

CEDI - P. I. B.
DATA 11 09, 86
COD KVD 06

OS KULINA DO ALTO PURUS - ACRE
relatório de viagem realizada
em janeiro-fevereiro de 1978

Eduardo B. Viveiros de Castro
Professor-assistente
Museu Nacional

Recebido em 13.03.79
Eduardo Viveiros

INDICE

	página
Introdução	1
Os Kulina: história	7
Os Kulina do Purus: história e etnohistória	13
Os <u>madihá</u> : geografia e história	18
Situação atual dos Kulina: Maronaua e Santo Amaro	24
Censo e composição residencial dos Kulina	30
Elementos da organização social Kulina	63
Elementos da cosmologia Kulina	81
Conclusões: os Kulina no futuro	86
Bibliografia	90

Introdução

O presente relatório traz os resultados de uma viagem de pesquisa às aldeias Kulina de Maronaua e Santo Amaro, no alto rio Purus, município de Manuel Urbano, estado do Acre. Ela se realizou em janeiro-fevereiro de 1978, estando o pesquisador sob contrato com a FUNAI, e seu objetivo último seria o de fornecer subsídios à implantação de um Projeto de Desenvolvimento Comunitário junto à população Kulina. Um levantamento preliminar da situação dos Kulina do Purus brasileiro, visando a delimitação das áreas indígenas, foi efetuado pela FUNAI em 1977 (ver Cruvinel 1977).

Embora o prazo para a execução dos trabalhos fosse de 60 dias a partir de 02/01/78, só pude atingir o primeiro agrupamento Kulina (Maronaua) em 18 de janeiro, devido a atrasos na liberação das verbas para a viagem em Brasília. Deixei a aldeia de Santo Amaro, de volta para Rio Branco, no dia 20 de fevereiro, por estar em condições de saúde que desaconselhavam a planejada permanência por mais uma semana. Àquela data, ademais, os objetivos básicos da pesquisa já tinham sido alcançados.

No dia 14 de janeiro cheguei a Rio Branco, tendo procurado e então chefe da Ajudância da FUNAI no Acre, sr. Antonio Pereira Neto, que me pôs em contato com alguns Kulina que estavam na Casa do Índio para tratamento médico, além de me fornecer informações e orientações de extrema utilidade. Desde logo pude constatar a grande desproporção entre as tarefas que a FUNAI tem a empreender na área da AJACRE e os recursos disponíveis, em termos de verba e pessoal. Acredito ser indispensável, para a implementação efetiva das propostas de assistência aos grupos indígenas da região, o fortalecimento da estrutura da AJACRE, e sua eventual transformação em Delegacia Regional.

Já em Rio Branco, Codó, um índio Kulina de Maronaua, mostrou-se disposto a me acompanhar à área. Decidi então ir primeiro a Maronaua, de avião, usando a pista de seringal Sobral, cerca de meia hora rio abaixo da aldeia. Em seguida, baixaria de barco a motor - pois Maronaua dispõe de um motor de 9 HP da FUNAI - até Santo Amaro, e dali a Manuel Urbano para tomar um avião de volta a Rio Branco. O motor estava em Santa Rosa, na fronteira peruana, aonde fui buscá-lo pouco antes de baixar.

No dia 18 de janeiro parti para Maronaua, levando, além de Codó, quatro Kulina do Envira, que não tinham como retornar às suas casas, pois a AJACRE não tinha verba para fretar avião. Dispus-me então a

ir até a Fazenda Califórnia, no alto Envira, e ao Seringal Califórnia, mais abaixo, deixar estes Kulina, voltando em seguida até o Sobral.

Chegando ao Sobral, encontrei um grupo de Kulina que terminava um dia de trabalho na "brocada" (capina) da pista de pouso, e fui com eles para Maronaua. Logo que desembarquei e coloquei minha bagagem no prédio da Escola (instalada pelo vigário de Sena Madureira, e desativada em 1976, quando a FUNAI, através do ex-chefe da AJACRE, sr. Perfírio F. de Carvalho, retirou os missionários do Purus), fui abordado por um grupo de Kulina que queria saber se, já que eu era "da FUNAI" (como lhes informara Codó), tinha vindo reativar a escola e trazer remédios. Havia forte expectativa de que fosse eu o funcionário (chefe de PI - em janeiro de 1978 havia um PI Alto Purus que não chegara a se instalar, com base em Santo Amaro, por falta de recursos) que viria substituir os missionários na assistência aos Kulina e em sua defesa contra a exploração que sofriam nas mãos dos gerentes do seringal Sobral. Tendo, não sem dificuldade, esclarecido que não era eu o chefe do PI, pude me instalar e começar meu trabalho.

Há que se notar que minha identidade de "homem da FUNAI", assumida algo à minha revelia - através de Codó - foi, dada as intenções de meu trabalho e as necessidades dos Kulina, antes um tropeço que uma ajuda. As visitas que a FUNAI fizera, até então, a Maronaua e a Santo Amaro, a expulsão dos missionários, tudo isso criou uma grande expectativa entre os Kulina, que viam pela primeira vez a incipiente materialização do "Governo" em seu horizonte. A FUNAI era "o Governo", e que vinha finalmente dar conta da miséria dos Kulina, da exploração dos patrões, da falta de remédios e de escola - era um possível novo e poderoso patrão, que forneceria (por aviamento, segundo o modelo clássico do seringal) os bens indispensáveis à reprodução da sociedade Kulina, e um fiscal, que poria cõbre aos abusos dos velhos patrões. Tudo isto, no entanto, não deixava de ter sua ambiguidade: a expulsão dos missionários, sem que estes fossem substituídos por ninguém da FUNAI - e o fato de que tal expulsão provocou alegria entre muitos "marreteiros" (comerciantes embarcados) e donos de seringal -, foi obviamente uma medida que desagradou os Kulina. Corriam também boatos de que a FUNAI iria expulsar os Kulina do Purus, e reunir todos os "caboclos" (índios; Kulina apenas, em certos contextos) no rio Envira. Havia também outro medo: de que a venda de peles (sobretudo de "couros de fantasia": onça, lontra, etc.) aos marreteiros, uma substancial fonte de renda Kulina, bem como a venda de jabotis, fosse proibida, e os índios presos.

Este último temor tem a ver com o fato de que a FUNAI está asso

ciada, na área da AJACRE, à Polícia Federal. No caso específico dos Kulina, tal se dá uma vez que a expulsão dos padres e agentes de pagtoral foi feita através de funcionários da FUNAI acompanhados de elementos da Polícia Federal. De qualquer modo, mesmo os peões, seringueiros, gerentes de seringal, marreteiros e "barranqueiros" (camponeses que vivem em terras de seringais desativados, e que vendem sua produção agrícola aos marreteiros) me identificavam parcialmente com a PF. Como a FUNAI, e mais que ela, a Polícia Federal é "o Governo", enquanto entidade todo-poderosa que paira acima das arbitrariedades da política local e do poder dos patrões. Sua intervenção é temida por todos: índios, peões, marreteiros, e mesmo gerentes de seringal.

A população regional, por sua vez, começa a contrastar a possível atenção e assistência que a FUNAI dará aos "caboclos" com o desamparo em que ela se encontra. Isto poderá vir a ser uma outra fonte de conflito entre índios e regionais, que pude entrever nos seringais do Alto Purus. Quante aos "patrões", aqueles com que tive maior contato (o gerente do Sobral e um marreteiro, sr. Manuel Meirelles, que reside à boca do rio Chandless e de cujas terras se considera herdeiro - ver adiante) mostraram-se cautelosos, quando menos porque certas ações do ex-chefe da AJACRE - Porfírio Carvalho - disseminaram um certo temor à FUNAI entre os patrões. Através de pequenas e sutis tentativas de "suborno", de muita conversa e da apresentação de extratos "enxugados" das contas dos barracões, o gerente do Sobral e o sr. Meirelles procuravam naturalmente mostrar-se como "amigos dos caboclos", cujas queixas atribuíam à "falta de orientação" destes.

Os Kulina, sobre serem um dos grupos indígenas do Acre que maior capacidade de resistência cultural vem apresentando às pressões neobrasileiras - seu "tradicionalismo" já foi sublinhado em algumas ocasiões (Schwade 1976; Aquino 1977) -, são também daqueles que mais re lutam em expor suas crenças e valores ao desprezo e escárnio do homem branco (ver Schultz & Chiara 1955, que já notavam o "fechamento" dos Kulina quante a dar informações sobre "religião"). Eles parecem ter desenvolvido mecanismos de defesa sócio-cultural que garantem sua integridade como etnia, apesar da inserção na economia extrativista e sua submissão político-militar ao regime do seringal.

Ora, este "fechamento" no que diz respeito aos aspectos tradicionais da cultura Kulina, além do fato de que inúmeras questões e preocupações minhas não atendiam ao interesse dos Kulina em minha presença entre eles, ambas estas coisas não tornaram mais fácil minha pesqui

sa. Com toda a razão, os Kulina não viam por que um censo exato, a coleta de terminologias de parentesco, a listagem dos nomes dos madihá (categorias nomeadas, para-totêmicas, de identidade Kulina - ver adi ante), as perguntas sobre pajelança e feitiçaria, iriam ser de qual quer utilidade para eles. Note-se que todos estes dados não podiam ser recolhidos num contexto difuso, de aprendizado da língua e convivência demorada; assim, a focalização eventual sobre eles foi de certo modo considerada impertinente, pelos Kulina. Em certos momentos, é verdade, "esqueciam-se" dos objetivos que tinham atribuído à minha viagem, e falavam de parentes mortos, de mitos, de pagés. Mesmo aí, preferiam fazer a falar - dançar, cantar -; ou falavam em sua língua. O domínio do português pelos Kulina, apesar de razoável, não inclui áreas semânticas nem recursos sintáticos outros que aqueles indispensáveis para sua sobrevivência diante do kariá ("cariú", brasileiro ou não-índio em geral): fundamentalmente um léxico econômico-ecológico, e mesmo assim precário, pois o discurso da quantidade, lugar de sua exploração pelos padrões - horas de trabalho, preço das mercadorias, peso da carne de caça ou da borracha - só penosamente o compreendem.

Assim, o que realmente interessava aos Kulina conversar comigo era o que realmente interessava aos Kulina em sua relação com os kariá, e com "a FUNAI": aprender mais que ensinar; saber do preço das mercadorias em Rio Branco, e no Rio de Janeiro; aprender a ler e a contar; pedir-me que eu refizesse os cálculos de dias-trabalho apresentados pelo seringal (Sobral); saber da possibilidade de a FUNAI abrir uma pista de pouso na aldeia (Maronaua) ou expulsar os "peruanos" das estradas de seringa em território Kulina (Santo Amaro; os "peruanos" são um pequeno grupo de regionais, de origem peruana, que habita a boca do Chandless - ver adiante); ou se a FUNAI compraria caucho e cedro dos Kulina em troca de mercadorias. Por outro lado, aquilo de que necessitavam imediatamente, era óbvio, e já o tinham dito a outros "homens da FUNAI": qual as terras que usavam, as doenças que tinham e os remédios que precisavam, a escola (ver Cruvinel 1977).

Este tipo de demanda quanto aos resultados da pesquisa (e vale notar que minha identidade de "antropólogo do Museu Nacional" era algo que eu carregara para lá) é algo intenso, inquietante, e já foi observado por outros (ver Aquino 1977, p.3). Essa demanda desloca a pesquisa etnográfica de sua postura "usual" (acadêmica e/ou burocrática), do mesmo modo, aliás, com que os grupos indígenas do Acre foram concreta e historicamente deslocados da sua realidade "etnográfica": de índios, passaram a "caboclos", e a linha de corte étnica

traçava-se menos em termos de diferenças culturais que para mascarar uma situação geral de exploração da força de trabalho pela empresa extrativista (Aquino 1977).

Este foi o contexto de minha estadia entre os Kulina. Passei 26 dias baseado em Maronaua, indo frequentemente à sede do seringal Sobral com os Kulina, comprar mercadorias, assistir à venda de caça ao barracão, jogar futebol aos domingos com os trabalhadores. Procurei acompanhar algumas atividades Kulina fora da aldeia - pescarias, caçadas, algum trabalho nas roças -, sem poder fazê-lo com mais congtância, devido ao tempo de campo previsto. Meus mediadores principais para com a comunidade foram, além de Codó, que veio comigo de Rio Branco, foi até Santo Amaro e retornou comigo a Rio Branco pegar a esposa (que estivera em Brasília para tratamento), os dois "tuxauas" de Maronaua, Manduca e Miguel, principais informantes. No dia 13 de fevereiro baixei para Santo Amaro, em dia e meio de viagem, com pernoite no seringal Cruzeiro (parado, envolvido em uma venda à COLOAMA; ver adiante), e passando por Tavaré, localidade Kulina com cerca de 23 habitantes.

Em Santo Amaro passei apenas cinco dias, completando as genealogias já colhidas em Maronaua e tomando ciência da situação das terras Kulina desta aldeia. A brevidade desta estadia, além de minhas condições de saúde, tem outra explicação. Havia certa tensão entre as aldeias de Santo Amaro e Maronaua (isto sem prejuízo de estarem profundamente entrelaçadas as parentelas Kulina das duas aldeias), com acusações genéricas de uma aldeia a outra. Mariano, um dos "tuxauas" de Santo Amaro e o mais velho Kulina do Purus, adoecera em fins de 1977 e viera com filhos e afins para Maronaua. Os Kulina de Maronaua acusavam "o pessoal" de Santo Amaro, veladamente, de feitiçaria no caso, e procuravam reter Mariano junto a si. Por sua vez, a morte de um residente de Maronaua (também em fins de 1977, numa epidemia de coqueluce e tuberculose) com vários irmãos em Santo Amaro estava sendo atribuído aos moradores da primeira. Parecia haver disputa faccional entre Mariano e outros dois "tuxauas" de Santo Amaro, sendo que um deles, Dohô, era frequentemente invectivado nos discursos noturnos de Manduca, tâminedé ("tuxaua", e também patrão) de Maronaua. Em suma, as relações de Manduca com a conjuntura política de Santo Amaro não pareciam boas.

Não obstante (e também só vim a perceber o exposto acima já em Santo Amaro), Manduca se ofereceu - melhor, se impôs - para conduzir

o barco que me levaria a Santo Amaro (barco e motor do "PI Alto Purus", que eu fora buscar em Santa Rosa, aonde estavam sendo usados pelo delegado - ver Pereira Neto 1977). Creio que o determinante em sua decisão foi saber que eu pagaria diárias ao barqueiro (ao preço da região - Cr\$ 60,00); creio também que desejava ir com a família até Manuel Urbano, ponto final da baixada. Para minha surpresa, Manduca hospedou-se em casa de Dohô, durante nossa estadia; pressionava, porém, incessantemente, para que eu abreviasse minha demora em Santo Amaro. A um ponto tal que, já cansado e adoentado, cedi e fomos embora.

Em Santo Amaro minha recepção foi algo mais fria que em Maronaua, e isto apesar de meus acompanhantes terem explicado o que vinha fazer lá. Não abriram a escola da missão para que eu me instalasse, cedendo-me uma pequena casa temporariamente desocupada. A aldeia estava relativamente vazia, com algumas famílias "no centro" (no interior do Chandless), outras em visita a parentes do rio Envira. As informações que colherei em Maronaua, porém, facilitaram enormemente meu trabalho em Santo Amaro. A situação geral de Santo Amaro, porém, não me pareceu boa: havia certo desânimo diante das invasões das terras Kulina pelos "peruanos", muita inquietação com o fechamento da escola e a expulsão dos padres, pouca esperança em alguma ação da FUNAI.

Tão logo cheguei a Rio Branco, redigi uma breve carta-relatório ao chefe da AJACRE, dando conta da situação geral dos Kulina e das medidas mais urgentes. As informações que seguem no presente relatório detalham aspectos da organização social dos Kulina que, tendo em vista a quase absoluta falta de informação etnológica sobre este grupo, valem mesmo em sua imprecisão, fruto do curto período de campo. As necessidades fundamentais dos Kulina do Purus, em termos de uma política de assistência e defesa, já constam de relatório anteriormente apresentado à FUNAI (Cruvinel 1977): elas eram as mesmas que encontrei em janeiro-fevereiro de 1978.

Os Kulina: história

Os Kulina (Culino, Colina, Kurina, etc.), ou madihá, como se autodenominam, são um grupo da família linguística Arauan (tronco Aruaque), que inclui as línguas Arauá, Paumari, Yamamadi (Rivet 1924, Rivet & Tastevin 1938, Noble 1965). Os grupos Arauan ocupavam as bacias dos rios Juruá e Purus, predominando no médio curso da segunda. No alto curso desses rios e de seus afluentes - Gregório, bacia do Tarauacá; Chandless, Iaco, Acre -, misturavam-se a grupos aruaque "pré-andinos" (Apurinã, Kanamari, Maxineri) e a vários grupos de língua Pano e Catuquina. A intensa comunicação entre esses grupos, numa área cortada por numerosas correntes navegáveis, ocasionou uma distribuição linguística algo irregular - embora a maior concentração dos Pano seja a sudoeste da região, e a dos Aruaque a leste e norte -, e fez também com que emergisse um perfil social comum, definindo o que Galvão (1960) chamou de "área cultural Juruá-Purus".

Note-se porém que este autor, e antes dele Métraux (1948, p.658), sublinhava o caráter residual e arbitrário da classificação, fruto da pobreza de fontes históricas que, ademais, datam de uma época em que a organização social indígena já havia sido violentamente atingida pelas frentes de expansão da borracha e do caucho. Na verdade, a classificação "Juruá-Purus" reflete ao mesmo tempo a carência de informações etnográficas e o fato de que todos os grupos da área sofreram de modo simultâneo e homogêneo o contato com a frente extrativista, do terceiro quartel do século XIX em diante. Hoje pelo menos, pode-se dizer que os grupos Pano e Aruaque de Juruá-Purus diferem menos entre si que de seus respectivos "parentes" linguísticos dos vales de Ucayali e Madre de Dios (ver Siskind 1973, p.36), e que se deve não tanto à aculturação intertribal quanto a uma submissão às mesmas condições de existência pós-contato.

A primeira referência segura aos Kulina é de Chandless (1866), que os localiza na margem direita do Juruá (médio curso), no alto Xirúá - um afluente da margem direita do Juruá - e no Tarauacá, afirmando ainda haver Kulina mais a sudoeste (alto Gregório?). Em 1892, Bates fala em Kulina no Xirúá e no Envira (apud Rivet & Tastevin 1938). Na última década do século XIX, os exploradores dos seringais acreanos localizam os Kulina no vale do Tarauacá - margem esquerda do Muru, direita do Tarauacá (Castello Branco 1950, pps. 10, 13). Em 1905, um relatório do prefeito do Alto Juruá, Gregório Taumaturgo de Azevedo, menciona Curinas nos rios Acuraua, Muru, am

bas as margens do alto Envira, e Paraná do Ouro; os Kulina são sempre descritos como a tribo "mais brava" da bacia do Tarauacá (Castello Branco, op.cit.). Em 1911, Máximo Linhares, ajudante do SPI, encontra Kulina no alto Muru e no alto Envira. Rivet e Tastevin (1921) afirmam que os Kulina encontrados entre o Eiru e o Gregório vinham da região entre o Envira e o Tarauacá, mais a leste, fugindo provavelmente de seringueiros. Em 1927, Braulino situava este grupo na foz do Gregório (seringal Ituxi), tendo vindo das cabeceiras desse rio (Braulino 1931); em Oppenheim (1936) dá o mesmo paradeiro dos Kulina, e estima a população em cerca de 3.000 indivíduos. Este autor narra ainda uma guerra movida pelos Kulina, a oeste do Gregório, contra os Parawa e Catuquina.

Um trabalho de Rivet e Tastevin (1938), mais geral, e que serviu de base para o artigo de Métraux no Handbook (1948), decide que haveria dois grupos Kulina distintos, por volta de 1920 (época das observações de Tastevin): os Kulina da margem direita de Juruá, na altura do rio Marary, e que ocupavam também o alto Tapauá (afluente da margem esquerda do Purus); e os Kurina, ou madihá, que se localizavam entre o Eiru e o Gregório, tendo vindo do Envira-Tarauacá, sobretudo do rio Muru. Os autores dão a localização detalhada de diversos "clãs" (madihá; ver adiante) Kulina: os Dzuihí (macaco-prego) na cabeceira do Eiru; os Tsinamá (cotia), Badu (veado), Kamanuí (paca) e outros na bacia desse mesmo rio; os Eté (cachorro) no igarapé Baú, na margem direita do alto Juruá; os Hadu (taboca) no Acurauá; os Hawa (?) no igarapé Coatá, na margem direita do Gregório; e um madihá de nome desconhecido no igarapé Preto, afluente do Acurauá. Indicam ainda, pela primeira vez, madihá Kulina na região do Purus, no rio Santa Rosa, bem como no alto Envira¹. Em publicação de 1939, Lima Figueiredo (apud Castello Branco 1950, p.27-28) repete a menção a "Kurinas e Tukurinas" nas margens do Purus fronteiras ao Santa Rosa. Por fim, o trabalho de Schultz e Chiara (1955) - comentado mais à frente - refere-se em detalhe aos Kulina do Purus, na área que ocupam hoje.

Todas as informações, portanto, situam os Kulina na bacia do Juruá, sobretudo nos rios Envira, Tarauacá, Acurauá, Eiru e Gregório. Esta

(1) Esta enumeração dos madihá Kulina com sua localização é valiosa porque confirma informações atuais dos Kulina, como se verá adiante.

região - o vale do Tarauacá - foi atingida pelos seringueiros nordestinos por volta de 1890 (Tastevin 1925), e era densamente povoada por diversos grupos indígenas além dos Kulina, sobretudo os Kaxinawa e Kanamari; foi a partir desta data que se iniciam as "carrerias" que visavam o extermínio da população indígena do Tarauacá para a liberação dos seringais. Os Kulina do Purus, hoje, confirmam os dados históricos disponíveis, dizendo ser sua tribo originária "de Juruá". A região do Purus e Chandless hoje ocupada pelos Kulina de Maronaua e Santo Amaro era, à época dos primeiros exploradores, território dos Maxineri, Kanamari e Katiana (Labre 1972, Castello Branco 1950).

