estarem satisfatoriamente explicados. Em um de seus níveis, implica uma busca no passado para instituir uma nova relação com a realidade contemporânea. É uma tentativa de superar a deshistorização de que padecem os povos colonizados e reconstruir uma história, talvez fragmentária, mas tida como fundamental para recompor uma noção de coletividade, de comunidade histórica que deve se reencontrar com suas origens confusas ou mitificadas a fim de reivindicar, em face dos outros e de si mesma, sua legitimidade passada e presente. Não se trata de um romantismo nostálgico, do qual só se esperam resultados gratificantes, mas da adoção deliberada de uma condição tradicionalmente subalterna, à qual se pretende imprimir uma nova dignidade. Isto pressupõe uma atitude contestatória e de desafio diante da sociedade majoritária em que se gestou o preconceito.

Tal complexidade perpassa também na dificuldade a que um grupo tem de reconhecer-se enquanto coletividade (Ibid):

Um aspecto da etnogênese observado entre os inuit, mas extensível a outros contextos, é a demora para que uma coletividade submetida a uma compulsão colonizadora perceba sua cultura como uma “coisa”, uma “entidade” (Eriksen 1993:128). Leva-se muito tempo para entender que a perda de determinadas práticas e ideias sociais constitui parte de um todo passível de objetivação como uma cultura própria.

Desta forma, se para o Estado, ainda que não necessariamente de maneira explícita, ser índio é determinado por aspectos culturais, e não propriamente identitários, os Kulina-Pano se distanciam do reconhecimento a partir de elementos culturais, principalmente por terem suas relações mais consolidadas com os não indígenas. Para os próprios Kulina-Pano, eles são vistos pelo Estado como “menos índios” do que outros povos, estes sim, supostamente com elementos culturais diacríticos. Como já salientado, tal perspectiva institucional abrange na prática em um menor atendimento dos órgãos oficiais aos Kulina-Pano.

As críticas que recebem por não falarem mais a sua língua e por não estarem vestidos tradicionalmente nessas ocasiões políticas parecem incomodar muito os Kulina-Pano. Mas o que nos interessa aqui é que ao constatar esta “exclusão”, os Kulina-Pano iniciam dois processos: O primeiro está relacionado ao acesso às histórias e memórias do seu povo e o segundo, a consolidação da associação indígena como uma forma de reivindicação pelos seus direitos. Ambos estão ligados de forma que alcance o reconhecimento e respeito tanto dos índios do Vale do Javari como dos não índios e, principalmente, com as instituições indigenistas que atuam no Vale o Javari.

Sobre este ponto vale a reflexão de Manuela Carneiro da Cunha (2009) a respeito da diferença entre as noções de cultura e “cultura”. Enquanto que cultura é entendida como a existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e ação das pessoas e permite certo grau de comunicação entre os grupos sociais, possuindo então uma lógica interna, “cultura” possui um sentido performático na interlocução interétnica e tem, por isso, uma lógica externa. Para autora, há diferenças significativas entre as duas noções e embora possa haver uma proximidade de conteúdo entre as duas, a diferença entre elas se situa no universo do discurso. Deste modo, “cultura” (com aspas) *é um recurso e uma arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de estados nacionais ou comunidades internacionais como forma de reparar danos históricos e políticos*. Ainda para a autora, os povos indígenas usam a “cultura” como argumento político em suas reivindicações e tem que demonstrá-la performaticamente. Por outro lado, na medida em que “cultura” passa a ser cada vez mais representada por grupos em instâncias do contato interétnico, mas ela é estabelecida como parâmetro de legitimidade.

No caso dos Kulina-Pano, não há apropriação da noção de “cultura” em suas mediações políticas, ainda que o inverso ocorra na manifestação de outros povos da TI Vale do Javari. Mesmo assim, os Kulina-Pano são de certa forma “tocados” pela performance dos outros indígenas de maneira em que se questionam quanto à uma ausência performática Kulina-Pano no universo da “cultura”.

No transcorrer da pesquisa de campo Artêmio me disse o seguinte: *Muitas mudanças podem ocorrer em minha vida, mas a minha língua eu não abandono, ao contrário de outros parentes que me acusam de não querer ser índio.*

A reflexão de Artêmio nos permite cogitar que para os Kulina-Pano se reafirmarem enquanto grupo étnico (externamente falando) é necessário retomar suas práticas culturais e assim saírem da margem das políticas públicas, pois nesse caso, outros grupos étnicos acabam ocupando estes espaços. Cada povo possui sua atuação política e especificidade para atuar com as instituições.

A configuração atual em que as organizações indígenas se articulam para melhor dialogar e ter seus direitos atendidos acabaram também influenciando os Kulina-Pano a se inserir nessa recente forma de fazer política. Os primeiros movimentos por parte dos Kulina-Pano surgem muito recentemente da abertura de aproximação e parcerias com a FUNAI e o CTI. Por outro lado, a abertura desses parceiros foram fundamentais para que os Kulina-Pano também estabelecessem novas alianças e comesçassem a participar ativamente do processo político.

3.2. A liderança de Aداuto Kulina

Aداuto Capistana Mauricio Kulina é filho de Maria (filha de Kapishtana), João Bruto (irmão de Paulo). Nasceu no igarapé Todos os Santos e com um ano de idade sua mãe o levou para morar em Campinas, no médio Javari, após o falecimento de seu pai, já com seis anos de idade, sua mãe casou-se novamente com um homem não índio.

No início de sua adolescência até os 18 anos de idade, Aداuto trabalhava na extração de madeira nos rios Quixito, Itaquai e Javari. Após esse período, Aداuto volta a morar com sua mãe novamente por curto período, onde se desloca para a cidade para estudar.

Segundo contou Aداuto, em 2012, Manoel Chorimpa (Marubo) o convidou para participar do movimento indígena e posteriormente trabalhou por um ano na Secretaria Municipal de Educação – SEMED com a função de distribuir material didático e merenda

escolar para a aldeia Pedro Lopes. Em 2013, Aداuto retorna a trabalhar no movimento indígena novamente a convite de Paulo Marubo (atual coordenador da UNIVAJA). No período em que esteve acompanhando o coordenador da UNIVAJA em Atalaia do Norte, Aداuto diz ter compreendido a atuação do movimento indígena.

Esta inserção de Aداuto no movimento indígena regional ocorre em um período em que a própria UNIVAJA estava se reconstruindo após a dissolução do CIVAJA e de um período bastante tenso entre elas não existiam (o movimento indígena, os órgãos estatais e as agências parceiras). É neste contexto, que Aداuto, ao se aproximar do movimento indígena regional, mais aberto agora à participação dos Kulina-Pano, se consolida e se fortalece como uma importante liderança de seu povo.

Em 2016, Aداuto foi contratado pela SESAI como agente indígena de saúde. No mesmo ano, assumiu o cargo de vice-presidente do Conselho Distrital da Saúde Indígena – CONDISE.

Aداuto é uma jovem liderança Kulina e o primeiro de seu povo a participar do movimento indígena e assumir cargo público. Atualmente, tem um papel muito importante para os Kulina-Pano, pois junto com o cacique Artêmio conseguiram organizar a aldeia e os trabalhos coletivos.

Além disso, a presença de Aداuto foi fundamental para mobilizar os Kulina-Pano, além de ser o principal articulador na busca de parcerias com as instituições. Nesse sentido, Aداuto se configura como uma liderança política, já que foi nomeado presidente da Associação Ibá Kulina do Vale do Javari - AIKUVAJA. Luciano Gersem dos Santos (2006:65) ao caracterizar o papel dos dirigentes da organização indígena formal diz que:

São aquelas que recebem tarefas específicas para atuar nas relações com a sociedade não-indígena, geralmente pessoas que não seguiram os processos socioculturais próprios ou tradicionais para chegarem ao posto. São os dirigentes de associações e de comunidades, os dirigentes políticos e os técnicos indígenas.

Enquanto Artêmio, fundador da aldeia Pedro Lopes e atual cacique exerce a função de liderança tradicional articulando os trabalhos coletivos na aldeia, Aداuto por outro lado, busca estabelecer novas alianças com as instituições indigenistas além de ser o principal interlocutor entre a aldeia e a sociedade regional e nacional. Porém, as articulações políticas de Aداuto não sobrepõem a liderança de Artêmio, ambos, coordenam e articulam as ações em conjunto.