Toda a dinâmica populacional dos grupos do Juruá-Purus a partir de meados do século passado - a redução demográfica drástica; a grande dispersão das tribos; a notável mobilidade de indivíduos, grupos familiares - foi determinada pela entrada das frentes de expansão brasileira e peruana que, vindas de direções opostas, verdadeiramente cercaram os índios. A história da penetração nas terras do Juruá-Purus pelos caucheiros e seringueiros não pode ser aqui detalhada (ver Cunha 1976, para os ensaios clássicos; Aquino 1977 para um resumo atualizado). A partir de 1850, os coletores isolados das "drogas do sertão" e os viajantes começam a dar lugar a expedições que visavam o assentamento, ou pelo menos exploração mais duradoura dos recursos da região. (Castello Branco 1960), com apoio e patrocínio oficial. De 1870 em diante, inicia-se a penetração dos caucheiros peruanos, numa frente itinerante e de curta duração; e a dos seringueiros nordestinos, frente sedentária e estável. Esta última deslocou grande massa de população, principalmente de 1877-79 a 1920, num fluxo contínuo de mão de obra, que chegou a alcançar, em 1913, a cifra de 40.000 nordestinos na bacia do Juruá e 60.000 na do Purus (cf. Aquino 1977, p.40), o que dá uma boa idéia da violência do contato com os grupos indígenas. Tanto os caucheiros - sobretudo estes (Cunha 1976, p.236) - como os seringueiros moveram perseguição implacável aos índios, organizando as "carrerias" que dizimaram grupos inteiros, liberando os seringais e terras de cacho natives. O objetivo inicial, assim, não era o da incorporação dos índios como mão de obra; a invasão do Tarauacá, Envira e Muru em 1890 dedicou-se à "limpeza" da região. Como refere Castello Branco (1950, p.13):

"Um dos proprietários e desbravadores do vale do Tarauacá, Júlio Pereira La Roque, informa que as principais tribos encontradas foram a dos Cachinauás, Colinos ou Kurinas, a mais brava, Contanauas, Chussinauas e Canamaris, bem numerosas, sendo a primeira a mais importante, não tendo havido aí catequese, tendo sido uma grande parte aniquilada a

bala e a outra escorraçada, que procurou os divisores de água, longe das margens dos rios, ou se refugiou nos ermos das 'montañas' peruanas, aonde se defrontavam com as balas dos caucheiros da república vizinha..."

Esta fuga para regiões que não possuíam grandes seringais, ou para longe dos rios principais, marca a memória Kulina, e suas migrações. A oposição "centro/margem", que reproduz a distinção interna à organização do seringal entre as "colocações" (unidade de produção do seringal) de "centro" e o barracão de seringalista na "margem", é frequentemente acionada pelos Kulina para se referirem à sua submissão. Enquanto eram "caboclos brabos", dizem, fugiam para "o centro"; "amansados", voltavam à "margem", trabalhar para os patrões. A "margem" é o locus da "civilização", para os Kulina.

As "correrias", matanças de índios, caracterizam a primeira fase da frente extrativista. A partir da criação do território do Acre, em 1903, as "Prefeituras" instaladas iniciam esforços para a incorporação da mão de obra indígena aos seringais (Castello Branco 1950, pps. 15 e ss.). É a partir desta época, igualmente, que os seringalistas organizam "correrias" que visam o aproveitamento da mão de obra aprisionada (Aquino 1977, p.44). Com a crise da borracha, que se inicia a partir de 1912, e que provoca o êxodo rural, a mão de obra nativa se faz ainda mais necessária, sobretudo por ser capaz de prover sua auto-subsistência - já que a quebra do sistema de aviamento (Aquino 1977, p.50) obrigou os seringalistas a desenvolver uma agricultura e criação doméstica para abastecer os trabalhadores. Os grupos indígenas engajados na produção da borracha, ao contrário dos seringueiros nordestinos durante a fase áurea dos seringais, nunca deixaram de manter uma agricultura de subsistência. Eles desempenhavam ainda outras atividades ligadas à empresa seringalista e ao regime do barracão/aviamento: caça, peles de animais, madeira.

Apesar da crise, os seringais do Juruá-Purus não deixaram de produzir. Em 1940-1950, a produção de borracha ganha novo ímpeto, com a criação do Banco de Crédito da Amazônia, que financia os produtores e monopoliza a comercialização da borracha. Novas levas de migrantes nordestinos são dirigidas para a região, que intensifica também a exploração da mão de obra indígena. De 1950 em diante, nova decadência da empresa seringalista, que leva ao surgimento de um novo tipo social: o "barranqueiro", pequeno camponês que migra para a periferia das cidades ou permanece nas terras de seringais desativados, e que vende sua produção agrícola para os regatões ou nos mercados urbanos.

No início da década de 1970, uma nova frente de expansão vem atingir os grupos indígenas do Acre, ameaçando-os gravemente, por destruir o equilíbrio na dominação que havia sido atingido no contexto da empresa seringalista tradicional. Trata-se agora da frente agropecuária (ver Aquino 1977, cap.IV), composta de grandes grupos econômicos com sede no sul do país, de especuladores e grileiros de terras, que compra os seringais de proprietários endividados, expulsa os "barranqueiros" e seringueiros, aproveitando-se do baixo preço das terras no Acre no início da década. De 1974 em diante, começa a instalação de grandes projetos agropecuários, que se beneficiam dos vultosos incentivos fiscais concedidos via SUDAM, e que transformam índios, seringueiros e posseiros em peões usados no desmatamento e na instalação de fazendas de gado, através do sistema da "empeleita" (empreitada).

A principal característica da nova frente de expansão - além das radicais transformações ecológicas que produzirá, com efeitos destrutivos para a subsistência indígena - reside numa nova forma de relação com a terra. Na empresa seringalista tradicional, a unidade de medida não é o território mas as "estradas de seringa" - os pontos de distribuição mais concentrada de seringueiras (ver Cunha 1976, p.279). Para a frente agropecuária, a terra passa a mercadoria, passa a ser renda capitalizada, e se define como território contínuo, fechado e homogêneo. A especulação fundiária, que vem caracterizando a ocupação da Amazônia pelos grandes grupos econômicos a partir da década de 1970, é um processo que transforma a terra (mesmo sem que esteja produzindo) em mercadoria; os grandes desmatamentos e serviços de instalação de fazendas implicam, por seu lado, na expulsão de mão de obra ou na transformação de uma parte desta em peões sem nenhuma vinculação com a terra.

Ora, tudo isto, este processo em curso, traz implicações sérias para o futuro das populações indígenas do Acre. O uso da terra pela frente extrativista da borracha, embora tenha desapropriado com violência os grupos indígenas e os engajado compulsoriamente como mão de obra, permitia a estes uma existência liminar, nas fímbrias do sistema (nos intervalos entre as estradas de seringa, dir-se-ia). Se os grupos indígenas não tinham territórios seus, tinham ao menos espaço para se reproduzir, através da caça, da agricultura de subsistência, e das relações com o barracão do seringalista ou com o marreteiro, comprador de madeira, peles e caça. Agora, com a emergência de um conceito de terra como valor, como espaço fechado, contínuo (ver Seeger e Viveiros de Castro 1978, para este problema), as áreas ocupadas pelos

índios mudam de estatuto, e a força de trabalho indígena, como também a neo-brasileira, se articula diferentemente com o capital. Em suma, o risco de expulsão das populações indígenas para a periferia das cidades do Acre aumenta sensivelmente, e a transformação de uma pequena parte em força de trabalho empregada sazonalmente ou tornada móvel passa a ocorrer. Neste contexto, a demarcação das terras indígenas pela FUNAI é, não só indispensável, como determinada pela própria lógica da nova frente de expansão - sob pena de desaparecimento definitivo da população indígena, torna-se inevitável a definição de territórios indígenas pensados nos moldes da nova forma da terra: espaços contínuos, fechados, homogêneos, aonde os grupos possam enfrentar as novas condições de existência que já se instalam no Acre. Retomaremos esta questão ao final do trabalho, quando falarmos da relação dos Kulina com seu território a ser demarcado.

Assim, a história dos Kulina, como a dos demais grupos do Acre, é determinada pela lógica das frentes de expansão. Como se verá a seguir, a história dos Kulina do Purus, e a história que eles contam, segue as mesmas linhas.

Os Kulina do Purus: história e etnohistória

O alto rio Purus, no trecho entre a boca de seu afluente Chandless e a localidade de San Bernardo, já em território peruano, apresenta uma população indígena predominantemente Kulina, cujos grandes núcleos são: Santo Amaro (159 indivíduos em fevereiro de 1978), próximo à boca do Chandless, nas margens do Purus; Tavaré, numa "volta grande" do Purus, entre os igarapés das Moças e Camarão (margem direita), com 23 indivíduos; Maronaua, também na margem direita do Purus, cerca de meia hora rio acima de seringal Sobral, com 178 indivíduos; e San Bernardo, no Peru, com uma população calculada em 250 pessoas em 1976 (Schwade 1976). Mais acima de S. Bernardo, há a aldeia Sapote, com cerca de 60 Kulina (Schwade, op.cit.). As estimativas exatas de população são muito difíceis, dada a grande mobilidade das famílias Kulina, que se deslocam de um núcleo a outro ao longo do Purus, ou mesmo para os sítios Kulina no Envira.

A população indígena encontrada nessa região pelos primeiros exploradores compunha-se de grupos Kanamari e Maxineri, da boca do Iaco até o rio Santa Rosa (Castello Branco 1950, p.9), bem como os Katiana, na boca do Chandless, tendo vindo do alto Iaco (idem, p.12), e que foram dizimados por Leonel Antonio do Sacramento e João Alves Vieira. Em 1913, uma viagem de inspeção do prefeito Samuel Barreira ao Iaco e ao Purus é assim comentada por Castello Branco (op.cit., p.22):

"No tocante às margens do Purus federal, tudo indica que já não havia, por essa época, tabas indígenas. As poucas malocas encontradas pelos seringueiros, foram destroçadas pelos desbravadores da região, principalmente quando se mostravam obstinados, como os valentes Catianas."

Em 1904, Euclides da Cunha observava: "a marcha ascensional do povoamento do Purus está hoje em Sobral" (Cunha 1976, p.263); a duas horas de canoa deste sítio, chegava-se a Muronai (Maronaua), a primeira "barraca peruana do Alto Purus" (op.cit., p.214). Santa Rosa é um caserío peruano. Abaixo do Sobral, os peruanos ocupavam, em terras já brasileiras, Hosanã, Cruzeiro e Oriente, este na foz do Chandless - e provável origem do agrupamento de "peruanos" hoje lá situado. A região entre Sobral e Santa Rosa era o lugar, à época da viagem de Euclides da Cunha, de lutas entre seringueiros brasileiros e caucheiros peruanos; ali se disputava a linha da fronteira. Não se encontram índios nesta área. De Santa Rosa para cima, fala-se em Kampa, Amahuaka, Yaminaua, Conibos (Cunha 1976, p.264); nenhuma menção aos Kulina.

Apenas em 1938 faz-se a primeira menção a Kulina no Purus (Rivet & Tastevin 1938), no rio Santa Rosa. Não fica claro, no entanto, a que data se referem os autores desta indicação. Em 1939, Lima Figueiredo localiza "Curinas e Tucurinas" nas margens do Purus, e Castello Branco (1950, p.28) acrescenta serem eles talvez "os antigo Kulina ou Karunawa do mesmo rio Santa Rosa, que desceram e ficaram nas terras em frente à sua foz". De fato, tudo parece indicar que os Kulina que hoje habitam o Purus, lá chegaram vindos do vale do Tarauacá, através do alto Envira e do alto igarapé Jaminaua, afluente da margem direita do Envira - e onde um mapa feito em 1975 (Aquino 1976) situa agrupamentos Kulina, não visitados. A passagem do Jaminaua para as terras do Purus é fácil na época da seca, pelos "varadouros".

Em 1951, Harald Schultz e Wilma Chiara percorrem o alto Purus, e fornecem as primeiras informações etnográficas mais confiáveis - e mesmo assim muito precárias - sobre os Kulina (pois os trabalhos de Rivet e Tastevin confinam-se aos aspectos linguísticos). Schultz e Chiara (1955) encontram um grupo que denominam "Kulina" algo disperso pelas ^{cercanias} ~~cerneiras~~ de Chandless. Nos seringais Terra Alta e Fronteira do Cassianã (atual sítio de índios Kaxinawa - cf. Cruvinel 1977), nas margens do Purus próximas à boca do Chandless, havia cerca de 20 pessoas, que acabavam de sofrer uma severa epidemia de sarampo. No seringal Tabajara (rio Chandless), 40 Kulina trabalhavam no corte da seringa e na lavoura. Os autores afirmam ainda haver mais dois pequenos grupos Kulina em Santa Rosa e Catay (Puerto Catay, no Purus peruano). Na margem direita do igarapé Cochichá (afluente esquerdo do Chandless, limite meridional da reserva de Maronaua proposta por Cruvinel 1977), estaria o "grupo mais numeroso do alto Purus", no dizer de Schultz e Chiara. Não é fornecida, porém, nenhuma cifra de população. Esse grupo é chamado de "Tukurina", e teria vindo do seringal Carolina para este "centro", por morte do antigo patrão do seringal; eram sobretudo caucheiros, e trabalhavam sob o regime de "empeleita" para um patrão local - sistema que não compreendiam, diz Schultz.

Quanto a informações de outra ordem, os autores limitam-se a descrever as diferentes composições dos grupos domésticos, bastante variadas; a listar os aspectos da cultura material Kulina que haviam sido abandonados; falam brevemente da noção de tukurimé, espírito recebido pelos xamãs em sessões curativas; e de derí, o feitiço. Falam de uma flagelação ritual com chicotes de couro de peixe-boi,

em extinção; sublinham, sobretudo, o fechamento dos Kulina no dar informações sobre suas crenças religiosas. Por fim, apontam a elevada mobilidade Kulina entre o Purus, o Envira e o Tarauacá.

A localização dos Kulina e "Tukurina" por Schultz corresponde precisamente às informações dadas pelos Kulina em 1978. A distinção Kulina/Tukurina, porém, é problemática. "Tukurina" (como Kulina) não é uma autodenominação; os Kulina de hoje identificaram-me os "Tukurina" como sendo um dos madihá Kulina - os dzutumí madihá, "nação dos quatis" -, com muito poucos representantes nas aldeias de Maronaua e Santo Amaro; predominariam no Sapote (Peru). Os indivíduos que habitavam o Cochichá em 1951 não se identificam a este madihá.

Os Kulina são unânimes em afirmar que, em tempos antigos, vieram do Juruá, subindo os afluentes do alto Juruá. Que buscavam o alto curso dos rios, e que entram no Peru, fugindo dos seringueiros, em fins do século passado. Os grupos do Purus brasileiro (Maronaua e Santo Amaro) consideram-se de origem comum, e sua história começa por volta de 1905/1910 - idade dos informantes mais velhos - nos seringais Carolina e Sobral. A maior parte deste Kulina mais velhos nasceu nos "centros" do Carolina e Sobral. Com a morte do patrão, e abandono do seringal Carolina, os Kulina demandaram o igarapé Cochichá, varando o interflúvio Purus/Chandless. Isto se deu por volta de 1930. Ali no Cochichá, se dedicaram à caça, ao caucho e às peles, trabalhando para o finado Chagas Sabino (pai de Manuel Sabino, hoje empregado do seringal Sobral, como subgerente), que parece ter sido um "marreteiro" que lhes aviava as mercadorias e instrumentos de trabalho. Do Cochichá, o grupo foi pouco a pouco (assim, os Kulina do Cochichá e os da boca do Chandless, que Schultz distingue, teriam vindo do mesmo lugar) descendo o Chandless, se espalhando por seringais do Purus: Fronteira, Terra Alta, Santa Cruz. Nesta época, os Kulina estavam dispersos em pequenos grupos, em colocações. Foi apenas em 1973 que o Pe. Paulino, vigário de Sena Madureira, reuniu os Kulina nos dois grandes aldeamentos principais, Santo Amaro e Maronaua, sendo que este último começou há cerca de 15 anos, com três ou quatro grupos domésticos que subiram novamente o Purus, e que se juntaram com Kulina vindos de San Bernardo.

A história desses movimentos Kulina parece coincidir com os ciclos de apogeu e decadência da empresa seringalista. A saída do Carolina, por volta de 1920-30 deveu-se ao abandono do seringal, que fez

com que os Kulina se dedicassem a atividades "marginais" dentro do sistema: caça, caucho, peles. A "baixada" de Chandless e dispersão pelos seringais do Purus nas cercanias da boca do Chandless dá-se entre 1940-1950. Desta data em diante, os Kulina não se referem a vinculações estáveis com nenhum grande patrão, nem com o corte da seringa.

Por sua vez, nos últimos dez anos a população Kulina do Purus brasileiro vem sendo engrossada por ex-habitantes de San Bernardo, no Peru. As motivações dadas para isto são que lá "no Peru não há serviço" - pouco caucho resta, o comércio de peles é rigorosamente proibido, e o cedro e mogno começam a escassear. Pe. Paulino - que encontrei em viagem de desobriga pelo Purus - afirma que muitos Kulina brasileiros foram para o Peru atraídos pelas missionárias do Summer Institute of Linguistics, que lá atuam há vinte e cinco anos. A escola da missão/SIL, instalada em San Bernardo, parecia ser a motivação principal. Igualmente, os aldeamentos criados com o apoio de Pe. Paulino, e as escolas erguidas, começaram a atrair os Kulina do Peru mais recentemente - até a desativação das escolas, em 1976.

São relativamente poucos os Kulina do Purus que traçam sua história recente em conexão com os grupos do Envira. Não obstante, aqueles indivíduos que dizem vir do Envira, ou do Tarauacá (Acurauá, e outros rios), dão como razão de seus movimentos a dinâmica da patronagem: o alto preço das mercadorias no alto curso dos rios do vale do Tarauacá, os patrões "piores" daquela região.

Assim, dois movimentos - duas lógicas - parecem se suceder no tempo, desde os primeiros contatos Kulina com as frentes de expansão. Num primeiro momento, tem-se a fuga para as cabeceiras dos rios, a entrada para os "centros", e para áreas onde não havia seringueiras - trata-se aqui de escapar às "correrias" do final do século passado. Em seguida, a lógica que preside os deslocamentos é a do engajamento na empresa seringalista - vai-se para onde "há serviço", aonde os preços das mercadorias são menores e os patrões "melhores".

Não obstante, os Kulina do Purus jamais se identificam como seringueiros tão amplamente como os Kaxinawa, por exemplo (Aquino 1977). A área que consideram realmente como "sua", em termos de ocupação neste século, tem seu centro em Marenaua, espalhando-se para o médio Chandless e para o Purus entre Santa Rosa e a boca do Chandless. A região dos seringais abaixo da boca do Chandless é tida como "terra de cariú" (brasileiros). Ora, o trecho ^{Kulina} do Purus, sobretudo em sua parte mais a montante, não é dos mais abundantes em seringa,

estando, no tempo da viagem de Euclides da Cunha (1904, apogeu da empresa seringalista) relativamente desabitado. Ali predominava o caucho. Minha impressão geral é que os Kulina, embora dominem as técnicas de produção da borracha, tendo trabalhado na seringa em algumas fases de sua vida, foram sobretudo caucheiros, caçadores e buscaram peles e madeira para os patrões - seringalistas ou marreteiros. O próprio fato de que hoje, dos grupos acreanos, sejam os Kulina os que maior integridade cultural apresentam, parece indicar uma inserção mais marginal na empresa seringalista. Por outro lado, assim como os Kaxinawa (cf. Aquino 1977, cap.III), jamais deixaram de praticar uma agricultura de subsistência que, se não responde pela lógica dos deslocamentos populacionais Kulina, era e é a atividade econômica dominante. Vale lembrar que estas considerações são importantes para quaisquer projetos de Desenvolvimento Comunitário que venham a ser implantados entre os Kulina.

Os Kulina de Purus possuem uma memória histórica mais rica do que as fontes etnográficas fazem prever. As menções a "Kulina no Juruá" são muito precisas, indicando a necessidade de maiores pesquisas na região do médio Juruá (entre Cruzeiro do Sul e Carauaris) para verificar a atualidade das informações, que colocam certos problemas. Para que se possam avaliá-las, é necessário aqui uma menção mais detalhada aos madihá.

Os madihá: geografia e história

Há informações precisas sobre os grupos Kulina do Purus (Cruvinel 1977), do Envira - fazenda Califórnia e seringal Califórnia (ver Aquino 1976; Cruvinel et al. 1977; CIMI 1976) -, e algumas informações sobre Kulina no alto igarapé Jaminaua (Aquino 1976; teriam-se deslocado para o Envira, como sugere Cruvinel et al. 1977, p.27). Por fim, em 1969 (Lima 1969) um relatório da FUNAI menciona 74 Kulina no município de Carauaris (Amazonas), em um lugar chamado Cubío, entre Carauaris e Eirunepé, no rio Juruá. Esta é, de meu conhecimento, a única referência recente a Kulina no Juruá. Lembremo-nos que Rivet e Tastevin (1938) indicavam, nesta área, os "Kolina", e os distinguiam dos Kulina, ou madihá, da bacia do Tarauacá. Para os Kulina do Purus, porém, esta distinção não faz sentido; e a referência a grupos no Juruá é frequente.

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

"Nação" é a palavra portuguesa que os Kulina usam para traduzir madihá enquanto subcategoria de identidade Kulina, nomeada a partir de um animal ou planta, e tendencialmente associada a um local geográfico. Rivet & Tastevin (1938) traduzem-na por "clã"; Townsend & Adams (1973) por "deme" (cf. Murdock 1965, p.63: grupo de parentesco bilateral, localizado, endógamo), e sustentam serem os madihá transmitidos por descendência paralela, afirmação desmentida pela maioria dos Kulina do Purus.

Os Kulina comparam as "nações" de sua tribo às identidades regionais dos cariús; dizem: "vocês não têm acreano, cearense, paulista? É igual nosso madihá." Esta comparação sublinha a natureza local, geográfica, dos madihá. Por outro lado, os Kulina alfabetizados assinam, após seu prenome brasileiro, o nome do madihá, acrescido do sufixo -deni, um coletivizador; por exemplo: "Agnelo Dzumahideni", "Agnelo da nação da onça". Este outro uso do nome do madihá sublinha, por analogia com os sobrenomes brasileiros, a pertinência do indivíduo a um grupo de parentes, a uma parentela. As pessoas de mesmo madihá são

wemekuté, "irmãos" ou "parentes". Afirmam ainda os Kulina que os madihá, hoje "misturados", seriam antigamente endógamos; seriam também mais nitidamente circunscritos a locais específicos. Por outro lado, enfatizam sempre que Santo Amaro e Maronaua "é pure Kurubu madihá", isto é, são "todos" da nação do jeiju - na verdade, parece que esta afirmativa, não comprovada pelo censo, se refere ao fato de que os indivíduos nucleares da parentela Kulina do Purus (San Bernardo excluído) são Kurubu. Duas outras observações Kulina merecem destaque: os Yamamadi e os Kanamari (suponho que os Kanamari de língua aruaque, não os Catuquina) também se dividem em madihá; os madihá Kulina falam dialetos ligeiramente diferentes. Por fim, os nomes de certos madihá exprimiriam certos atributos dos indivíduos a eles identificados; por exemplo, os Maká madihá, nação da cobra, são "caboclos valente e matador".

Não sei até que ponto estas informações referem um estado de coisas atual, e real, ou exprimem uma norma ideológica e/ou uma situação desaparecida. E isto vale também para a enumeração dos madihá, com sua "localização" geográfica, que me foi fornecida por dois informantes diferentes, um de Maronaua, outro de Santo Amaro; ambos, vale notar, vindos de San Bernardo, e antes "do Tarauacá". Transcrevo a enumeração para que se possa compará-la com os dados de Rivet e Tastevin (ver acima, p.8), e outros.

<u>Nome do madihá</u>	<u>localização</u>
<u>Badu</u> (veado)	S. Bernardo; Envira; Maronaua
<u>Tsaku</u> (traíra)	S. Bernardo
<u>Kurubu</u> (jeiju)	Maronaua, Santo Amaro
<u>Tsinamá</u> (cotia)	S. Bernardo

Obs: Rivet & Tastevin 1938 localizam os Badu e Tsinamá na bacia do Eiru.

<u>Hadu</u> (taboca)	Tarauacá (rio)
<u>Mutsu</u> (tamboatá)	Ig. Baú (Juruá)
<u>Dzuihi</u> (macaco prego)	Juruá; alto Tarauacá
<u>Hawa</u> (patauá)	Rio Gregório

Obs: R & T localizam os Hadu no Acurauá; os Hawa no igarapé Coatá (margem direita do Gregório); os Dzuihi nas cabeceiras do Eiru. No ig. Baú situam os Eté.

Eté (cachorro; "bastardos")

Nará (jaci)

Dziki (jarina)

Bitsasá ("cocão")

Hunuku (uma espécie de vespa)

Puruku (porco doméstico)

Pitsi (macaco-suí)

Abá ("peixe"; surubim)

Anuná (abelha)

Dzaná (muru-muru)

Tsirirí (tucum)

Dzadzio (macaco capelão)

Anupi (garça)

Kahawirí (uma espécie de gato)

Akumi (piranha)

Wahá (arara)

Mamoré (matrinxã)

Poe (macaxeira)

Meí (espécie de formiga)

Dzumuí (piauí)

Iramá (cará)

Tsitsipí (piun)

Wahará (carapanã)

Kaikai (espécie de periquito)

Tukuzu (variedade de jacaré)

Abúru (papagaio)

Tanu (japu)

Envira (Seringal Califórnia);
na boca do ig. Jurupari (mar-
gem direita do baixo Envira)

Envira (Fazenda Califórnia)

idem

idem

Ig. Preto do rio Envira
(não localizado)

Pacatuba, na boca do Envira

Santo Amaro; Envira

Envira; S. Bernardo; Juruá

um igarapé do Tarauacá

perto da boca do Tarauacá

idem

Tarauacá, boca; Juruá

idem; idem

rio Gregório

idem

idem

idem; no Juruá, abaixo da
boca do Gregório

alto Muru

rio Eiru

idem

idem

rio Juruá, abaixo de Cruzeiro
do Sul

Eirunepé

igarapé nas cercanias de Eirunepé

Igarapé Preto, m.direita do

Juruá, acima de Eirunepé

"Cubío" (cf. Lima 1969), no Juruá

Igarapé Matrinxã, Juruá (há

dois com esse nome no Juruá;

um na m.esquerda, pouco abaixo

da boca do Gregório; outro na

m. direita, bem abaixo de Eirunepé)

<u>Katsirú</u> (japinim)	idem
<u>Dzaru</u> (mamão bravo)	Igarapé Preto (Juruá)
<u>Idiko</u> (mutum)	idem
<u>Dzurí</u> (um peixe)	Ig. Piranha (Juruá) - não localizado
<u>Datsitsí</u> (vespa)	rio Juruá, acima da boca do Envira
<u>Wekedzu</u> (cutiara)	"no Juruá"
<u>Piriri</u> (espécie de pássaro)	idem
<u>Abaridzá</u> (urubu)	idem (baixo Juruá)
<u>Homu</u> (macaco preto)	idem, e no Sapote
<u>Tsabirá</u> (lontra)	idem
<u>Maru</u> (buriti)	idem
<u>Manu</u> (cairara)	idem
<u>Tsiburé</u> (tracajá)	idem
<u>Kurutsuá</u> (inhabuzinho)	idem
<u>Ridzamá</u> (queixada)	idem
<u>Tusiku</u> (ariranha)	idem
<u>Kwará</u> (espécie de formiga)	idem
<u>Hatsiká</u> (boto)	idem
<u>Dzanikwá</u> (jaboti)	idem
<u>Karairí</u> (mandi)	idem
<u>Weé</u> (espécie de peixe)	idem
<u>Butani</u> (arraia)	idem
<u>Hiwí</u> (sorva)	idem
<u>Tapá</u> (?)	"do outro lado (m.esquerda) do Juruá"
<u>Amu</u> (caranguejo)	San Bernardo, Purus
<u>Kukuru</u> (espécie de mosquito)	idem; Santo Amaro
<u>Dzumahi</u> (onça)	Tavaré, San Bernardo
<u>Takará</u> (galinha)	S. Bernardo: "já acabou"
<u>Dzutumi</u> (quati)	Sapote
<u>Maká</u> (cobra)	S. Bernardo
<u>Haná</u> (cigarra)	idem

Além desses 66 (!) nomes de madihá, obtive cerca de mais uns dez, de localização desconhecida. Alguns foram ainda situados no rio Solimões - e, face a meu espanto natural, os informantes reiteravam a afirmativa, acrescentando que os Kulina vieram do Solimões, e que há ainda alguns por lá. Como se vê, tanto o elevado número de "nações", quanto essa última informação, fazem desconfiar que não estamos aqui diante de informações atuais. Em certos momentos, parecia-me também que haveria tantos madihá quantos fossem os objetos do universe Kulina - isto é, que eu estava sendo mistificado. Objetivamente, ^{alguns} ~~dos~~ desses madihá eram encontrados entre a população de Santo Amaro e Maronaua, em proporções variáveis - predominavam os Kurubu, Dzumahi, Pitsi, Badu; haviam Maká, Tsinamá, Tsaku, Hadu, Dzutumi, Kukuru, Amainá, Aburu, Haná.

Por outro lado, a coincidência entre o que diziam os informantes e certos dados histórico-etnográficos, como os de Rivet e Tastevin, e até mesmo o relatório sobre os Kulina em Cubío (Lima 1969), permitem supor que haja ainda pelo menos pequenos grupos Kulina na região do Juruá abaixo de Cruzeiro do Sul. Os Kulina de Rivet e Tastevin, localizados no alto Xiruá, possivelmente estão incluídos nesta extensa lista de madihá que transcrevi. Por fim, a tradição Kulina é unânime quanto à procedência do grupo da bacia do Juruá, e muitos falavam em uma origem ao norte - embora a versão sobre o Solimões (alguns mencionaram o rio Negro) ~~seja~~ seja problemática. No entanto, como muito pouco se sabe sobre as populações desta área, nada é impossível.

O funcionamento concreto destas categorias de identidade Kulina - os madihá - é algo que não pude apreender com clareza. Há sempre a possibilidade de ser uma instituição em decadência, pela depopulação e inserção na empresa seringalista. Retomaremos adiante a questão dos madihá, no que concerne a estrutura de parentesco Kulina. Por aqui, basta lançarmos a única hipótese que nos parece dar conta dos dados que obtive: os madihá designariam parentelas localizadas, e, ao cabo de certo tempo, seriam tantos quantos fossem os grupos locais Kulina. Dada a elevada dispersão da população, este número se multiplica rapidamente. Há uma certa semelhança entre esta proliferação de madihá entre os Kulina (e possivelmente entre outros grupos Aruaque da região) e os vários grupos Pano, divididos também em grupos com nomes de animais, plantas ou atributos grupais, com a terminação -nawa (nahua): Kaxinawa, Sharanahua, Yaminawa, Mastanawa, etc. Não obstante, os Kulina parecem pensar sua unidade como grupo de modo mais forte que os vários "-nawa" Pano. O paralelo, entretanto, resta por ser desenvolvido. Dos Kulina pelo menos, não se pode dizer hoje que

os madihá sejam as "unidades políticas" da tribo (Métraux 1948,p. 661). Talvez o fossem, se a cada grupo local correspondesse um madihá - o que não é o caso agora. Mesmo a predominância de Kurubu em Maronaua e Santo Amaro não permite que se diga que este é o madihá "dominante" no Purus brasileiro, nem que os líderes venham necessariamente a pertencer a esta "nação". Uma outra observação que pode ser feita, é que a concentração de Kulina em aldeamentos maiores que no passado, que se observa agora, e que provavelmente prosseguirá, com a demarcação de reservas, tenderá a diminuir o número de madihá - se efetivamente estes forem função da localidade.

De fato - e retomarei isto, com mais dados, adiante - não sei qual o papel desta instituição na sociedade Kulina: os madihá não são grupos corporados, não controlam direta ou mecanicamente o acesso a recursos econômicos ou cerimoniais; não definem fronteiras e linhas de casamento. Não tenho dados que me permitam dizer que definem grupos políticos ou faccionais. Parecem definir uma vaga identidade local e um horizonte difuso de parentesco. Assim, vejamos mais em detalhe a organização social e composição dos Kulina de Maronaua e Santo Amaro.

Situação atual dos Kulina: Maronaua e Santo Amaro

Os Kulina do Purus brasileiro estão concentrados em dois grandes (para os padrões locais) aldeamentos, ambos à margem direita do Purus, Maronaua e Santo Amaro. Os dois sítios são de ocupação Kulina há mais de cinquenta anos, sobretudo a área de Maronaua. Há ainda um grupo de 23 pessoas no Tavaré, localidade que é considerada parte de Maronaua, ainda que seu território esteja fora dos limites das reservas delimitadas pela FUNAI (Cruvinel 1977). Pouco abaixo de Maronaua, há outro pequeno grupo de Kulina, também na margem direita do Purus - o pessoal de Chico Capitão -, mas suas relações com Maronaua são poucas e tensas. Não são considerados parentes, e diz-se que procedem de Sapote, no Peru.

A população de Maronaua, em crescimento devido à chegada de moradores de San Bernardo, foi ali reunida pela ação de Pe. Paulino, vigário de Sena Madureira, que também ergueu uma escola, forneceu um forno para torrefação de farinha, e assistiu os Kulina em sua relação com os padrões regionais. A criação da aldeia data de 1973. Antes, ali já habitavam algumas famílias (as de M78, M98, M123 -cf. censo). Em 1976, como já referi, a escola foi desativada por decisão da AJACRE, e os voluntários da OPAN que davam aula foram expulsos.

A ação da prelazia Acre-Purus na área não se restringe aos índios; ela vêm assistindo os regionais, seringueiros e sobretudo "barranqueiros", que agora proliferam, uma vez que a maioria dos seringais, de Santa Rosa até bem abaixo da boca do Chandless, foi comprado pela COLOAMA de forma legalmente duvidosa e se encontram parados: Refúgio, Ypiranga, Cruzeiro, Terra Alta, Aracaju. O seringal Terra Alta, bem como o Tabajara, se acham dentro da área de Santo Amaro.

A expulsão da Igreja das aldeias Kulina foi uma decisão inoportuna, é inegável. Uma vez que ela continua agindo junto aos regionais, tende a surgir uma oposição entre a FUNAI (que assistiria os "caboclos") e a Igreja (que atenderia os regionais). Nestes termos, e nas condições atuais, a vantagem está com a Igreja; e o perigo é que os regionais passem a antagonizar a FUNAI, retomando com vigor os estereótipos sobre os índios, agora mais "protegidos" (em tese) que eles.

Outra agência que atua, embora indiretamente, na área Kulina brasileira é o Summer Institute of Linguistics. O SIL tem uma base em San Bernardo, aldeamento de certa forma criado por ele, e ali atua há vinte e cinco anos. De seu centro em Pucallpa, no Peru, saem uma quantidade de impressos religiosos, escritos em Kulina, e que podem

ser lidos por alguns Kulina, alfabetizados pelo SIL no Peru. Alguns Kulina brasileiros chegaram a ir para San Bernardo, na década passada, para entregar os filhos à escola do SIL. Esta organização tem, no Peru, uma atuação marcadamente proselitista, e pelo que pode perceber há forte antagonismo entre o SIL peruano e a Igreja católica brasileira do Purus. Em fevereiro de 1978, havia em Maronaua um Kuli na recém-chegado de San Bernardo, Barrozo Ferreira (M166), que se definia como "creyente" e "pastor". Trazia consigo evangelhos, catecismos e cartilhas em Kulina, e estava iniciando a catequese em Maronaua, com planos de estendê-la a Santo Amaro. Duas vezes por semana, à tardinha, punham-se os bancos da escola no terreiro, a mesa, e o pastor e seus ajudantes - também Kulina recém-vindos do Peru (M26, M133) - batiam com força numa velha pá, chamando os moradores para o culto. As sessões eram razoavelmente concorridas: o pastor fazia uma pregação, narrava passagens da Bíblia, e se entoavam hinos protestantes, com letra em Kulina. Davam-se também aulas de catecismo, e exibiam-se cromos com cenas da História Sagrada.

Os líderes de Maronaua, Manduca (M47) e Miguel (M78), em geral não participavam do culto, mas nada objetavam a ele. A iniciativa e boa parte da assistência era o pessoal chegado de San Bernardo. Manduca, porém, costumava aproveitar a reunião para, no fim, fazer os tradicionais discursos do chefe, sobre assuntos políticos e de administração da aldeia: feitiçaria, relações extra-conjugais, trabalho nas roças, relação com o seringal Sobral, etc.

Não obstante, os protestantes Kulina parecem constituir uma força política nova em Maronaua, e apresentam certas características dignas de nota. O pastor e seus ajudantes fazem parte de uma vasta parentela (ver genealogia de San Bernardo, p. 76); são mais ricos que a maioria de Maronaua - um deles tem mesmo um motor de 9 HP comprado em San Bernardo -, e manipulam vários símbolos de prestígio: óculos, relógios, canetas, livros. Andam sempre mais bem vestidos, e manifestam uma ideologia marcadamente aquisitiva e "capitalista". Barrozo Ferreira, o pastor, por exemplo, referia frequentemente suas cabeças de gado em San Bernardo. Eles sabem ler em Kulina, sabem ler alguma coisa de espanhol/português, e começam a ter voz nas decisões em Maronaua. Desaprovam ostensivamente o uso do ramí (ayahuasca), embora alguns deles tenham participado de uma sessão coletiva.

A missão católica, por sua vez, parece ter marcado menos os habitantes de Maronaua. Todos, porém, se dizem católicos, falam que Pe.

Paulino os batizou, e os ensinou alguns hinos religiosos. A escola da missão não chegou a alfabetizar nenhum. Pe. Paulino, que parece ter sido elemento decisivo na atribuição da chefia de Maronaua a Manduca, e de Santo Amaro a Mariano e Dohô, tem sido também um defensor da gente de Maronaua diante do seringal Sobral, lutando contra a exploração da força de trabalho Kulina (ver Schwade 1976). Em geral, na extensão do Purus que percorri, os índios e os "barranqueiros" apóiam a ação do Pe. Paulino; os patrões, os marreteiros e o delegado de Santa Rosa desaprovam-na violentamente.

Pude conversar com Pe. Paulino quando este parou brevemente em Maronaua durante uma viagem de desobriga. Falou-me de seus planos - interrompidos pela FUNAI - para os Kulina; tinha idéias de estimular o plantio de café; de instalar uma pequena serraria para o corte de cedro, abundante em Maronaua e Santo Amaro; de iniciar uma produção de açúcar em pequena escala, visto que a cana dá muito bem. Percebeu também - e este é um ponto crucial, diante da demarcação das terras Kulina, para a implantação de um PDC - que sua iniciativa de juntar os Kulina em duas grandes aldeias (Maronaua tinha 28 habitantes em 1973, Santo Amaro 32) fatalmente levará ao esgotamento da caça na área; pensava então em estimular a criação de algum gado - considerava que a criação de porcos não estava dando certo.

Estas então são duas grandes agências de contato dos Kulina com a sociedade nacional: o SIL e a Igreja católica. Esta última contribuiu para uma elevação da consciência étnica dos Kulina, que passaram a perceber e manifestar mais claramente a situação de espoliação a que estão submetidos pelos patrões regionais. A entrada da FUNAI na área se dará nestas condições, e as demandas que lhes serão dirigidas pelos Kulina estarão condicionadas à atuação prévia da Igreja entre eles. Isto inclui não só a defesa dos Kulina contra a exploração de sua força de trabalho e a invasão de suas terras, como uma negociação dos projetos acalentados pelo grupo quanto a seu futuro (ver o final deste trabalho).

Falemos agora da relação dos Kulina com os regionais e com a empresa seringalista. As terras de Maronaua eram, em parte, do antigo seringal Carolina, abandonado - os Kulina dizem que o dono é um brasileiro que mora em Esperanza, no Peru. Na sua atual área mora uma família semi-Kulina, de Leôncio, que vive da caça e da roça, pagando alguma borracha a um marreteiro de Santa Rosa que lhes avia as mercadorias e utensílios.

Os Kulina de Maronaua, em começos de 1978, estavam trabalhando no seringal Sobral, cujas terras confinam com as suas (ver mapa em Cruvinel 1977, em anexo). O Sobral foi comprado por um "paulista", Benedito Tavares, à COLOAMA, e que conseguiu crédito junto ao BASA para o replantio de seringueiras e criação de gado. Na época de minha viagem, preparava-se este replantio; as colocações no "centro" não estavam ocupadas. A mão de obra - diaristas (peões), moradores e Kulina estava ocupada no desmatamento e no cuidado das mudas de seringa. Os Kulina eram frequentemente requisitados para serviços menores, como brocar a pista de pouso, cortar paxiúba para o soalho das casas, cortar palha, etc. Procuravam eles o seringal para vender uma parte do que caçavam - a Cr\$6,00 o quilo de carne, e a Cr\$20,00 e Cr\$40,00 os jabotis (pequenos e grandes) -, ou eram procurados pelo gerente para que caçassem.

Os serviços dos Kulina estavam sendo feito pelo sistema da "em peleita" (empreitada). O gerente do seringal, ou um dos empreiteiros de uma turma de peões encarregado de alguma tarefa específica, contratavam com um Kulina - em geral Manduca ou Miguel, os "tuxauas" - o serviço, e este se encarregava de reunir os homens em Maronaua (o pessoal do Tavaré também trabalhava no Sobral). Aviava-se ao empreiteiro Kulina certa quantidade de mercadorias - sal, roupas, fumo, botas de borracha - e de instrumentos de trabalho - terçados, munição, peixeiros -, e a este caberia distribuir o recebido. Sucede que o sistema não andava bem: os patrões reclamavam que o empreiteiro Kulina sacava para si todo o aviamento, e que depois seus homens vinham reclamar o pagamento como se fossem contratados diretamente pelo seringal - à razão de Cr\$50,00 por dia com o "boião" (refeição), e Cr\$60,00 sem ele. E de fato, os Kulina calculavam seu serviço nestas bases, mesmo quando o regime era de empeleita. Por outro lado, muitas vezes um Kulina ia ao seringal e alugava seu trabalho em bases individuais - o que fazia quando escasseava algum gênero de que carecia. O dinheiro não circulava no barracão; o preço do dia de trabalho era pago em mercadorias. E era aí que o barracão roubava: assisti inúmeras vezes os Kulina recebendo objetos de valor irrisório por seu dia de trabalho. A dificuldade em manejar os números e as contas tornavam os Kulina presa fácil para o barracão. De outras vezes, um Kulina ia ao barracão e retirava alguma mercadoria, comprometendo-se então a pagar posteriormente em carne de caça.

O barracão do Sobral era a principal fonte de mercadorias para

os Kulina, que consomem basicamente os mesmos artigos que os regionais (ver Aquino 1977, pps.98-99 para uma lista daquilo que os Kaxinawa compram no barracão). Só não dependem do barracão para a alimentação vegetal; a munição para a caça, porém, vem dali, como o sal, algum açúcar, a roupa, os remédios, o terçado e a peixeira. Não tenho dados que me permitam avaliar corretamente o volume e natureza das transações entre o Sobral e os Kulina, sobretudo porque minha identidade de "homem da FUNAI" amedrontou o gerente e os trabalhadores, que sonegavam ou deturpavam dados que os próprios Kulina não podiam fornecer com segurança. Além disso, o estilo das relações Sobral-Kulina foi determinado pela minha presença (ver, porém, Schwade 1976 para uma descrição destas relações em 1976, marcadas pela violência).

A outra fonte de mercadorias são os marreteiros, comerciantes embarcados que ora compram (também sem circulação monetária) dos Kulina couros de animais, peles, alguma galinha ou porco, ora aviam mercadorias contratando os Kulina para que forneçam cacho ou madeira. Alguns destes marreteiros funcionam sobretudo como madeireiros. Não assisti à venda de madeira ou cacho. As peles são compradas com cautela, pois os "couros de fantasia" (peles finas) são de comércio proibido - o que faz com que os marreteiros as comprem a preços irrisórios, alegando os perigos da revenda.

As terras ocupadas pelos habitantes de Maronaua não estão invadidas, e são consideradas, pelos regionais, como sendo "dos Kulina". Apenas um lago, na margem esquerda do Purus, é eventualmente usado pelos moradores do Sobral para pescar - em geral pedem autorização aos Kulina para tal. Estes, em janeiro de 1978, decidiram não mais permitir que se pescasse no lago, afixando um cartaz que declara que, quem quiser comer peixe daquele lago, venha comprá-lo dos Kulina.