A partir da atuação política de Aداuto as ações de trabalhos voltados para os Kulina-Pano vão se materializando. Por exemplo, Aداuto conseguiu reunir um número maior de

participantes Kulina-Pano durante a reunião da CNPI, no total de 6 participantes; Articulou junto com a Coordenação Regional Vale do Javari a realização de filmagens junto com a equipe de Celine Cousteau e garantir também que a comunidade participasse; aproximou um maior diálogo entre os Kulina-Pano e instituições como FUNAI e CTI; demandou a realização do trabalho do CTI na aldeia (formação de jovens e lideranças Kulina no fortalecimento de suas histórias e memórias); fomentou a ideia da criação da associação Kulina-Pano e requereu para a coordenação regional da FUNAI no Vale do Javari expedição na qual alguns membros Kulina participaram para localização e vestígio de índios isolados no território antigo dos Kulina-Pano, inclusive em áreas que há anos os Kulina-Pano não circulavam.

Nesse processo Adaauto também apresentou dois projetos: o primeiro para o Ministério da Cultura, do qual desejava reunir os Kulina-Pano que vivem hoje em aldeias Matses como forma de recuperar suas histórias e o segundo para a Celine Costeau onde solicitava a compra de uma casa para servir de apoio para os Kulina-Pano na cidade de Atalaia do Norte.

3.3. A Associação dos Kulina-Pano

A recente liderança de Adaauto Kulina motivou a articulação de ações com instituições parceiras dentro da aldeia, que desde o contato oficial com a FUNAI nunca haviam ocorrido. Nesse sentido, os Kulina-Pano demandaram o apoio do CTI para a criação de sua associação, que foi discutida e fundada por eles no dia 05 de fevereiro de 2017 e recebeu o nome de Associação Ibá⁴² Kulina do Vale do Javari – AIKUVAJA.

Gersem (2006, p. 68) ao mencionar a atribuição das organizações indígena formal, afirma que este tipo de organização é constituída principalmente para defesa dos direitos indígenas do povo ou comunidade. A inserção dos povos indígenas nesse modelo de organização jurídica demanda ações burocráticas que exige a ata de organização de uma assembleia geral, Estatuto e a escolha dos membros da diretoria da associação e posteriormente os tramites de registro de seu reconhecimento legal – pessoa jurídica.

Nesse sentido, os Kulina-Pano ao mesmo tempo em que tinham o desejo de fundar a associação precisavam de assessoria para realizar todo o processo para o reconhecimento legal, a partir daí, solicitaram apoio do CTI para criar a organização, e no dia 03 de fevereiro de 2017 os Kulina-Pano da aldeia Pedro Lopes se reuniram na escola (improvisada) para discutir a fundação da Associação.

⁴² Ibá significa lua na língua Kulina-Pano, por sua vez é também o nome indígena do cacique da aldeia que foi homenageado pelos seus esforços para a fundação da aldeia e, portanto, o nome dele consta simbolicamente na associação.

Sobre isto Adauto faz a seguinte reflexão:

“Eu tive a ideia de fazer a Associação porque todas as etnias da Terra Indígena têm uma, o que faz com que sejam mais reconhecidas e respeitadas por pessoas e instituições. Desejo conseguir um representante Kulina na SESAI, pois parece que atualmente os Marúbo têm duas vagas, uma que seria destinada, por direito, aos Kulina. A Associação é capaz de fortalecer a nossa luta política, é como ter espingarda com muitos cartuchos, sem ela a espingarda fica sem cartucho”.

A expectativa de Adauto sobre a associação reforça a ideia de uma organização como luta política, porém existe a dificuldade para fundar uma associação além dos tramites burocráticos o qual terão que ter domínio. Os Kulina-Pano tiveram que estabelecer parceria, neste caso com o CTI para fundar a sua associação. Por outro lado, o grupo através de sua organização própria entende que não tinham força política suficiente para este fim, já que o Estado brasileiro não aceita outras formas de organização que não seja jurídica.



Figura 7 - Kulina-Pano reunidos decidindo o funcionamento da associação

O desejo da fundação da associação Kulina-Pano tem como finalidade “fortalecer as reivindicações do povo Kulina do Vale do Javari perante instituições governamentais e não governamentais, de modo a combater a discriminação que este povo sente em relação ao atendimento de seus direitos nas seguintes áreas: saúde, educação, proteção territorial, representação política e cultura.” (Estatuto da AIKUVAJA, 2017).

Os Kulina-Pano viram na associação um espaço de luta pelos seus direitos, ou seja, como uma ferramenta política para fazer parte de um espaço no qual se sentem excluídos. Os Kulina-Pano veem na associação uma solução para minimizar seus problemas e dialogar de forma a serem atendidos nas suas reivindicações pelas instituições.

Para os Kulina-Pano o diálogo entre as suas lideranças indígenas que vivem na aldeia com as instituições, não acontecia e a associação tem o caráter de mediar esse diálogo com as instituições e de luta pelos seus direitos. Para Adauto a associação tem força política e se abre como uma possibilidade de que sejam atendidas suas reivindicações. Adauto Kulina disse:

“A associação é muito importante para nós, porque outros órgãos vão reconhecer os Kulina, tanto como a Prefeitura, FUNAI, SESAI e outros que estão por aí por fora vão reconhecer que existe o povo Kulina, então essa discriminação não vai existir e isso vai ser uma página virada pra gente, por isso eu acho que essa associação é muito importante pra gente” (Adauto Kulina, janeiro de 2017).

Para os Kulina-Pano não ter uma organização fora da aldeia e que seja capaz de dialogar com as instituições é também uma das formas de não reconhecimento do seu povo. Segundo Adauto os “parentes” de outros povos estão muito mais avançados e inseridos nas discussões e reivindicações de políticas públicas, no sentido de que todos os povos do Vale do Javari possuem suas organizações indígenas e estão levando benefícios para suas comunidades. Além disso, os presidentes das associações estão nas cidades se informados e dialogando com as instituições, enquanto que a entrada dos Kulina-Pano nesse movimento se deu muito recentemente.

Importante destacar, que o processo de consolidação de um movimento indígena organizado no Vale do Javari se dá tardiamente em relação às outras partes do Brasil. Movimentos indígenas organizados com o objetivo de representar uma alternativa autônoma ao indigenismo oficial, sobretudo em relação ao reconhecimento ou recuperação de territórios tradicionais e da garantia de direitos se iniciam em meados da década de 1970 (Oliveira, 2006, p. 140), mas no Vale do Javari surgem apenas na década de 1990, em ocasião da demarcação da Terra Indígena. Se para os outros povos do Vale do Javari o processo de

organização política frente aos agentes externos foi tardio, para os Kulina-Pano é algo que apenas se consolida nos últimos anos.

Ao formar uma associação, o objetivo dos Kulina-Pano é também de trazer benefícios para a aldeia, como: a construção de escola e de posto de saúde, aproximar as instituições da aldeia (FUNAI, SESAI, CTI, CIMI), ocupar cargos nos espaços públicos como a contratação de um assessor Kulina-Pano na SESAI. Esses benefícios podem ser compreendidos como implementação das políticas públicas que já estão garantidas, mas até o momento não foram atendidos.

Os povos indígenas do Vale do Javari principalmente Marubo, Matsés, Kanamari e Matis foram os primeiros povos a fundarem suas organizações em que seus representantes estão na cidade e articulam com as instituições apoios para a realização de festas culturais, reuniões, assembleias, representando e tomando decisões de seus respectivos povos em reuniões na cidade.

Os Kulina-Pano estavam de fora desse processo até a atuação de Aauto Kulina, que da pouca experiência obtida no movimento indígena conseguiu articular com a comunidade e instituições para a realização de alguns trabalhos dentro da aldeia e, inclusive, articulou a própria aldeia para outras possibilidades de luta, como por exemplo, a fundação de uma associação.