Tudo isto faz com que o controle do Sobral sobre os Kulina de Maronaua seja relativamente pequeno. Embora a dependência do barracão seja elevada, os Kulina vendem o que querem para os marreteiros, e controlam o uso de suas terras. Concentrados numa só aldeia, em vez de dispersos em colocações dos seringais como anteriormente, os Kulina vêem aumentadas suas possibilidades de organização e sobrevivência. Não estão inseridos na economia regional como seringueiros. Na verdade, sua situação parece oscilar entre a do "barranqueiro" - camponês que ocupa terras de seringais desativados, e vende sua produção livremente - e a do peão, dada a forma com que se ligam ao Sobral. Não obstante, dificilmente poder-se-ia caracterizar os Kulina de Maronaua de peões, uma vez que "botam roça" e dela vivem essencialmente.

A situação de Santo Amaro é algo diversa. Também "criada" por Pe. Paulino em 1973 - antes havia ali 32 pessoas, e um outro pequeno núcleo mais abaixo no Purus -, a aldeia de Santo Amaro está numa área mais povoada, e suas terras estão invadidas. Há vários seringais em sua proximidade, e alguns (Terra Alta, Tabajara) em terras Kulina, em parte. As terras do rio Chandless, de ambas as margens, estão sendo disputadas pelo sr. Nelson Taveira e o sr. Leônidas Meirelles e herdeiros. O filho deste último, Manuel Meirelles, reside à boca do Chandless, e é marreteiro, e considera-se "amigo" dos Kulina, para quem avia mercadorias em troca de seringa e caucho. O barracão do seringal Ypiranga também é usado pelos Kulina. (Ver Schwade 1976).

Exatamente na boca do Chandless (margem direita), há uma comunidade de "peruanos" (provavelmente são remanescentes do sítio Oriente, citado por Euclides da Cunha em 1905) em território Kulina. Suas relações com os Kulina são tensas; as roças dos peruanos confinam praticamente com o extremo sul da aldeia (ver mapa à p. 49), e eles invadiram o centro da reserva, pois cortam seringa no Igarapé Açu, vendendo-a aos regatões. As terras de Santo Amaro são ricas em seringa e caucho, mas a caça já escasseia. A definição de um "território" Kulina, por sua vez, seja através do trabalho realizado pelo Pe. Paulino, seja em virtude das pesquisas da FUNAI visando a delimitação da área de Santo Amaro (Cruvinel 1977), criou entre os Kulina desta aldeia uma crescente consciência das invasões e uma grande insatisfação. Já se falava em expulsar os peruanos e em tomar as estradas de seringa do Terra Alta em território Kulina.

Uma descrição mais detalhada dos recursos econômicos das áreas Kulina, bem como dos produtos que cultivam, dos animais que caçam, dos instrumentos que utilizam, já foi feita por Cruvinel em 1977. Assim sendo, este relatório só fará menção a estes aspectos quando tratar das possibilidades de implantação de um PDC na região. A organização social dos Kulina, no entanto, carece de um tratamento mais minucioso, e a ela passamos agora.

Censo e composição residencial dos Kulina

Nas páginas a seguir, são apresentados os mapas esquemáticos dos aldeamentos Kulina, o censo por residência e a composição genealógica de cada grupo doméstico. Como se verá, alguns arranjos são transitórios; famílias mudaram de casa, ou de aldeia, por vários motivos; há visitantes de outras áreas; há recém-chegados de S. Bernardo (em Maronaua) que projetam construir suas próprias casas; há pessoas que estavam fora. Neste último caso, obviamente, mas também em outros, as estimativas de idade são muito aproximadas.

Os dados são assim ordenados:

- (1) Número da casa, segundo os mapas a seguir, de cada agrupamento.
- (2) Número de ordem do indivíduo, por agrupamento. Nas análises da estrutura residencial Kulina, estes números vêm precedidos de uma letra correspondente ao agrupamento: M para Maronaua, S para Santo Amaro, T para o Tavaré, C para o pequeno núcleo de Chico Capitão, entre Maronaua e o Sobral. Assim por exemplo, M20 é Santo, o nº 20 de Maronaua.
- (3) Nomes brasileiro e Kulina do indivíduo, quando ambos puderam ser obtidos.
- (4) Idade aproximada.
- (5) Madihá a que se identifica. Este dado foi tomado apenas para os mais velhos de cada casa, visto que os Kulina afirmavam que os filhos herdavam ambos os madihá dos pais. Mas há dados discrepantes, que serão comentados mais abaixo. Há casos em que esta informação não pôde ser obtida, por desconhecimento dos informantes.
- (6) Procedência indicada, no caso de Maronaua, cujos dados são mais completos. Esta "procedência" refere-se a indivíduos que chegaram mais ou menos há pouco tempo (?) em Maronaua, para casar ou morar junto aos parentes. Aqueles "de Maronaua mesmo" são os que em 1973 foram reunidos pelo Pe. Paulino no lugar, então habitado por uns poucos.

Nas genealogias, intercaladas com o censo, adota-se a convenção:

△ - homem ; ○ - mulher ; △○ - casamento ; △△ - filiação;
 △○ - fraternidade. Os sinais de casamento, filiação, fraternidade, quando tracejados, indicam: divórcio; adoção; fraternidade classificatória. Os símbolos entre parênteses referem-se a pessoas que, embora não residentes na casa, ajudam a compreender a formação do grupo ali residente; ou então, são consideradas "parte" daquele grupo. O "líder" ou "dono" da cada casa é destacado por um círculo em torno de seu nº de ordem.

MARONAUÁ

CASA I

1. Manduca / Dzikia'	- 40 -	Pitsi'	
2. Maria / Roha'	- 36 -	Aburu	
3. Diva / Waidu	- 17 -		
4. Frazão / Keri	- 15 -		
5. Alzira / Kawake'	- 12 -		
6. Jenida / Mairahê	- 10 -		
7. Nena / Numiha'	- 8 -		
8. Manuel / Kadzua'	- 6 -		
9. Manduca / Rimaná	- 4 -		
10. Joaquim / Kairara	- 19 -		Santo Amaro (p/ casar)

CASA II

11. Edmundo / Dzaburá	- 45 -	Amainá	Envira (Seringal Califórnia)
12. Adelina / Mawá'	- 40 -	Aburu	
13. José / Huré	- 18 -		
14. Cecília / Dukuré	- 6 -		

CASA III

15. Frazão / Tsami'	- 30 -	Tsinamá	
16. Suzana / Hukuni	- 28 -		
17. Doca / Iriki	- 12 -		
18. Simão	- 10 -		
19. Chica / Hanihá	- 6 -		

CASA IV

20. Santo / Maná	- 60 -	Haná	S. Bernardo
21. Rosa / Rudzá	- 50 -		idem
22. Ramon / Kupi	- 25 -		
23. Rehé (?) / Lewé	- 22 -	Eté	Envira
24. Antônio	- 23 -		(estava fora, trabalhando p/ patrão)

(prosegue folha seguinte)

25. Paula Velha	70 -		
26. Domingos / Kamaradá	- 29 -	Kurubu, Maká	S. Bernardo
27. Alda / Mitu	- 25 -		Envira (depois S.B.)
28. Binu	- 10 -		
29. Isaiás	- 8 -		
30. Mateus	- 6 -		
31. Malaquias	- 3 -		

(obs: a família 26-31 pretende deslocar-se para a casa "a" - ver mapa -, isto é, M26 vai morar com o sogro)

CASA V

32. Cassiano Velho / Kupi	- 70 -	Tsaku
33. Nazaré / Nadu	- 27 -	
34. Atenção / Dzumu	- 5 -	
35. Chico Penha / Codó	- 10 -	
36. Tónico / Uratsu	- 5 -	

CASA VI

37. Ambrosinho / Dzuhumá	- 35 -	Tsaku
38. Luzia / Katsai	- 30 -	Pitsí
39. João / Natiku	- 10 -	

CASA VII

40. Alvranda (?) / Tsamí	- 40 -	Pitsí, Manu
41. Néri / Kanu	- 35 -	
42. Francisca / Tseké	- 8 -	
43. Natiku	- 19 -	
44. Dilma / Mitu	- 17 -	
45. Zemildo / Erihó	- 6 meses -	
46. Mapi	- 55 -	
(46a). Paitsá	-(30)-	(está no Envira)

(Obs: a família 43-45 está de mudança para a casa "b", em construção - ver o mapa -, isto é, junto à casa do pai de M43. Na casa VII, estavam ainda de passagem, vindos de San Bernardo, a família: (a) Kumarini -22- Eté ; (b) Nuku -18- Eté ; (c) Idirai -6 meses-).

CASA VIII

47. Manduca / Rimaná	- 40 -	Tsaku	
48. Jupira / Tsidí	- 40 -	Tsabirá	
49. Francisca / Tsikenô	- 11 -		
50. Sebastiana / Mitu	- 7 -		
51. Marilza / Nehé	- 3 -		
52. Awanare / Nubá	- 65 -	Aburu, Haná	S. Bernardo
53. Mariquinha/Umaidahá	- 40 -	Eté	Envira (depois S.B.)
54. Elias Pereira	- 12 -		
55. Roque / Aki	- 6 -		
56. Lázaro / Amamá	- 4 -		
57. Nuhí	- 22 -	Tsabirá	Envira (S. Califórnia)
58. Kainá / Wihó	- 20 -	Homu	Santo Amaro
59. "medzé" (adotivo)	- 6 meses -		
60. João / Kakudá	- 24 -	Kurubu	Envira (depois S.B.)
61. Irene	- 22 -	Dzumahi	S. Bernardo
62. Débora	- 2 -		
63. Akará	- 6 meses -		

(obs: as famílias 52-56 e 60-63 projetam mudar-se para a área "c" - ver mapa -; a família 57-59 veio recentemente de Santo Amaro, e sua permanência definitiva em Maronaua é duvidosa).

CASA IX

64. Mariano / Dzamairé	- 80 -	Badu, Kurubu	Santo Amaro
65. Wanehé	- 60 -		
66. Luiz / Wainô	- 28 -		
67. Kabá	- 26 -		
68. Armando / Dzumari	- 6 -		
69. Antonia / Wetsé	- 8 -		
70. Manuel / Píwí	- 30 -	Badu	
71. Tsitó	- 25 -		
72. Dzerá	- 8 -		("criação" de 70; filha de S45)
73. Zezinho / Wiré	- 1 -		("criação" de 70)
74. Kurika	- 23 -		
75. Luzia	- 2 -		
76. Waitsabá	- 17 -		
77. Dzumari	- 19 -		Envira

(obs: este grupo residencial é proveniente de Santo Amaro, de onde

veio em novembro de 1977, por doença - e provável conflito faccional; ocupam uma casa que "pertence" (era habitada por) a Tonico/Waki, M161, atualmente na Casa XIX. Sua permanência em Maronaua é incerta.)

CASA X

78. Migual / Maí	- 48 -	Kurubu, Maru
79. Joana	- 55 -	Tsinamá, Haná
80. Didi / Numihá	- 25 -	
81. Bodó / Wiré	- 26 -	
82. Lico / Maduká	- 3 -	
83. Auro / Hohetá	- 1 -	
84. Delzira / Kukará	- 2 -	
85. Chiquito /Tsikimá	- 8 -	

(obs: Madziá, S40, passava uma temporada nesta casa - ela é neta de M79 - cf. censo de Santo Amaro).

CASA XI

86. Humá	- 45 -	Kurubu	Santo Amaro
87. Nazaré / Mahawá	- 20 -	Dzutumi	
88. Valdemar	- 12 -	"	
89. Margarida/Kurimá	- 9 -		
90. Manduca/Tsakainunu	- 23 -	Kurubu	
91. Fema (?) / Mowé	- 3 -		
92. Bibiu / Kabê	- 1 -		

(obs: Kubiu, marido de 86, faleceu em fins do ano passado - todo este grupo provém de Santo Amaro, desde data incerta).

CASA XII

93. Néri / Heri	- 55 -		Santo Amaro (antes S.B.)
94. Zé Bedi/ Hudzino	- 30 -	Haná	
95. Rosa / Waidu	- 25 -	Homu, Dzutumi	Sapote
96. Raimundo / Hodô	- 4 -		
97. Kabá	- 2 -		
98. Codó	- 50 -	Kurubu	
(99). Joana	-(45)-	(em Brasília)	
(100). Dida	- (5) -	(em Brasília, para tratamento médico)	

(obs: o grupo 93-97 é proveniente de Santo Amaro; sua permanência

em Maronaua é temporária. O dono da casa é 98; alguns de seus filhos estão em Santo Amaro - ver S143 e S144 - é possível que retornem a Maronaua).

CASA XIII

101. Luorival / Wariná	- 40 -	Kurubu
102. Raimunda / Numihá	- 40 -	Kurubu
103. Malaquias / Minaá	- 16 -	
104. Bastiana / Nimã	- 15 -	
105. Valdemir / Rimaná	- 8 -	
106. Jesus / Ikobô	- 5 -	
107. Getúlio / Awanu	- 4 -	
108. Rosa	- 4 meses -	

(obs: estavam aqui, de visita, três rapazes, de cerca de 17 anos, vindos da Fazenda Califórnia, no Envira: (a) Kamaidzu; (b) Sowê; (c) Imá. Não me foi possível descobrir que relação têm com os moradores. Vieram claramente em busca de esposas.)

CASA XIV

109. Luizinho / Biaré	- 38 -	Nará
110. Alzira / Mitu	- 35 -	Kurubu
111. Domi / Pahahá	- 15 -	
112. Léia / Wawitá	- 13 -	
113. Zequinha / Nohô	- 9 -	

CASA XV

114. João / Kerí	- 40 -	Kurubu
115. Francisca / Bobô	- 35 -	Pitsí
116. Macaúba / Tsikimá	- 11 -	
117. Raimundinha / Wemô	- 7 -	
118. Joaquim	- 33 -	Santo Amaro
119. Haminá	- 25 -	
120. Dida / Wetsé	- 3 -	
121. Nena / Otsô	- 1 -	
122. Dario / Wiré	- 13 -	

(obs: o grupo 118-122 veio recentemente de Santo Amaro, por motivos que desconheço. Não sei se sua permanência em Maronaua é definitiva).

CASA XVI

123. Renato / Hohetá	- 42 -	Badu
124. Rosa / Rudzá	- 34 -	Kurubu
125. Antonio / Mahudé	- 20 -	
126. Rosa	- 18 -	
127. Simão	- 13 -	
128. João / Hamá	- 9 -	
129. Chico Capitão	- 8 -	
130. Benone / Biaré	- 6 -	
131. Dulcinéia / Mitu	- 3 -	
132. Valmir	- 9 meses -	

CASA XVII

133. Agnelo / Aki	- 34 -	Dzumahi	Marenaua (antes, S.B.)
134. Delícia / Mawá	- 38 -		
135. Maria / Waitsá	- 20 -		
136. Uneku	- 12 -		
137. Alfredo / Budiapé	- 8 -		
138. Lucília / Tsidí	- 7 -		
139. Elzira / Numihá	- 1 -		
140. Bedi / Lihô	- 2 -		
141. Francisca / Mairahê	- 22 -		
(142). Dohô	- (25)-	(No Envira, em visita)	
143. Rosa / Numihá	- 3 -		
144. Deca	- 6 meses -		

CASA XVIII

145. Alfredo / Erihumá	- 56 -	Maká, Kurubu	San Bernardo
146. Lucinda / Mairahê	- 45 -	Aburu, Kurubu	
147. Manuel / ...	- 19 -		
148. Adélia / Kapái	- 18 -		
149. Alfonso / Amuri	- 8 -		
150. Jaiminho / Akimá	- 6 -		
151. Jango / Kanimá	- 5 -		
152. Luizão / Kukará	- 3 -		
153. José / Binu	- 40 -		
154. Marina	- 36 -		
155. Gracila / Dzamawá	- 17 -		
156. Carlos	- 13 -		

(prosegue folha seguinte)

157. Emídio / Rimaná	- 11 -
158. Zeca / Bidá	- 9 -
159. Dohô	- 5 -
160. Netano / Apadzihu	- 2 -

CASA XIX

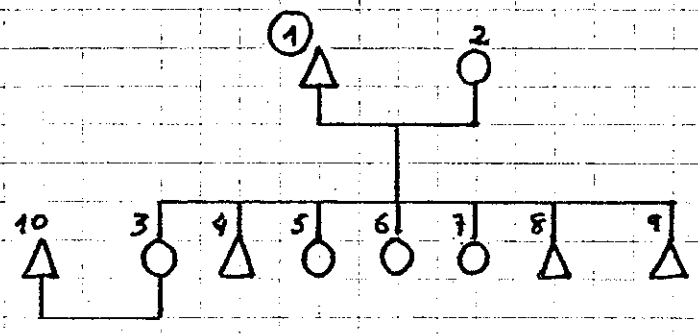
161. Tonico / Waki	- 30 -		
162. Antonia / Amó	- 26 -		
163. Zita / Iriki	- 12 -		
164. Salomão / Mapá	- 11 -	("criação" de 161)	
165. Bikaira	- 55 -		San Bernardo
166. Barrozo Ferreira	- 32 -	Eté, Kurubu	Envira (depois S.B.)
167. Gracila / Waidu	- 30 -		
168. Makarú	- 8 -		
169. Alda / Hadá	- 6 -		
170. Lídia / Paitá	- 4 -		
171. Eliseu	- 3 -		
172. José Ferreira	- 60 -	Dzumahi	Envira (depois S.B.)
173. Nazaré / Nadu	- 55 -		San Bernardo
174. Chico / Tsikô	- 17 -		

(obs: o grupo 165-171 projeta construir casa na área "c" - ver mapa. O casal 172-173 irá morar na casa "a", junto com M26, i.e. formando uma família extensa uxorilocal).

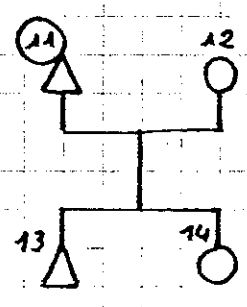
CASA XX (do outro lado do Purus; cf. mapa)

175. Samuel / Itsô	- 55 -	Kurubu
176. Maria / Madziá	- 50 -	Badu
177. Odorico / Dzuhumá	- 7 -	(reside às vezes na casa XII, do irmão de 175).
178. Roseta / Wawitá	- 5 -	

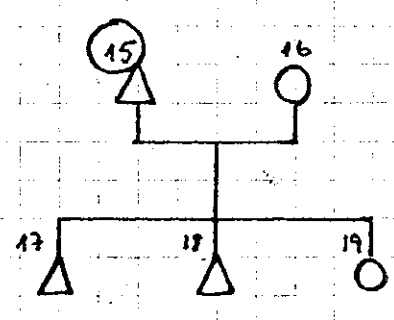
CASA I:



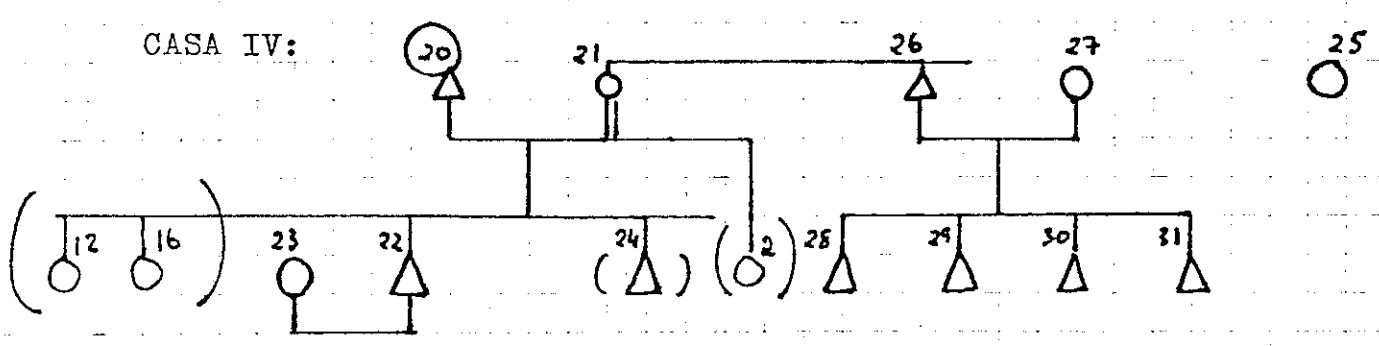
CASA II:



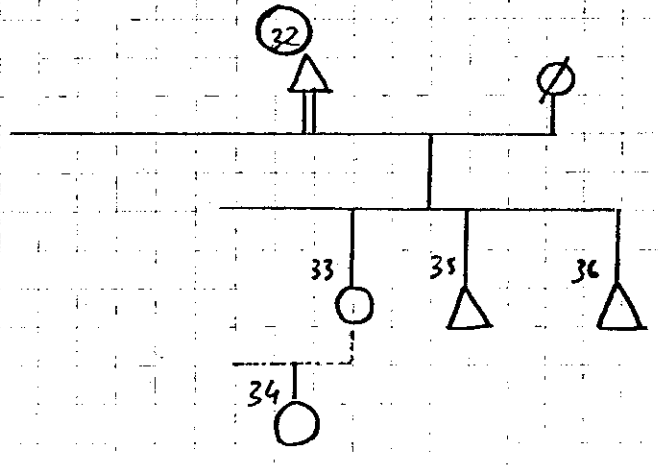
CASA III:



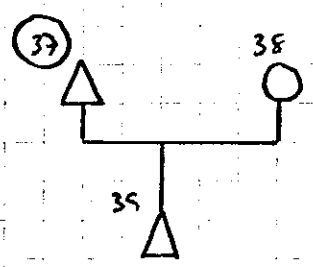
CASA IV:



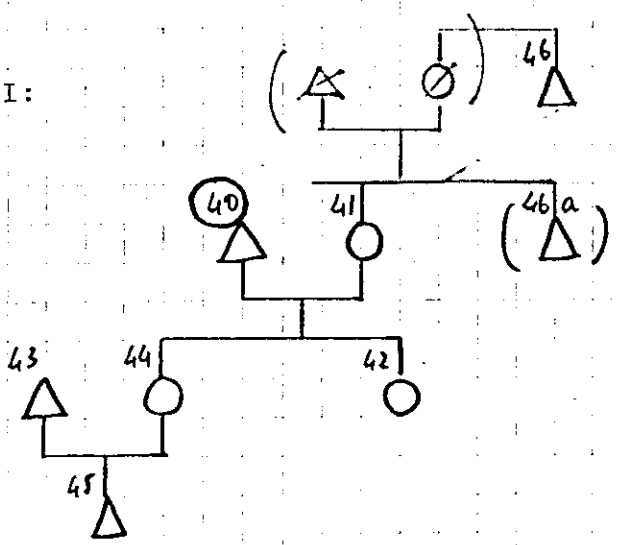
CASA V:



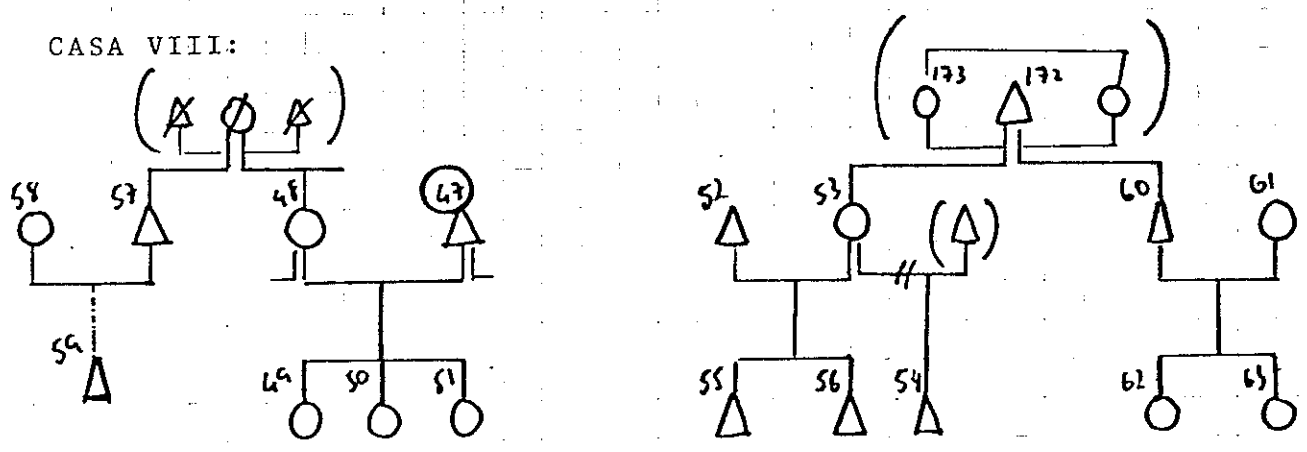
CASA VI:



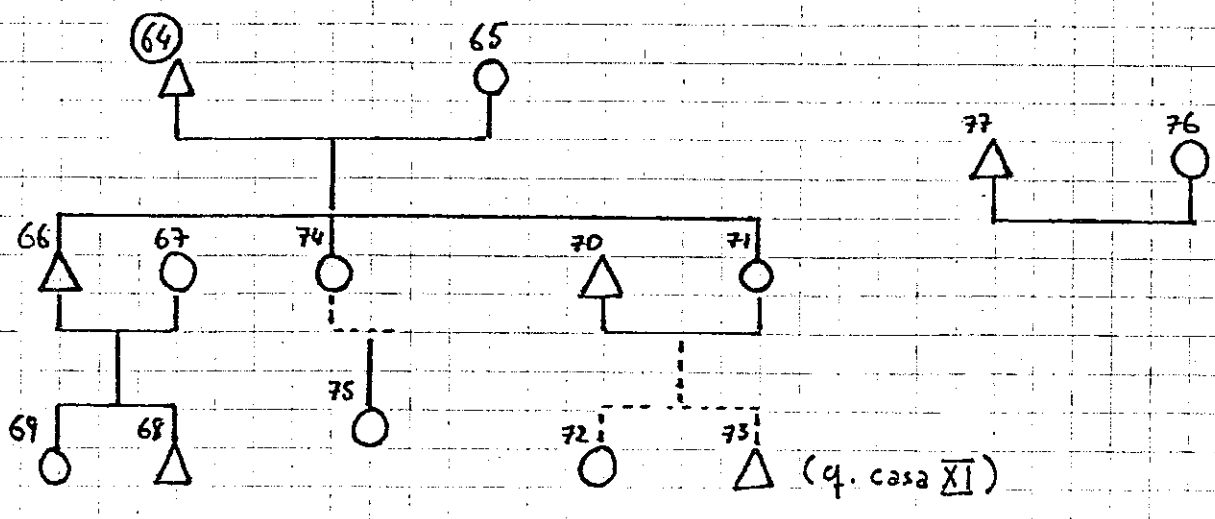
CASA VII:



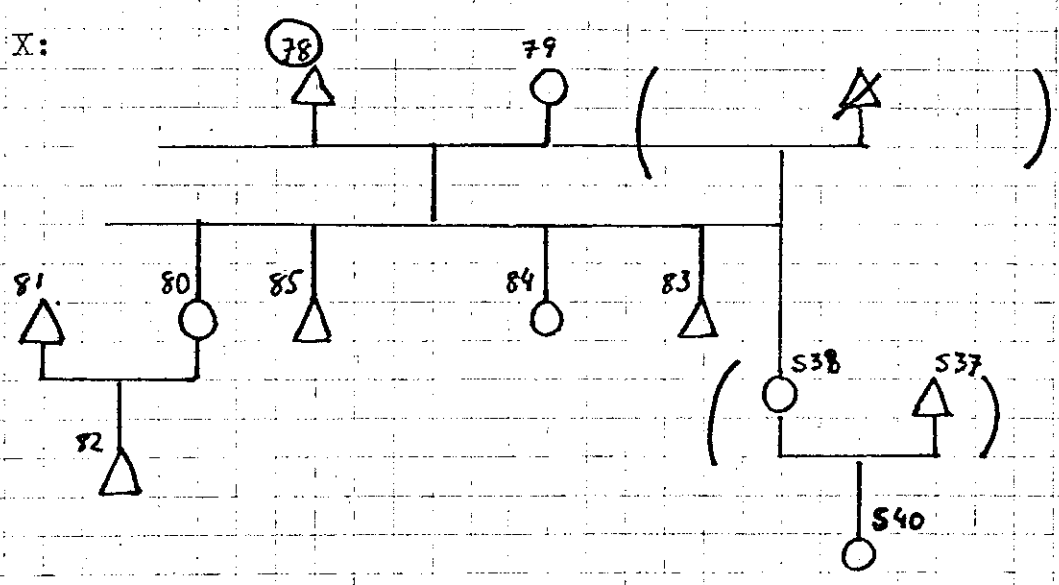
CASA VIII:



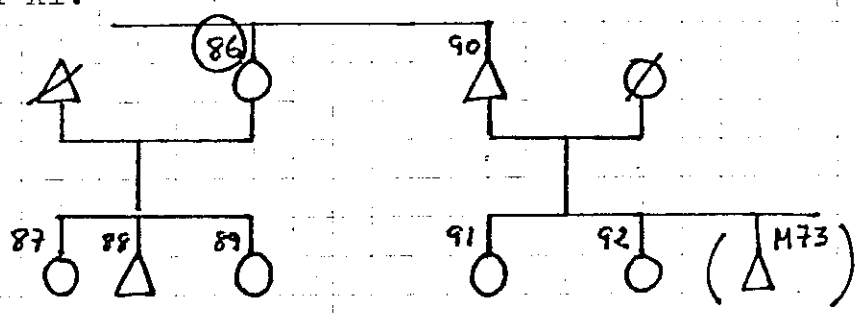
CASA IX:

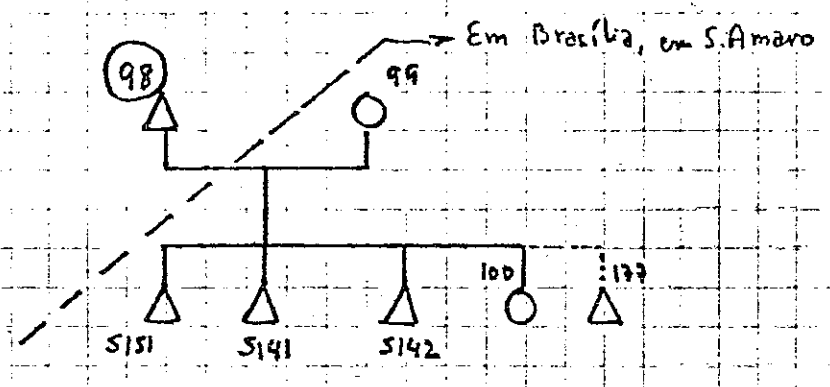
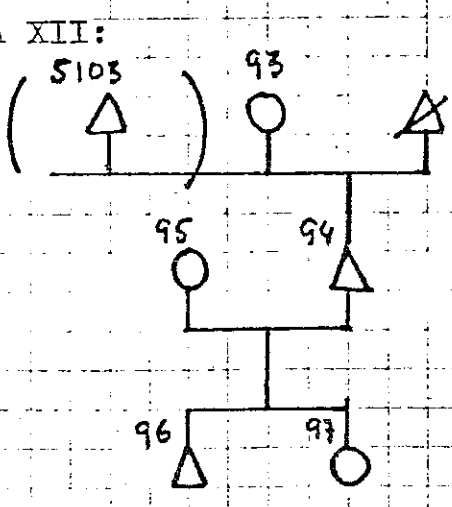


CASA X:

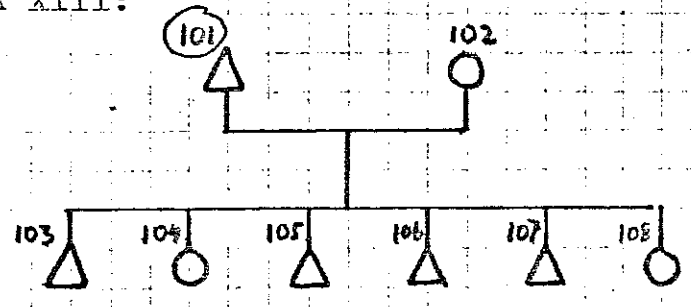


CASA XI:

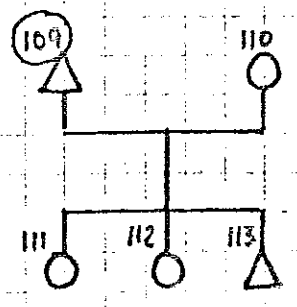




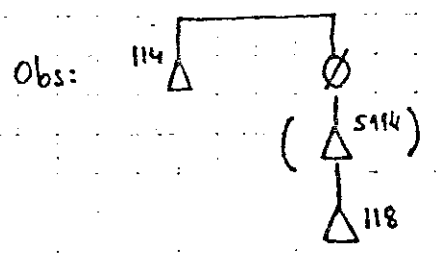
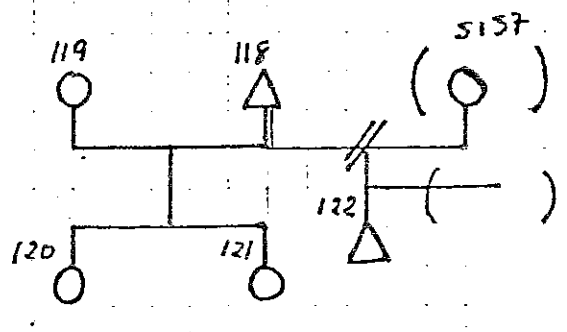
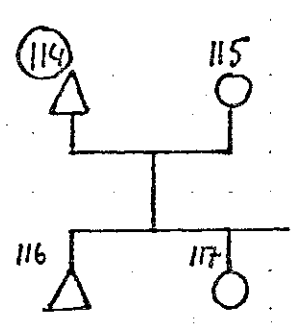
CASA XIII:



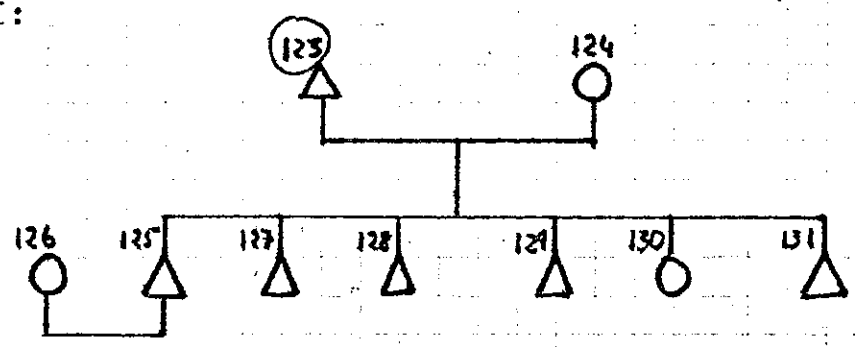
CASA XIV:



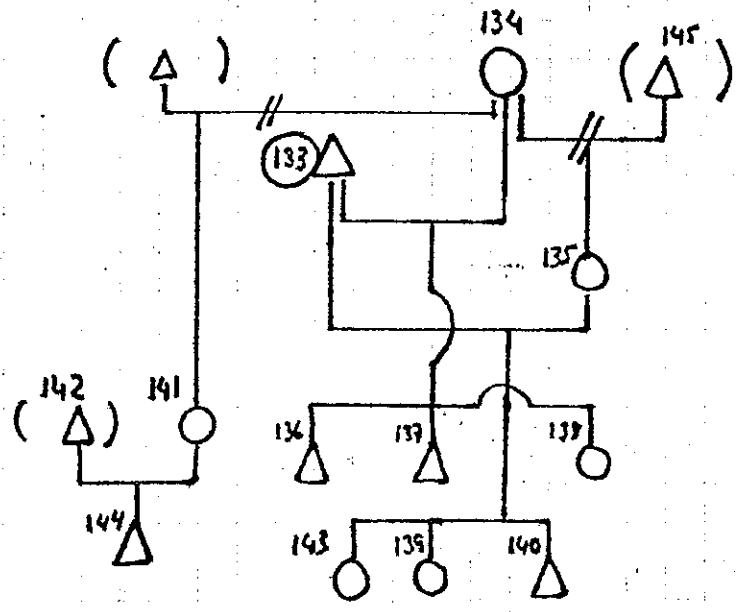
CASA XV:



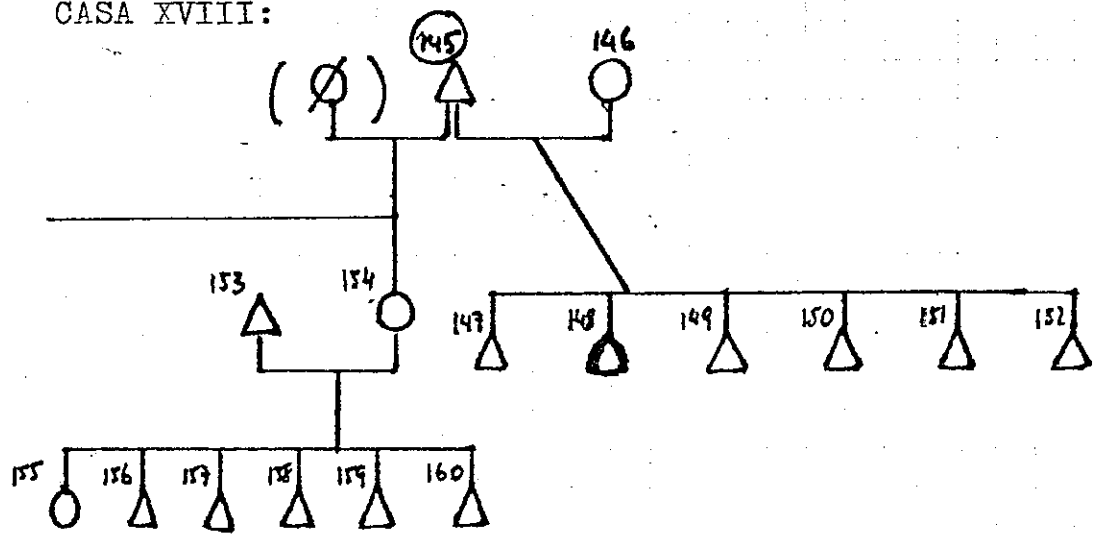
CASA XVI:



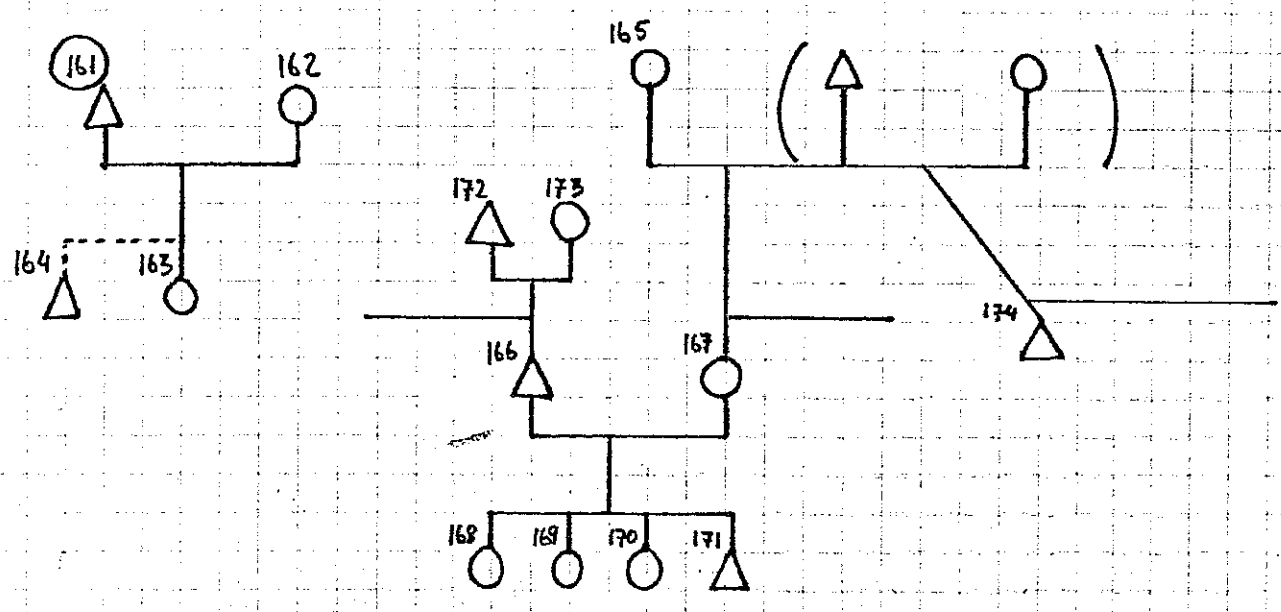
CASA XVII:



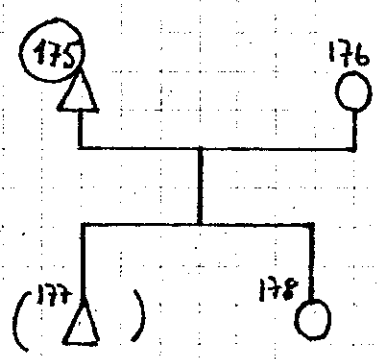
CASA XVIII:



CASA XIX:

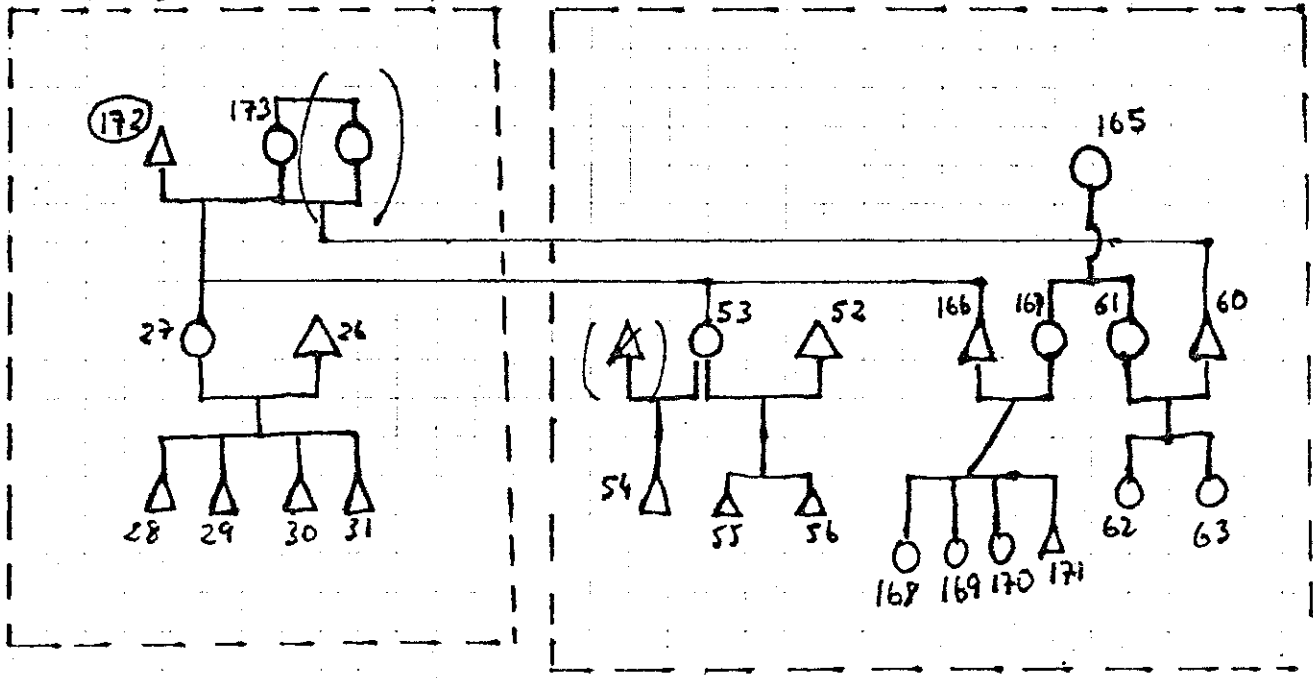


CASA XX:



casa "a" - em construção

área "c" - a ser construída



CHICO CAPITÃO

(pequeno agrupamento de 2 casas na margem direita do Purus, entre Maronaua e o Sobral. Seus moradores não são aparentados com os Kulina de Maronaua, Tavaré e Santo Amaro - no dizer destes últimos.)