Portanto a constituição de uma associação indígena, a AIKUVAJA, é um marcador importante não só para o reconhecimento das instituições e movimento indígena deles como um povo indígena autônomo, como também para o auto reconhecimento interno, aglutinando-os identitariamente enquanto ser índio, como uma nova estratégia política nas relações com o mundo exterior.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hoje o povo que conhecemos por Kulina-Pano é a união de dois grupos, os *Mawi* (São Salvador) e *Kapishtana* (Pedro Lopes), que se juntaram após o conflito de captura de mulheres empreendida pelos Matses na década de 1960 e que resultaram em sua dispersão. Os *Mawi* (que viviam no igarapé São Salvador) tiveram uma relação de convivência com o povo que conhecemos hoje como Matis, podendo ser percebida pela proximidade linguística e pelos adornos corporais utilizados por ambos. Além disso, o fato dos Matis afirmar que teriam parentes seus morando no Rio Novo (afluente da margem direita do médio Itui) corrobora com esta afirmação.

Em relação aos *Kapishtana* (que viviam no igarapé Pedro Lopes) é necessário um estudo mais aprofundado para entender as relações entre estes e os índios isolados que ocupam o rio Quixito e Igarapé Sacudido afluente da margem direita do rio Curuçá. Isto responderia a questão se os antepassados dos Kapishtana tiveram convivido ou relação de parentesco com ambos os grupos de “isolados”.

As alianças entre estes dois grupos distintos, das malocas do *Mawi* e *Kapishtana* que eram inimigos, foi fundamental para sua sobrevivência enquanto grupo étnico, pois puderam se unir através de casamentos e formaram o que conhecemos atualmente como Kulina-Pano.

Os Kulina-Pano passaram por três processos históricos, que apresentamos neste trabalho, e que se refletem atualmente na vida desse povo: a perda demográfica de sua população na década 1910, o conflito com os Matses na década de 1960 e consequentemente a dispersão do grupo entre as aldeias Marubo, Matsés, e nas comunidades do entorno da atual T. I Vale do Javari. Entre esses acontecimentos, o conflito com os Matses e sua dispersão foi o mais violento, pois não permitiu a continuidade de alguns elementos importante para a vida social e cultural, como os rituais e a transmissão dos conhecimentos tradicionais, por exemplo.

Atualmente, os Kulina-Pano não possuem mais essas fontes orais, restando apenas fragmentos deles espalhados entre aqueles que vivem nas aldeias Matses ou nas cidades. Isto exige dos Kulina-Pano um esforço coletivo na busca de suas histórias, que consiste em reafirmar a sua identidade étnica, pois apesar de terem vividos entre indígenas e não indígenas optaram por viver como Kulina-Pano.

Os Kulina-Pano no momento tão frágil em que se encontravam não tiveram apoio por parte da FUNAI, a ausência deste órgão ocasionou ainda mais a dispersão dos Kulina-Pano

pelas margens do rio Curuçá e para as cidades, e, sobretudo, fortaleceu as alianças dos Kulina-Pano com os não indígenas regionais e consequentemente uma relação de distanciamento com órgão indigenista.

Enquanto os outros povos, Marubo, Matis e Matses recebiam melhor assistência tanto da FUNAI quanto dos missionários que começaram a atuar na região, os Kulina-Pano só tinham a opção de estabelecer as alianças com os não indígenas - invasores da Terra Indígena, o que os distanciava ainda mais dos marcadores do “ser índio” e por viverem em aliança como os não indígena regionais, foram considerados, tanto pelos órgãos governamentais responsáveis pela execução local da política indigenista como pelos próprios indígenas em uma categoria inferior aos demais povos da TI Vale do Javari.

Os Kulina-Pano poderiam ter desaparecido enquanto grupo autônomo já que estavam inseridos, entre os Marubo e Matses, vivendo entre estes, por meio de casamentos e adoções. Mas optaram, em um processo também apresentado nesta dissertação, em fundar a sua própria aldeia no qual a pessoa de Artêmio Kulina se constituiu como liderança importante para reagrupar e manter a coesão dos atuais Kulina-Pano.

Nesse sentido, a demarcação da Terra Indígena Vale do Javari possibilitou aos Kulina-Pano que eles reocupassem o território dos seus antigos e com ele a possibilidade da retomada pela busca de histórias e memórias, embora o processo de retomar esses elementos importantes só fosse acontecer recentemente, quando da fundação da aldeia Pedro Lopes

É justamente quando Artêmio Kulina passa a valorizar sua origem e compreende que para reivindicar o acesso aos mesmos “benefícios” acessados pelos demais povos indígenas, era necessário reconstruir, ainda que em outras bases, uma autonomia política, *ser índio sendo Kulina*, constituindo uma aldeia e uma organização indígena, AIUKUVAJA, se afastando assim dos antigos aliados *nawa* e ocupando os mesmos espaços que os demais povos da T.I.