CASA I

1. Chico Capitão	- 30 -	Dzutumi	Sapote
2. Mariana/Kapiru	- 42 -		
3. Isabela	- 17 -		
4. Frazão / Dzahú	- 10 -		
5. Valmir / Iumá	- 5 -		

CASA II

6. Urbano / Dzahú	- 50 -		
7. Chiquinha/Numihá	- 45 -	Dzutumi	
8. Juliana/Mawehá	- 20 -		
9. Makuru/Antonio	- 20 -	(mora no seringal Sobral, aonde é caçador)	
10. Manduca / Nohô	- 9 -		
11. Nézinho	- 6 -		
12. Hermínia	- 5 -		
13. Joana	- 3 -		

TAVARÉ

(agrupamento de 3 casas na "volta grande" do Purus, entre os igara pés das Moças e Camarão. Seus habitantes residiam antes em Maronaua; na verdade, o Tavaré ainda é território "de Maronaua").

CASA I

1. Manduca / Nohô	- 55 -	Badu
2. Joana/Pahahá	- 40 -	
3. Dilma	- 30 -	
4. Waidu	- 5 -	
5. Damião/Tsinu	- 9 meses -	
6. Maí	- 4 -	
7. João Maria/Tinarê	- 8 -	
8. Dohô	- 9 -	
9. Marina	- 7 -	
10. Waldira /Wemó	- 5 -	
11. Zequinha /Kakudá	- 2 -	

(prossegue folha seguinte)

CASA II

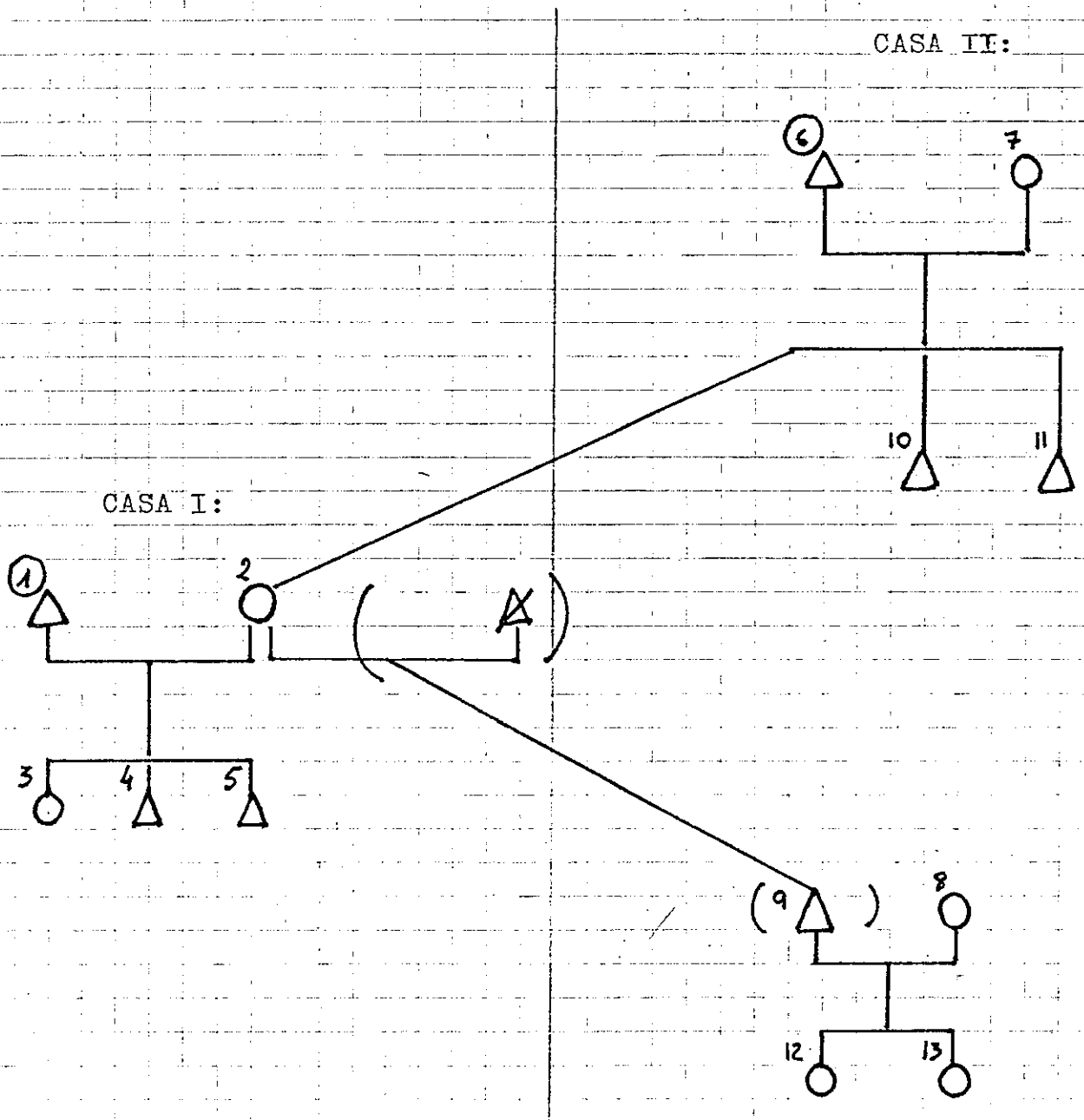
- 12. Antonio - 25 -
- 13. Rudzá - 20 -
- 14. Milton / Diú - 1 -

CASA III

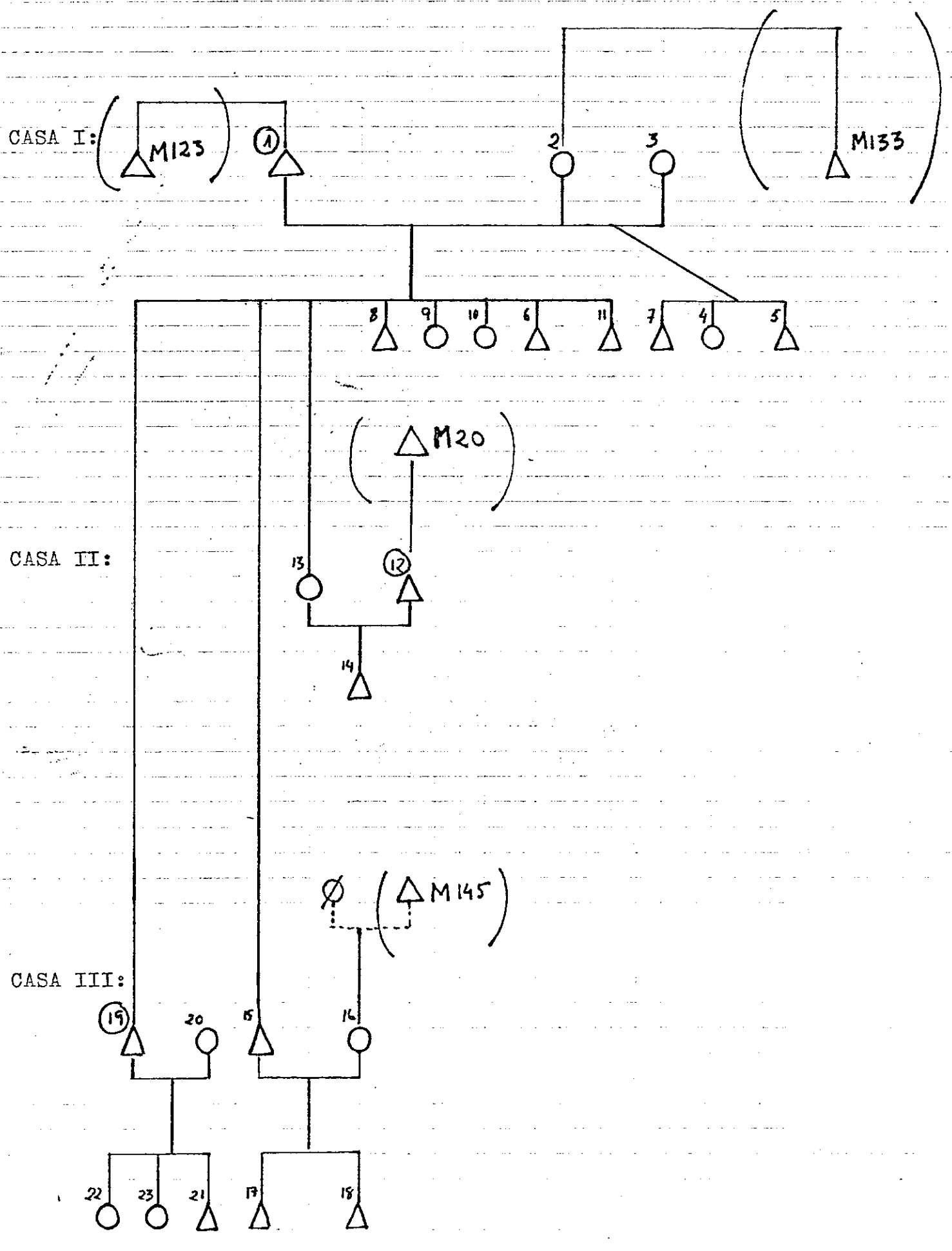
- 15. Raimundo - 20 -
- 16. Iriki - 18 -
- 17. Warahê - 2 -
- 18. Raimundinho/Nebu - 1 -
- 19. Luizinho - 25 -
- 20. Vitória/Bidzuá - 22 -
- 21. Messias/Bahuní - 6 meses -
- 22. Luzia / Karanê - 4 -
- 23. Joanhina/Biruhá - 2 -

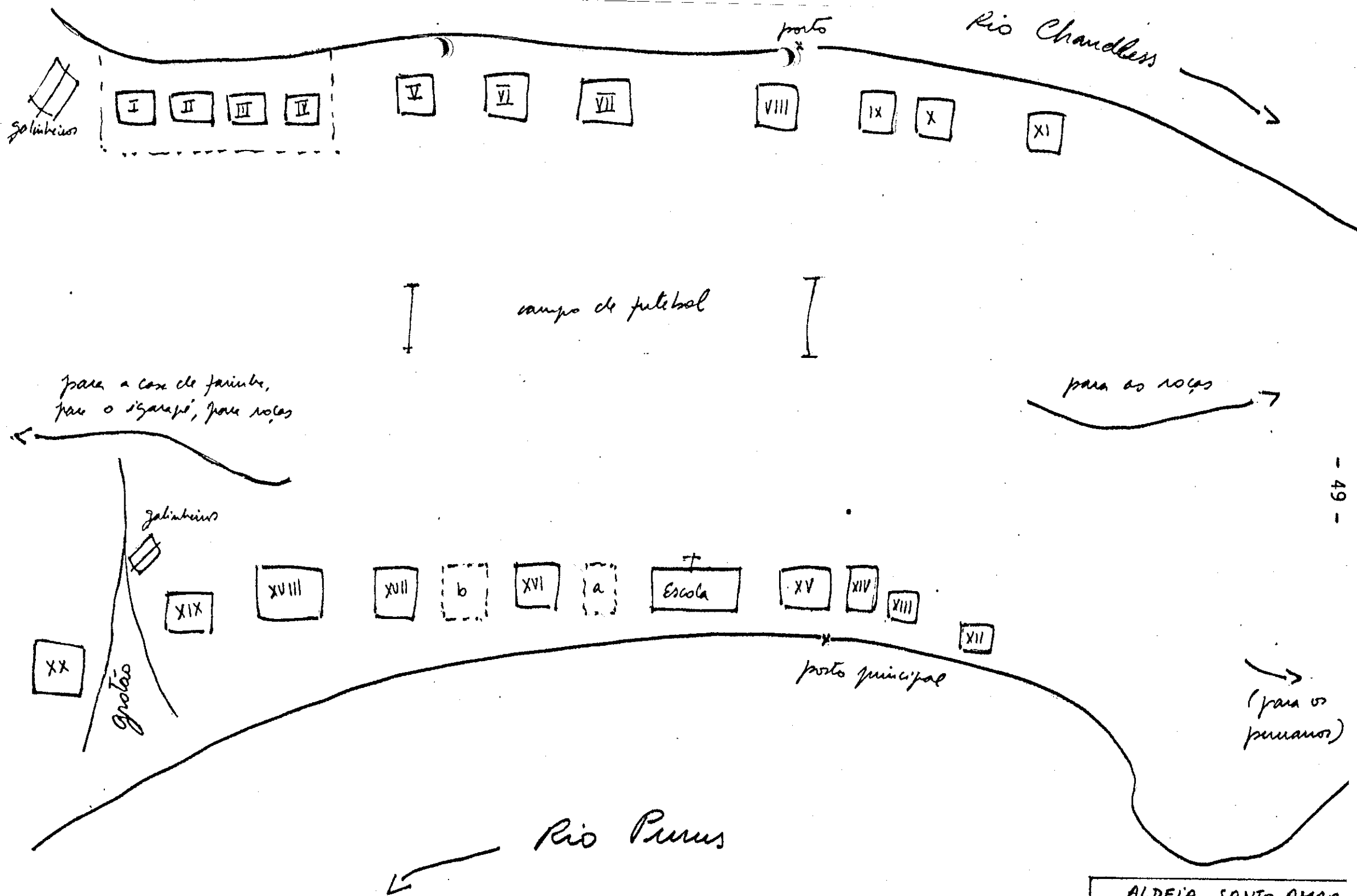
San Bernarde

"CHICO CAPITÃO"



TAVARE





ALDEIA SANTO AMARO
fevereiro 1978

SANTO AMARO

CASA I

1. Clóvis / Maí	- 45 -	Pitsí
2. Pará	- 40 -	Kurubu
3. Waidu	- 27 -	
4. Benedito / Inu	- 30 -	Kurubu
5. Joana / Numahá	- 9 -	
6. Darci / Idirá	- 6 -	
7. Raimundinho/Ibiná	- 4 -	
8. Valdemiro/Harakidzá	- 12 -	
9. Zacarias / Kahô	- 10 -	
10. Luzia / Mawá	- 5 -	
11. Nena / Numihá	- 3 -	

CASA II

12. Baku Branco / Miá	- 50 -	Pitsí
13. Joaquina / Numahá	- 40 -	Kurubu
14. Kurika	- 30 -	
15. Zé Baku / Schidá	- 27 -	
16. Maria / Numihá	- 24 -	
17. Hanihá	- 11 -	
18. Dzakubá	- 8 -	
19. Cabral / Kawí	- 24 -	
20. Herí	- 20 -	
21. Juraci/ Hiri-hiri	- 3 -	
22. Dzakadé	- 2 -	
23. Ibiná	- 18 -	
24. Biaré	- 16 -	
25. Nonato / Kedzerô	- 20 -	
26. Vitsuá	- 14 -	

(obs: a família 19-21 vai mudar-se para a casa "a" - ver mapa).

CASA III

27. Dourado / Warahê	- 30 -	Kurubu
28. Terezinha / Kahô	- 30 -	
29. Balbina / Tsobidá	- 18 -	
30. "Sapo" / Kumidzi	- 19 -	
31. Manakô	- 17 -	
32. Graça / Manu	- 10 -	

33. Almir / Wainu - 8 -
 34. Renato / Mapi - 5 -
 35. Dora / Pará - 3 -
 36. Maria José / Waitsabá - 2 -

CASA IV

37. João / Ikobô -(40)- Kurubu (estava "no centro" - Chandless)
 38. Nerí / Herí - 32 -
 39. Madalena / Humá - 7 -
 40. Madziá - 4 - (estava em Maronaua, na casa X - cf.)
 41. Pahahá - 3 -
 42. Tereza Velha / Kanu - 70 -
 43. Joana / Tsibá - 27 -
 44. Wadzurá - 4 -

CASA V

45. Chico Preto / Datô - 58 -
 46. Joana - 45 -
 47. Kumaá - 28 -
 48. Chico / Wará - 32 -
 49. Tsikenô - 25 -
 50. Orlando / Mapi - 30 -
 51. Manuel / Piwí - 14 -
 52. Maria / Maridzá - 8 -
 53. Pidziá - 6 -
 54. Albertina / Tsaharí - 2 -
 55. Naruhá - 5 -
 56. Deí - 4 -
 57. Mawiré - 3 -
 58. Nõkõ - 3 -

CASA VI

59. Zé Biro / Hinebô - 30 -
 60. Maria - 26 -
 61. Bodó - 6 -

(obs: esta casa é dita "de Manuel Piwí", que estava em Maronaua - cf. N70, na casa IX).

CASA VII

(62). João / Dzuhumá	-(30)-	Pitsí, Kukurú (estava com Pe. Paulino, para tratamento de leishamnirose)
63. Nazaré / Mawá	- 28 -	
64. Marlene / Tsaná	- 10 -	
65. Rosa / Kahô	- 8 -	
66. Mará	- 6 -	
67. Warahê	- 4 -	
68. Kumaá	- 40 -	
69. Mômô	- 30 -	
70. Mariano	- 12 -	
71. Wemô	- 10 -	
72. Mawanú	- 6 -	
(73). Sabino	- (25) -	(estava em Rio Branco - ?)

CASA VIII

74. Bakuzinho	- 40 -	
75. Larí	- 35 -	
76. Idiraní	- 20 -	
77. Sabino	- 22 -	
78. Mawá	- 14 -	
79. Rudzá	- 12 -	
80. Maú	- 8 -	
81. Tsaharí	- 6 -	

CASA IX

82. Nestor / Kumaá	- 30 -	
83. Nazaré / Badadá	- 29 -	
84. João / Kerí	- 10 -	
85. Dodô	- 1 -	
86. Tsibá	- 7 -	

CASA X

(vazia, antes ocupada por Zé Bedi/Hudzino, M94, qu estava em Maronaua com seu grupo doméstico na casa XII)

CASA XI

CASA XI

87. Wariná	- 40 -	Kukuru
88. Adélia / Wemõ	- 37 -	
89. Alzira / Humá	- 20 -	
90. Noca / Tsiké	- 18 -	
91. Mário / Aruki	- 20 -	
92. Raimunda / Harí	- 15 -	
93. Hudzini	- 6 meses -	
(93a). Joaquim	-(30) -	} estavam "fora" - no Chandless
93b. Ipá	-(25) -	
93c. Antonio	-(17) -	
93d. (menina)	-(12) -	
93e. (menina)	-(8) -	

CASA XII

94. Albertino / Tsaharí	- 35 -	Pitsí
95. Hanihá	- 30 -	
96. Kuriká	- 7 -	
97. Rahô	- 5 -	
98. Kurimá	- 50 -	
99. Tsapá	- 24 -	
100. Kupi	- 15 -	
101. Manduca / Dzikia	- 8 -	
102. Salomão	- 3 -	

CASA XIII

103. Antoninho / Tsikimá	- 50 -	Kukuru
104. Neri / Wemõ	- 40 -	
105. Uruí	- 6 -	
106. Marina	- 8 -	
107. Maria / Tsimáí	- 34 -	
108. Tsakiré	- 10 -	
109. menina de colo	- 6 meses -	

(obs: M77 e M76, agora em Maronaua na casa IX, residem/diam aqui).

CASA XIV

110. Malaquias / Minaá	- 35 -	
------------------------	--------	--

111. Miguel / Maí - 13 -
 112. Donana/Tsawaní - 10 -
 113. Hatsimá - 8 -

(obs: esta casa era de propriedade de Luizinho /Wainu, M66, que está em Maronaua. Seus atuais moradores ocupavam a casa "b" - cf. mapa -, destruída após a morte da esposa de S110. A família M57, M58, M59 moravam com S110 - M58 é sua filha - ver Maronaua casa VIII).

CASA XV

(vazia e semi destruída, antes ocupada por Mariano/Dzamairé, M64, e seu grupo doméstico - M65, M74, M75. Ocupam presentemente, fevereiro de 78, a casa IX de Maronaua).