O movimento de estabelecer novas parcerias com as instituições que atuam na região, com o objetivo de obter força política e assim usufruir das políticas públicas a eles negada, e que resultou na criação da associação AIKUVAJA, com o objetivo de reconhecimento de sua *indianidade*, a partir das bases do Estado Brasileiro. Este será, sem dúvida, o próximo passo político dos Kulina-Pano da T.I Vale do Javari e a figura de Aauto Kulina é muito importante neste projeto político de mobilização dos Kulina- Pano para uma autonomia e visibilidade.

A AIKUVAJA não foi constituída apenas para fins de parcerias com as instituições e na conquista de direitos dos Kulina-Pano, mas está relacionada também ao movimento de

retomada de suas histórias e memórias, fortalecimento da língua, entre outros elementos que possa os diferenciar dos demais povos do Vale do Javari. Ou seja, o desejo de pesquisar suas histórias, os seus conhecimentos tradicionais, é acima de tudo buscar manter as suas bases identitárias.

Todo esse processo vivenciado por eles os distingue na sua atuação política dos demais povos do Vale do Javari, desde as alianças com os não indígenas regionais, assim como a não participação durante a criação do movimento indígena organizado do Vale do Javari e na luta pela reivindicação da demarcação da T.I na década de 90. Enquanto os povos do Vale do Javari estavam se organizando na luta pela demarcação e, ao mesmo tempo novas lideranças indígenas foram ocupando espaços dentro do movimento indígena e espaços articulação política externas, os Kulina-Pano estavam concentrados em se reorganizar socialmente, manter a coesão do grupo, fundar a própria aldeia e assim recentemente usam a estratégia de buscar as novas parcerias.

Esta dissertação faz parte desta estratégia política, quando o CTI foi procurado pelos Kulina, em 2015, na minha pessoa, para ajudá-los na articulação para a retomada de suas histórias e de sua língua, cientes de que “para a maioria das pessoas saber se um grupo indígena realmente tem direitos à terra e proteção especial implica em verificar se eles *são índios de verdade*, se nele cabem as características de *primitividade* contidas na imagem genérica existente sobre os índios” (Ladeira, 2002, p.4).

Nesse sentido, não é o objetivo dessa pesquisa qualificar ou não se os Kulina-Pano são “índio de verdade”, mas é mostrar que existe descaso e desinteresse para grupos que não mantem uma marca diferenciadora. Em um trabalho sobre os Mura, que pode ser extensivo à situação Kulina, Maria Elisa Ladeira (2008) aponta que:

“os Mura também não tem merecido nenhuma atenção por parte da etnografia brasileira, já que estão entre aqueles povos indígenas que “não tem, não sabem, não fazem”, ou seja, não sabem mais fazer seus rituais tradicionais, não falam mais a língua, (são monolíngües no português), não usam nenhuma marca diferenciadora externa (pinturas ou adornos) etc. e ainda não se diferenciam de um conjunto de outros povos na mesma situação, ou melhor, compartilham o mesmo “cenário social” com muitos povos amazônicos contatados no século XVIII, cujas referências históricas são extensas e precisas em suas diversidades, mas que atualmente estas diferenças estão reduzidas apenas ao pertencimento a uma origem comum, a uma ancestralidade compartilhada. O processo em que eles aprendem a falar, a vestir, a comer, a viver enfim como os regionais/outro, é um fenômeno histórico em curso, e pode ser pensado no contexto da evitação, estratégica para diminuir a possibilidade latente de confronto com os regionais.”

Procurei, nesta dissertação, refletir sobre estes pontos e compreender um pouco da história e dinâmica social dos Kulina Pano: quem eram aqueles, que não eram citados, os quais não havia nenhuma pesquisa ou informação mais consistente, a não ser algumas

informações dispersas nos relatórios da FUNAI. Esta e outras reflexões que me motivaram o meu ingresso no mestrado e espero ter contribuído um pouco para uma maior visibilidade e conhecimento sobre os Kulina Pano.

Referências Bibliográficas

ANGROSINO, M.; FLICK, U. (COORD.). **ETNOGRAFIA E OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE**. PORTO ALEGRE: ARTMED, 2009.

ALMEIDA, MAURO; CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA. **ENCICLOPÉDIA DA FLORESTA**. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS. 2002.

AMORIM, Fabrício. **Povos Indígenas Isolados da Terra Indígena Vale do Javari**. Brasília: FUNAI, Coordenação de Índios Isolados. 2008.

ARISI, Bárbara. **Matis e Korubo - contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia**. Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. 2007.

_____. **A Dádiva, a Sovinice e a Beleza: Economia da cultura Matis, Vale do Javari, Amazônia**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. UFSC. 2011.

AZANHA, Gilberto & RODRIGO OCTAVIO, Conrado. 2010. "Isolados – questões para reflexão". *Latinam-Zine*, Haifa, v. 1, n. 1, mai. 2010, pp. 78-83.

_____. **Sustentabilidade nas sociedades Indígenas Brasileiras**. Tellus, ano 5, n.8/9, p. 11-28. Campo Grande. 2005.

BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNANN, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998 [1969].

BARTOLOMÉ, Miguel. “As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político”. In: MANA 12 (1): 39-68, 2006.

CAMPANHA JAVARI. **Povos indígenas do Vale do Javari**. CIMI-OPAN-Equipes Indigenistas das Prelazias do Alto Solimões e Tefé, Manaus. 1986.

CARDOSO, de Oliveira Roberto. Caminhos da Identidade sobre Etnicidade e Multiculturalismo. São Paulo: Ed. Unesp; Brasília. 2006.

_____. 1964. **O índio e o mundo dos brancos. A situação dos Tukúna do Alto Solimões**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

_____. **O contacto interétnico e o estudo de populações (1971)**. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; FARIA, L. Castro. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

CAVUSCENS, S; NEVES, L. J. **Povos Indígenas do Vale do Javari**. Manaus: Campanha Javari. CIMI, OPAN. 1986.

CESARINO, Pedro. **Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. PPGAS. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ. 2008.

COELHO, Pedro Oliveira. **Relatório de 9 de agosto de 1981**. Manuscrito, FUNAI, Ajudância do Solimões, Posto Indígena de Atração Curuçá. 1981.

COUTINHO, Walter. **Branco e barbudos da Amazônia: os Matses na história**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília. 1993.

_____. **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Vale do Javari**. Brasília: FUNAI. 1998.

CUNHA, M. C. da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

D AVILA, Janekely R & Daschieri Bruno Emilio – **Relatório da viagem para realização da Oficina de Formação de Jovens e Lideranças Kulina e elaboração do Estatuto da Associação Kulina do Vale do Javari**. Centro de Trabalho Indigenista. 2017.

DE LA REZA, Ramiro et. al. O Evento do Curuçá: A queda de bólidos em 13 de agosto de 1930. *História da Astronomia no Brasil - Volume I* | 395. 1998. Disponível em: <http://www.mast.br/pdf.volume1/eventocuruca.pdf>. Data de acesso: 12/04/2013.

ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **El Sello de los Antepassados**. Quito: Abya-Yala, 1999.

FLECK, David. **Did the Kulinas become the Marubos? A Linguistic and Ethno historical Investigation**. Tipiti 5. 2007.

FLECK, David, Ferreira V. Rogério. **Languages in the Mayoruna subgroup of the Panoan family**. Ms. 2005.

_____. FLECK, David. **Panoan Languages and Linguistics**. New York: American Museum of Natural History. 2013.

_____. Narrativas de História Kulina. Disponível em: <https://elar.soas.ac.uk> data de acesso: 23/06/2016.

GALVÃO, E. 1960. **Áreas culturais indígenas do Brasil – 1900 – 1959**. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia 8:1-41.

INGOLD, Tim. **Antropologia não é etnografia**. In: INGOLD, Tim; *Being Alive*. Londres and New York: Routledge. Tradução de Caio Fernando Flores Coelho e Rodrigo Ciconet Dornelles, 2011.

LADEIRA, Maria Elisa. **Algumas considerações sobre política indigenista no Brasil**. Acervo CTI.