CASA XVI

114. Francisco / Dohô - 55 - Kurubu
 115. Delegado / Miá - 27 -
 116. Juraci / Kanawá - 23 -
 117. Maria - 5 -
 118. Pedrinho / Merí - 5 - ("criação" de 114)

CASA XVII

119. Karawí - 30 -
 120. Júlia / Tsiké - 25 -
 121. Humá - 8 -
 122. Bodó - 5 -
 123. Nimá - 1 -

(obs: os moradores desta casa estavam na Casa XVIII do pai de 120, pois esta estava doente. A casa XVII foi ocupada por mim)

CASA XVIII

124. Sabino / Mahiní - 60 -
 125. Bedé / Wihô - 45 -
 126. Nair / Mahidá - 16 -
 127. Juraci / Dzakadé - 35 -
 128. Maria / Mawaní - 30 -
 129. Maná - 20 -

Juruá, Envira, S. Bernardo

(prosegue página seguinte)

- 130. Tsahini -18 -
- 131. Manuel - 10 -
- 132. Maru - 9 -
- 133. Mahurá - 7 -
- 134. Mamaitso - 5 -

CASA XIX

- 135. Damião / Katurá - 60 -
- 136. Raimunda/Hani - 55 -
- 137. Numihá - 32 -
- 138. Manuel Kulina - 26 -
- 139. Antônio/Dzudzé - 22 -
- 140. Haminá - 7 -
- 141. Elisa - 8 -
- 142. Chico - 7 -
- 143. Manuel/ Itsô - 20 -
- 144. Inú - 7 -

Tarauacá

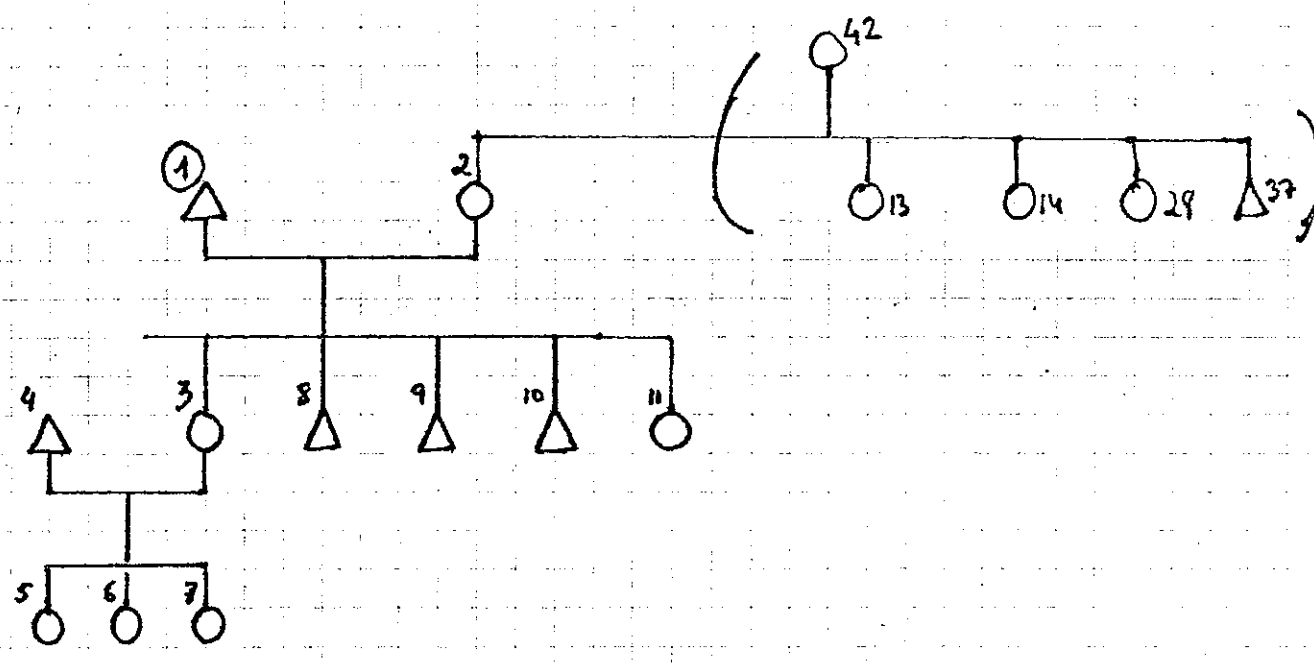
Maronaua
Maronaua (filhos de M98)

CASA XX

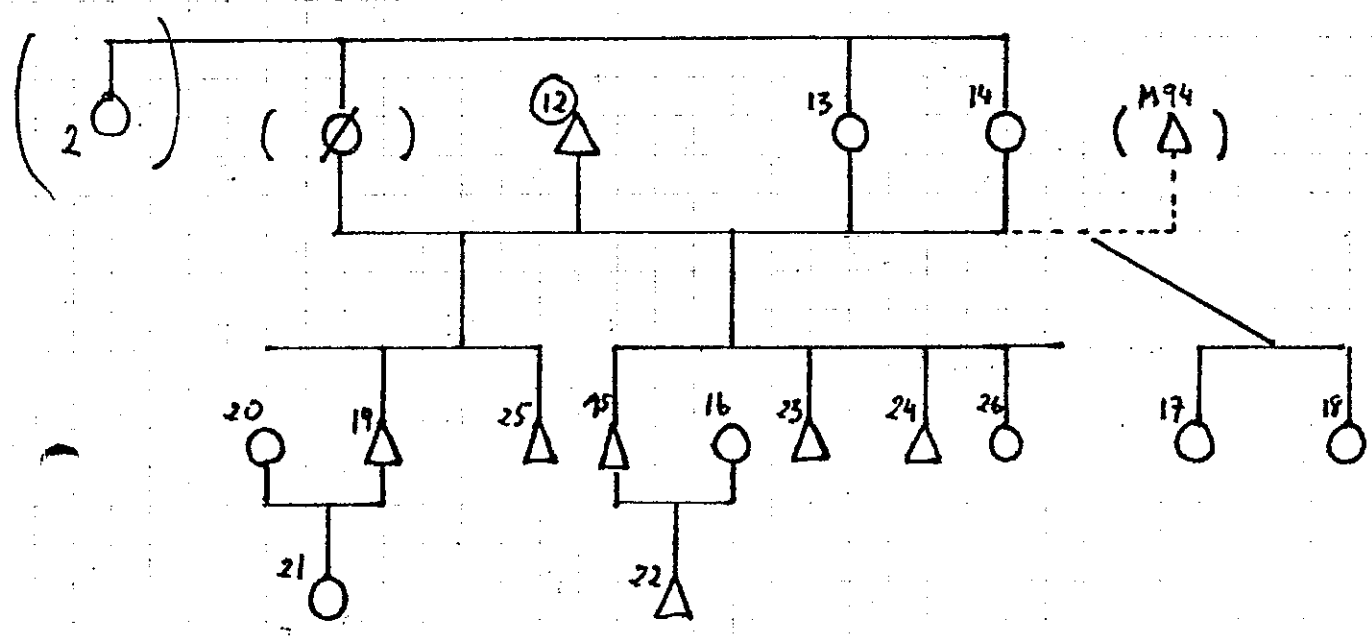
- 145. Raimundo / Dzuí - 32 -
- 146. Tereza / Humá -32 -
- 147. Kainá - 15 -
- 148. Marina - 11 -
- 149. Aurina - 5 -
- 150. Manuel / Karawí - 4 -
- 151. Inácio - 25 -
- 152. Panáwa - 23 -
- 153. Abdão /Awanú - 18 -
- 154. Wemô - 18 -

Maronaua (filho de M98)

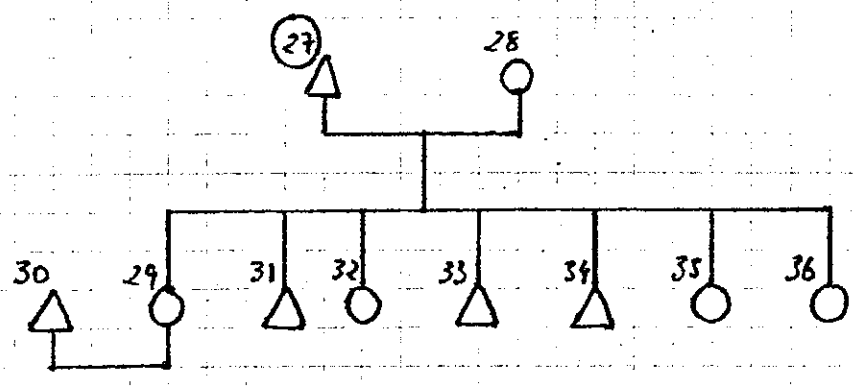
CASA I:



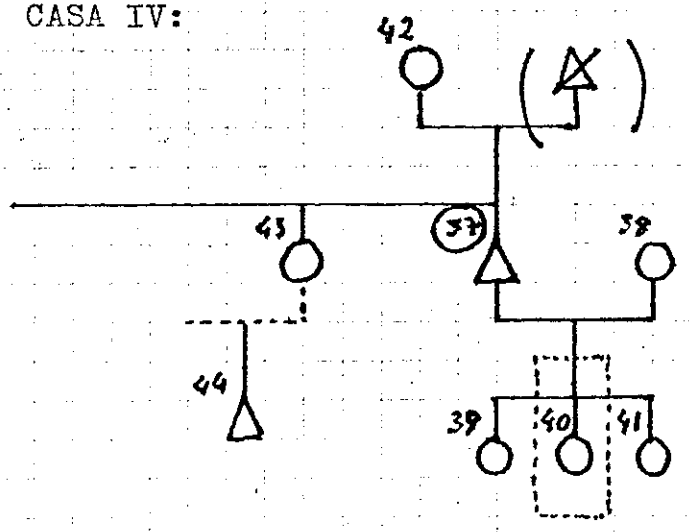
CASA II:



CASA III:

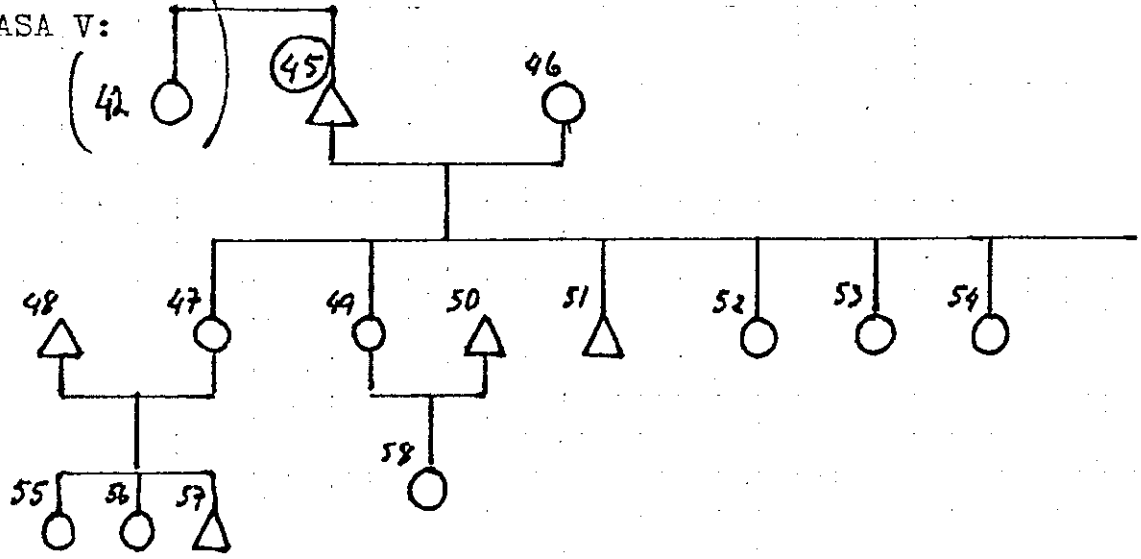


CASA IV:

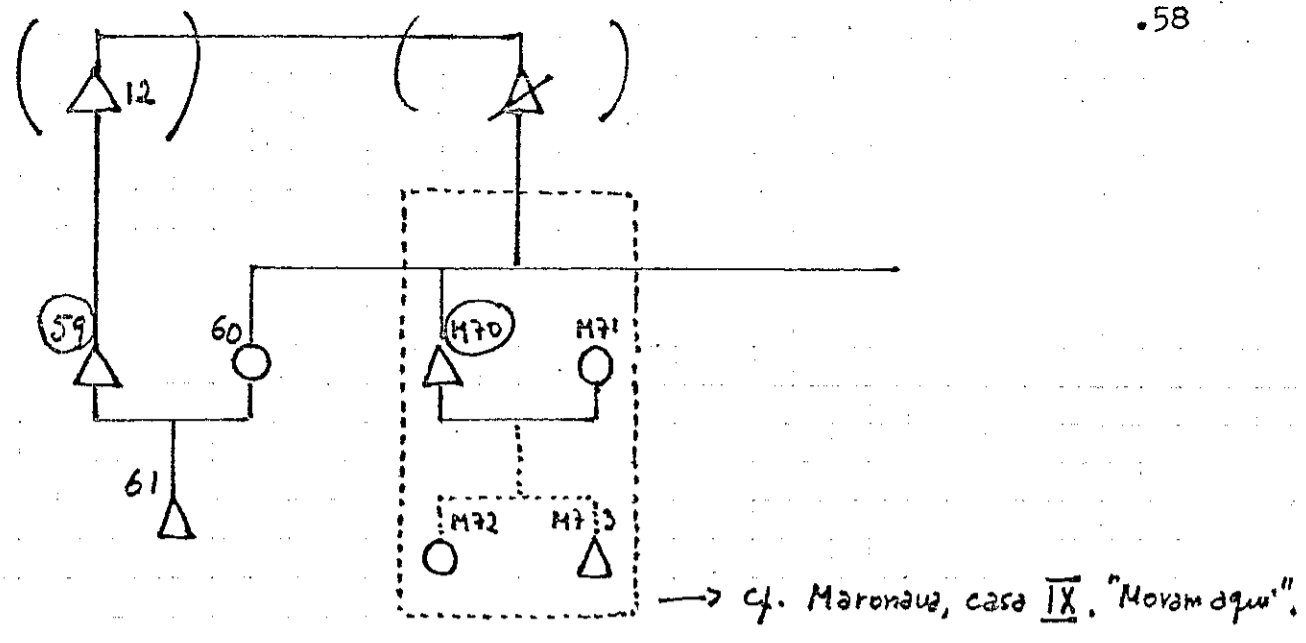


540. cf. Maronaua, casa X

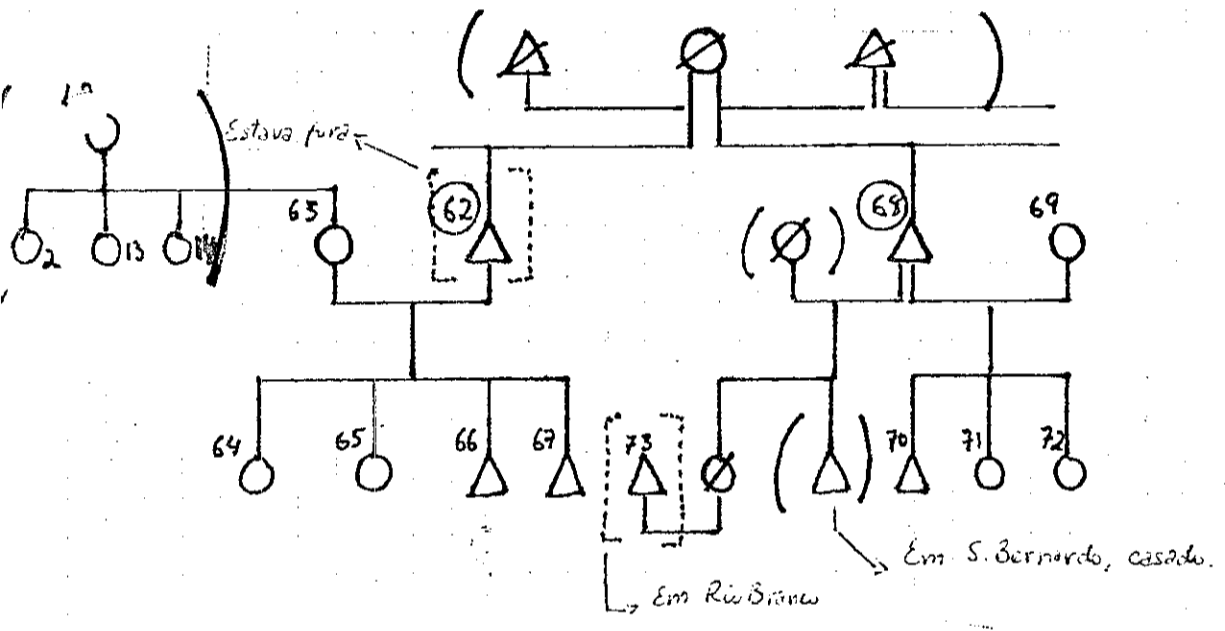
CASA V:



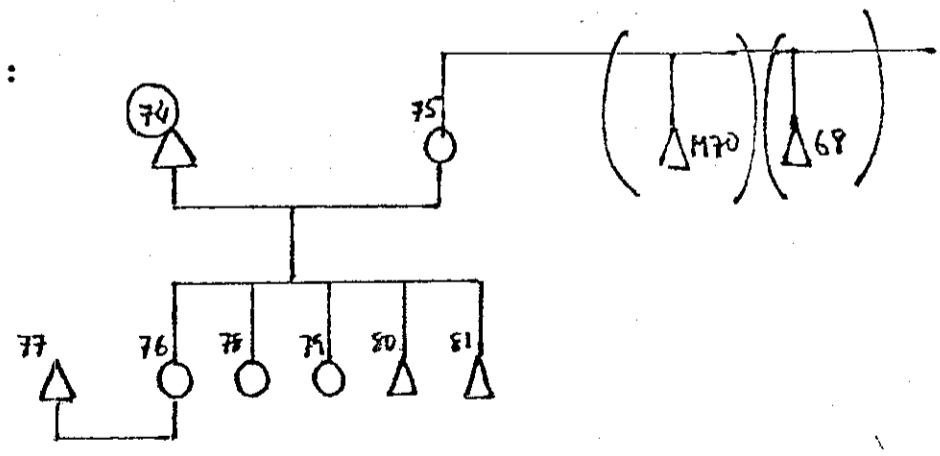
CASA VI:



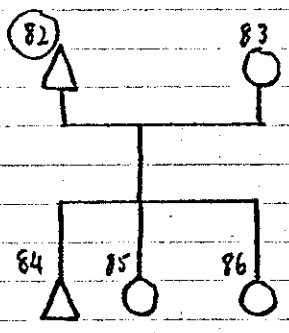
CASA VII:



CASA VIII:

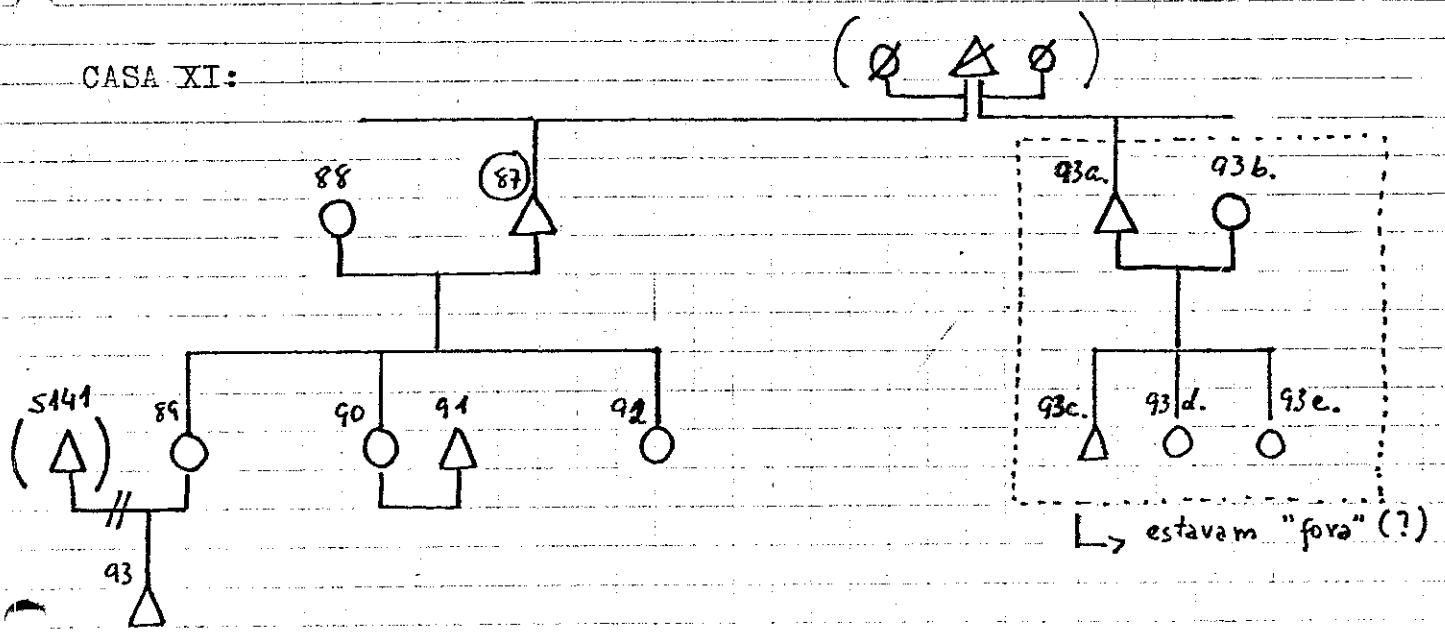


CASA IX:

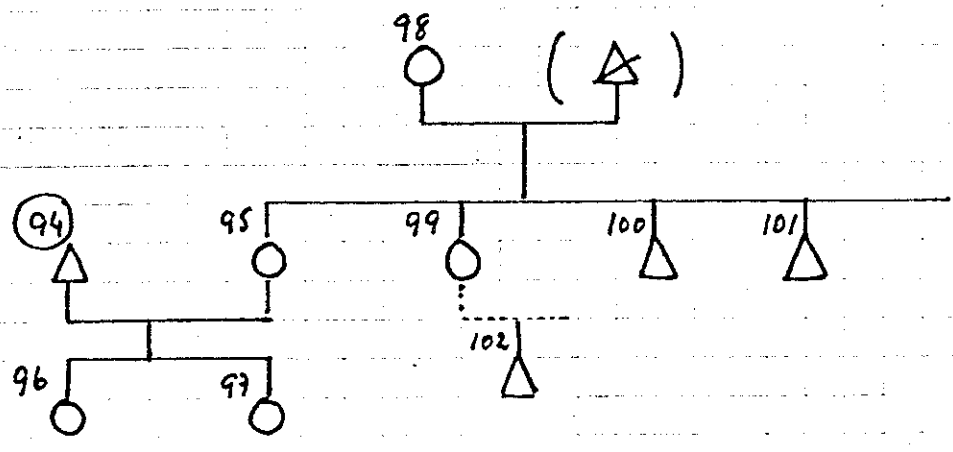


CASA X: Vazia, de propriedade do grupo doméstico M93-M97, cf. Maronaua, Casa XII.