_____. **Conceitos da Antropologia que devem fundamentar um Trabalho com Populações Indígenas.** Centro de Trabalho Indigenista, maio de 2002.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1992. “**O governo dos índios sob a gestão do serviço nacional de proteção aos índios**”. In História dos Índios no Brasil, Manuela Carneiro da Cunha (org.).

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade.** Anuário Antropológico/2002-2003 Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 251-290.

GERSEM, José dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. (Coleção Educação para Todos; 12).

MATSES, professores. **História do Povo Matses/Mayoruna** (fase final de elaboração, 2010-2014). CTI. Autoria professores Matsés/Mayoruna. Organização e edição Beatriz Mattos, Circe Bittencourt, Maria Elisa Ladeira, Kelly d’Avila. *No prelo*.

MATOS, Beatriz de Almeida. **Os Matsés: aspectos históricos e contemporâneos.** CTI, 2008. Manuscrito. Disponível em: http://www.trabalhoindigenista.org.br/Docs/MatosBA_Os-Matsésaspectos-historicos-e-contemporaneos.pdf . Acesso Jan 2014.

_____. **Os Matses e os outros: elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari.** Dissertação de mestrado em Antropologia Social Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2009.

_____. **Guerra e Aliança: a política entre os Matses.** Trabalho apresentado na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia. São Paulo. 2012.

_____. **A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira.** Tese de Doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2014.

_____. **Diagnostico Participativo do uso do Território dos rios Coari e Branco pelo povo Matis.** Fundação Nacional do Índio/PNUD. 2015.

_____. **Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental.** Revista de Antropologia da UFSC. 2017.

MELATTI, J. C (org.). 1981-. **Povos indígenas no Brasil, volume 5 Javari,** São Paulo..

NASCIMENTO, Hilton. Madeireiros peruanos detonam o Vale do Javari. In: RICARDO B. RICARDO F., (Eds.) **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005.** São Paulo: Instituto Socioambiental. 2006.

_____. **Terra Indígena Vale do Javari e a fronteira peruana.** Centro de Trabalho Indigenista. 2006.

_____. 24 anos depois o petróleo volta a ameaçar os povos indígenas do Vale do Javari. In: Beto Ricardo e Fany Ricardo (orgs.). **Povos indígenas no Brasil 2006-2010**.

_____. **Os povos Isolados da Terra Indígena Vale do Javari e a epidemia de hepatite B e D e malária**- CTI, 2008.

ORTOLAN, Maria Helena. **Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências Exemplares no Vale do Javari**. Campinas: Março de 2006.

MATSES, professores. **História do Povo Matses/Mayoruna** (fase final de elaboração, 2010-2014). Acervo CTI. Autoria professores Matsés/Mayoruna. Organização e edição Beatriz Mattos, Circe Bittencourt, Maria Elisa Ladeira, JaneKely D'Avila. *No prelo*

OLIVEIRA FILHO, J. P. “Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”. In: MANA 4 (1), p. 47-77. Rio de Janeiro: PPGAS, 1998.

PEREZ, Antonio. “**De la etnoescatología a la etnogénesis: notas sobre las nuevas identidades étnicas**”. Revista de Antropología Experimental, 1. 2001

PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral**. *Projeto História*. São Paulo.

RODRIGO OCTÁVIO, Conrado. **Rios, varadouros e outros caminhos – fronteiras e territorialidades em transformação no vale do Javari**. 2015. 174 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SAHLINS, Marshall. **O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção** (Parte I). *Mana*, vol. 3, nº 1.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 1992. “**O governo dos índios sob a gestão do serviço nacional de proteção aos índios**”. In História dos Índios no Brasil, Manuela Carneiro da Cunha (org.).

VAZ, Antenor. **Isolados no Brasil – Política de Estado: Da tutela para a política de direitos – uma questão resolvida?** Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas & Instituto de Promoção Estudos Sociais. Informe IWGIA 10. Brasília, 2011.

ZARATE, Carlos. **Silvícolas, Siringueros y Agentes Estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932**. Leticia: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Amazónico de Investigaciones, IMANI. 2008.

FUNAI/BSB/1074/80. Relatório de Eleição das Áreas Indígenas do Javari. 1980.