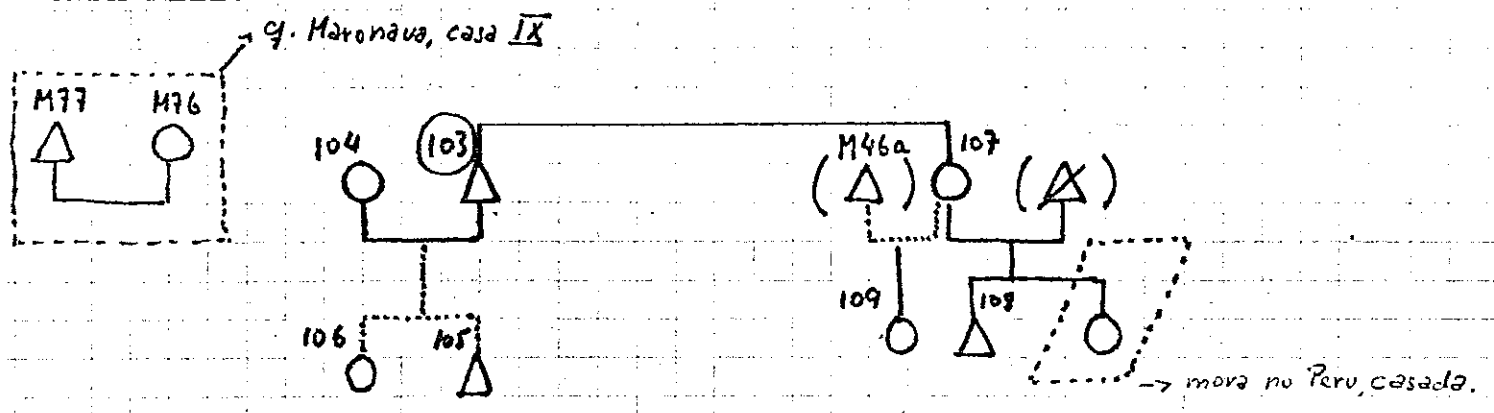
CASA XI:



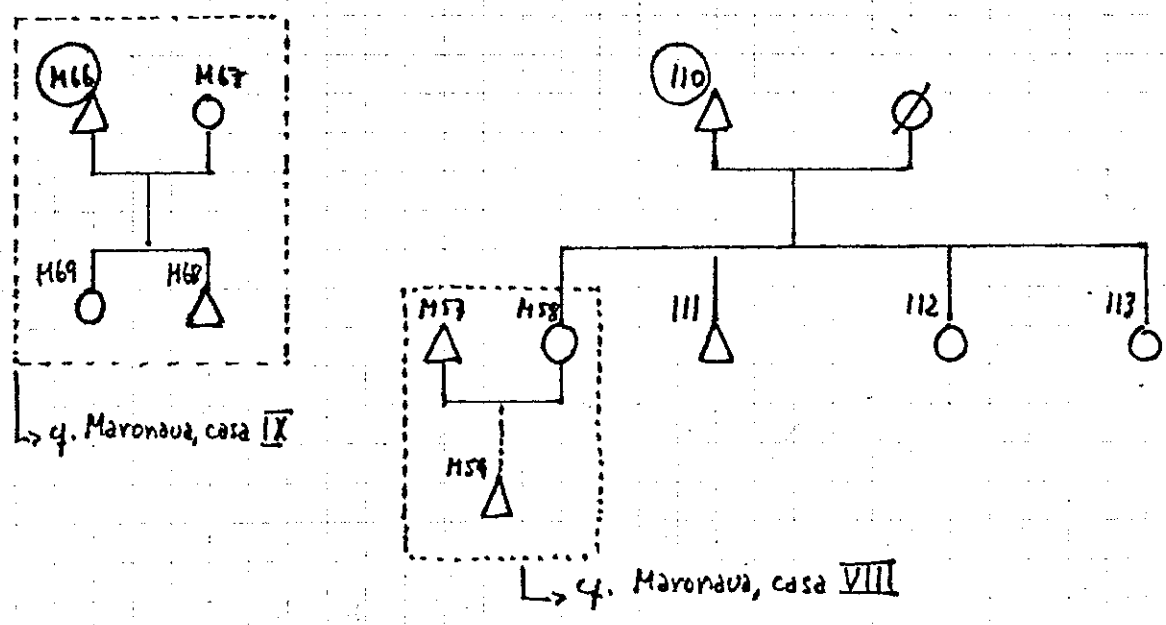
CASA XII:



CASA XIII:



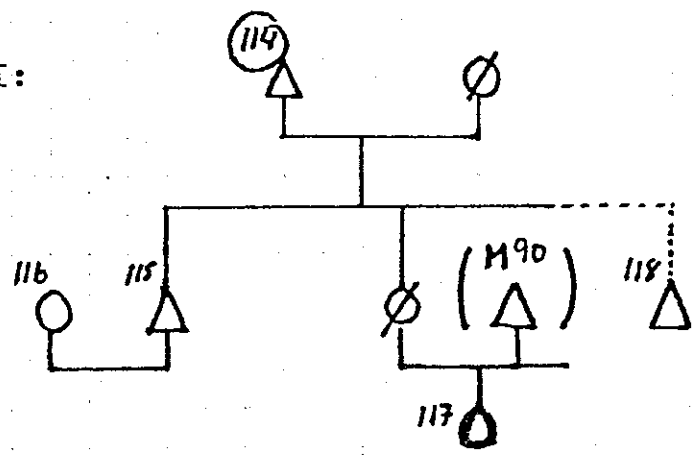
CASA XIV:



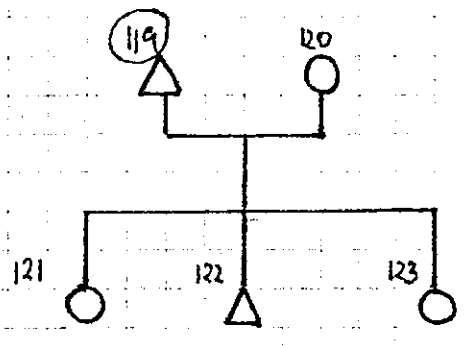
Obs: O grupo de S110 morava na casa (b), destruída quando da morte da mulher de S110. Cf. mapa

CASA XV: Vazia, anteriormente ocupada por M64, M55, M74 e M75; cf. Maronaua, Casa IX.

CASA XVI:

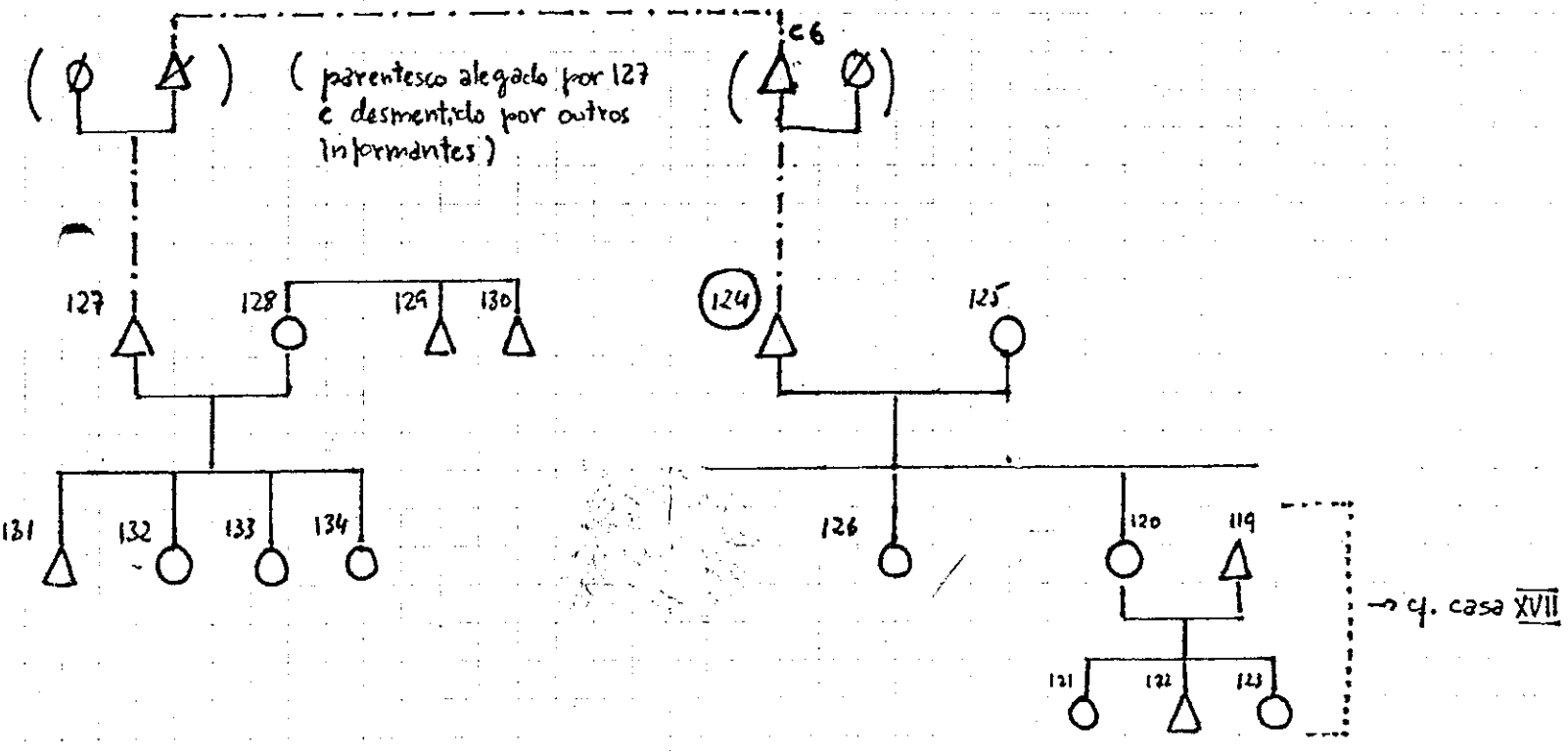


CASA XVII:

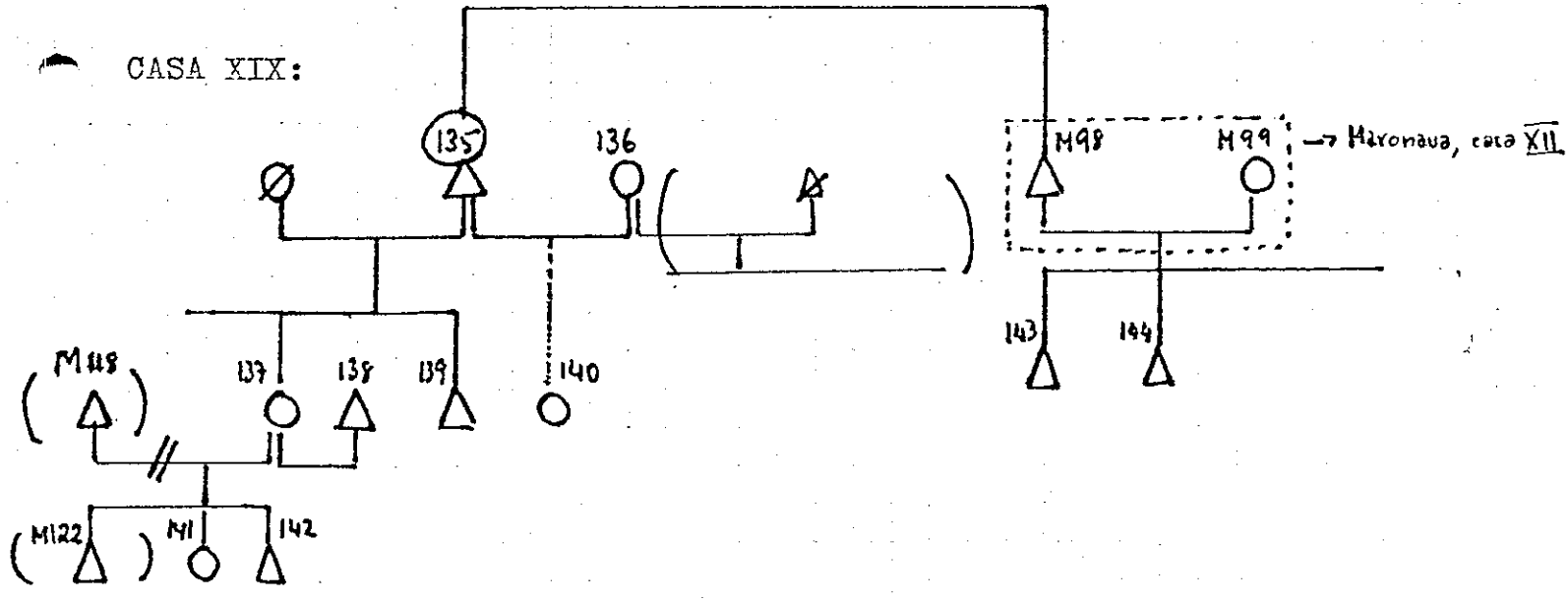


obs: estavam casa XVIII

CASA XVIII:

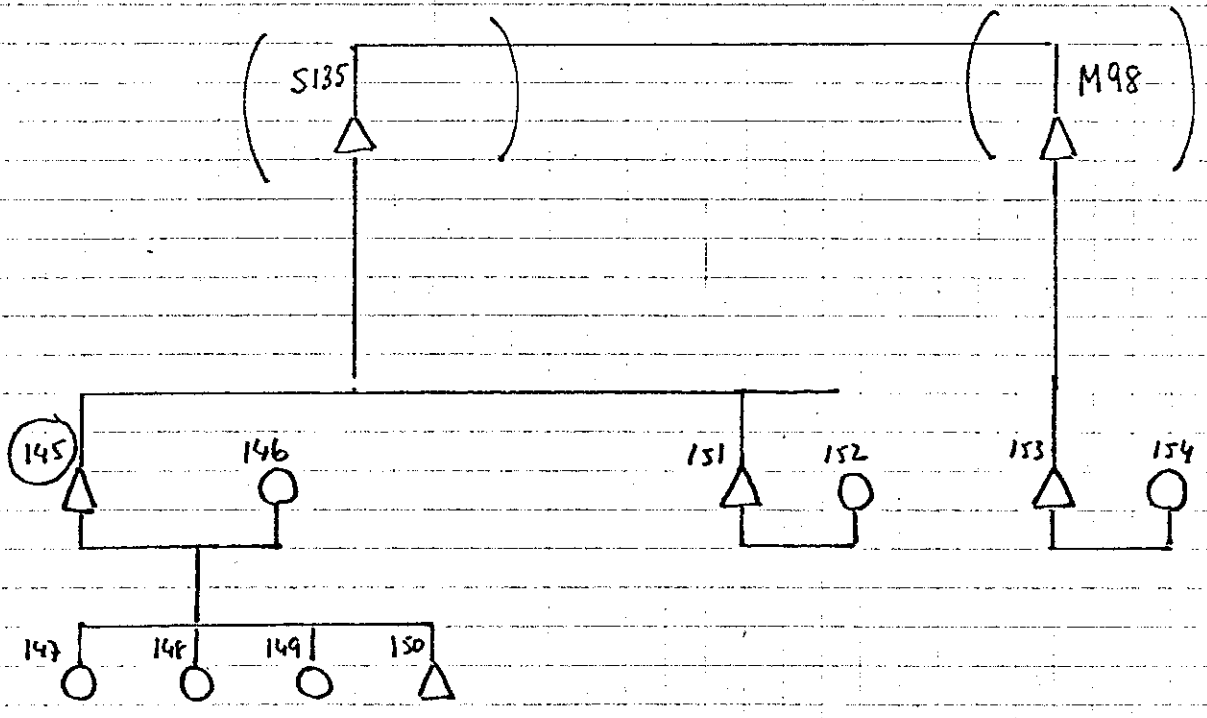


CASA XIX:



↳ cf. Maronava, casa XV

CASA XX:



Elementos da organização social Kulina

Trata-se agora de ver como esses dados podem esclarecer algo sobre a organização social de Maronaua e Santo Amaro, em termos de formas de família, de casamento, de residência. A única fonte bibliográfica sobre a organização social Kulina é uma breve comunicação de Townsend & Adams (1973), a partir de pesquisa em San Bernardo, e que analisa o casamento Kulina; seus dados, em geral, são consistentes com os meus.

1. Demografia: população, sexo e idade.

A população dos agrupamentos Kulina está assim composta, quanto ao sexo:

	Santo Amaro	Maronaua	Tavareé	C. Capitão	Total
H	73	97	13	7	190
M	86	81	10	6	183
Total	159	178	23	13	373

A distribuição por idade, por agrupamento, é a seguinte:

(a) Santo Amaro:

	H	M	Total
50-	6	3	9
40-49	5	5	10
30-39	12	12	24
20-29	12	14	26
10-19	14	14	28
0- 9	24	38	68

(b) Maronaua:

	H	M	Total
50-	9	8	17
40-49	7	7	14
30-39	11	9	20
20-29	11	16	27
10-19	21	13	34
0- 9	38	28	66

(c) Tavareé

	H	M	Total
50-	1	0	1
40-49	0	1	1

	(H)	(M)	(Total)
30-39	0	1	1
20-29	2	2	4
10-19	1	1	2
0- 9	9	5	14

(d) Chico Capitão:

	H	M	Total
50-	1	0	1
40-49	0	2	2
30-39	1	0	1
20-29	1	1	2
10-19	0	1	1
0- 9	4	2	6

O que indica uma população jovem, já que 58,8% de seu total está na faixa entre 0-19 anos. A pirâmide etária não apresenta nenhuma anomalia em suas faixas. A notar, apenas, a singular inversão quanto à distribuição por sexo na faixa 0-9 entre Santo Amaro e Maronaua. Em termos da proporção homens/mulheres, trata-se também de um grupo equilibrado. Todos estes números, no entanto, apreendem uma situação basicamente transitória, haja vista a variedade de fatores que faz flutuar a composição demográfica e residencial das aldeias: visitas, mais ou menos demoradas, viagens, etc. A AJACRE estimava, em 1977 (Pereira Neto 1977), a população Kulina do Acre em 512 indivíduos. Townsend & Adams (1973, p.2) chegam a calcular em 2.000 o total da população Kulina no Brasil e Peru - sendo que a maioria no Brasil. Estas figuras são bastante discrepantes. Supondo ainda que haja Kulina no estado do Amazonas (Juruá), creio que a população Kulina brasileira deve andar à volta dos 800 indivíduos, daí para mais.

2. Composição dos grupos domésticos Kulina: casa e aldeia

As casas Kulina são construídas no estilo regional, com o soalho de paxiúba elevado do solo a altura variável (entre 50 cm. e 1,50 m.), e o telhado de duas águas coberto de folhas de jarina. Apresentam, na maioria dos casos, um compartimento fechado, aonde ficam as redes da família, e seus poucos bens. A cozinha costuma ficar em um plano algo mais baixo que o do resto da casa; é ali que a família come. Ao contrário das residências dos regionais, porém, havia algumas casas Kulina inteiramente abertas.

Um breve exame da composição genealógica das residências de Maronaua (levando-se aqui em conta a situação temporária dos recém-chegados

de San Bernardo, em mudança para suas próprias residências, e a presença de visitantes de Santo Amaro) e de Santo Amaro permite identificar alguns arranjos básicos:

(1) Família conjugal (casal + filhos solteiros): casas II, III, VI, XIII, XIV e XX de Maronaua (normalmente, também as casas VIII, XII, XV, XIX). Casas IX e XVII de Santo Amaro, normalmente as XIV e XV.

(2) Família extensa uxorilocal (casal + filha(s) casada(s) + filhos solteiros): casas I, X, XVIII de Maronaua; casas I, III, V, VIII, XIX de Santo Amaro. Se incluirmos nesta categoria as residências em que as conexões de parentesco entre os homens da casa se dão através das mulheres, incluem-se aí também as casas VII, VIII (com os visitantes de Santo Amaro), XV (idem), XVII de Maronaua e XII de Santo Amaro. A casa "b" de Santo Amaro também entraria neste tipo.

(3) Família extensa virilocal (casal + filho(s) casado(s) + filhos solteiros): casas IV (sem os visitantes), XVI de Maronaua; casas II (caso de família poligínica), XVI de Santo Amaro. Vale notar que, neste caso de Santo Amaro, houve troca de irmãs entre as casas II e XVI.

(4) Família extensa indiferenciada (casal + filho(s) e filha(s) casados + filhos solteiros): apenas a situação excepcional dos visitantes de Santo Amaro na casa IX de Maronaua. Aqui também se poderia incluir todo o agrupamento do Tavaré, se considerarmos que os dois filhos de T1 e sua filha, os três casados, moram no mesmo conjunto.

(5) "Joint-families" (irmãos, com as esposas e filhos solteiros): casas VII e XX de Santo Amaro. A casa XI de Santo Amaro combina os tipos (5) e (2) - núcleo de dois irmãos (S87, S93a) + a filha casada de S87. Igualmente, a casa VI de Santo Amaro (em situação normal) apresenta dois cunhados que são primos paralelos, i.e. irmãos classificatórios. A casa XVIII de S. Amaro poderia ser interpretada assim, também.

(6) Tipos mistos: estes incluem, se excluirmos os arranjos produzidos pelos hóspedes de San Bernardo em Maronaua, os seguintes: casa XI de Maronaua (irmãos de sexo diferente, viúvos, com filhos); casa IV de Santo Amaro (mãe viúva + filho casado + filha solteira/divorciada) e casa X de Santo Amaro, normalmente (mãe divorciada + filho casado). A casa XIII de S. Amaro é: irmão casado + irmã divorciada.

Os arranjos definidos como temporários são variados, dependendo de considerações de espaço. O que se pode notar, pelo visto acima, é o predomínio da família conjugal e da família extensa uxorilocal. De fato, o casamento Kulina é, idealmente, uxorilocal, residindo o marido em casa dos pais da esposa pelo menos até que três filhos tenham

nascido. Há também a tendência de que o casal construa sua casa junto à dos pais da esposa (ver Townsend & Adams 1973, p.5), o que pode ser claramente visto no caso das casas I, II, III e IV de Maronaua.

Isto posto, é preciso lembrar que a caracterização de formas de residência é tarefa sempre precária (Goodenough 1973), se não for articulado a todo um conjunto de regras culturais que informam a estrutura de parentesco do grupo. Ora, minha informação sobre os Kulina é pequena para tanto. Por outro lado, e aqui também faltam informações, é preciso levar em conta o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico (Fortes 1974) para que regularidades verdadeiras possam ser estabelecidas.

No caso dos Kulina, a questão aumenta em dificuldade devido às grandes transformações na distribuição espacial do grupo nos últimos 5 anos. A reunião dos Kulina em grandes aldeias é recente; até então, distribuíam-se em pequenos grupos ao longo dos seringais do Purus; e até hoje, a mobilidade espacial das famílias é muito grande, entre os diferentes núcleos de povoação do Purus e do Envira.

Não obstante, não deixa de ser surpreendente que se possam perceber certas regularidades na estrutura residencial Kulina em Maronaua e Santo Amaro. Estas emergem desde que se deixe de considerar apenas a composição de cada grupo doméstico e se passe a traçar as conexões entre os grupos domésticos espacialmente contíguos. A análise das genealogias Kulina a níveis mais inclusivos sugere a existência de segmentos residenciais relativamente homogêneos, ao nível da aldeia. Esta disposição, ademais, depende também das formas de casamento, como se verá.

A aldeia de Maronaua se ergue em um barranco elevado nas margens do Purus. É uma sucessão linear de casas muito próximas (ver o mapa à p. 31), formando uma "rua" de cerca de 250 metros de comprimento, voltada para um terreiro de chão batido aonde se dá a circulação principal. Há três portos de embarcações, a intervalos regulares, que servem às residências mais próximas. Diante da casa X (de Miguel, um dos "tuxauas"), próximo à escola da missão, está o centro de reuniões: local dos discursos de Mânduca, o chefe principal, de decisões coletivas, do culto protestante de Barrozo Ferreira, das cerimônias: o mariri, a pajelança, a festa da caissuma. Atrás desta fila de casas está uma área de capim baixo que serve de campo de futebol. Do outro lado desta área, começam a se erguer mais casas; tudo indica que a aldeia tomará o aspecto de um largo arruado, uma feição retangular/quadrada com dois lados abertos. As roças ainda são próximas, chegando mesmo a in

vadir a aldeia. Do outro lado do Purus, quase diante da última casa norte da fila principal, está a casa XX, de Samuel. Ali se situa, dizem os Kulina, para que seu dono cuide dos porcos de Maronaua sem que estes sujem a aldeia.

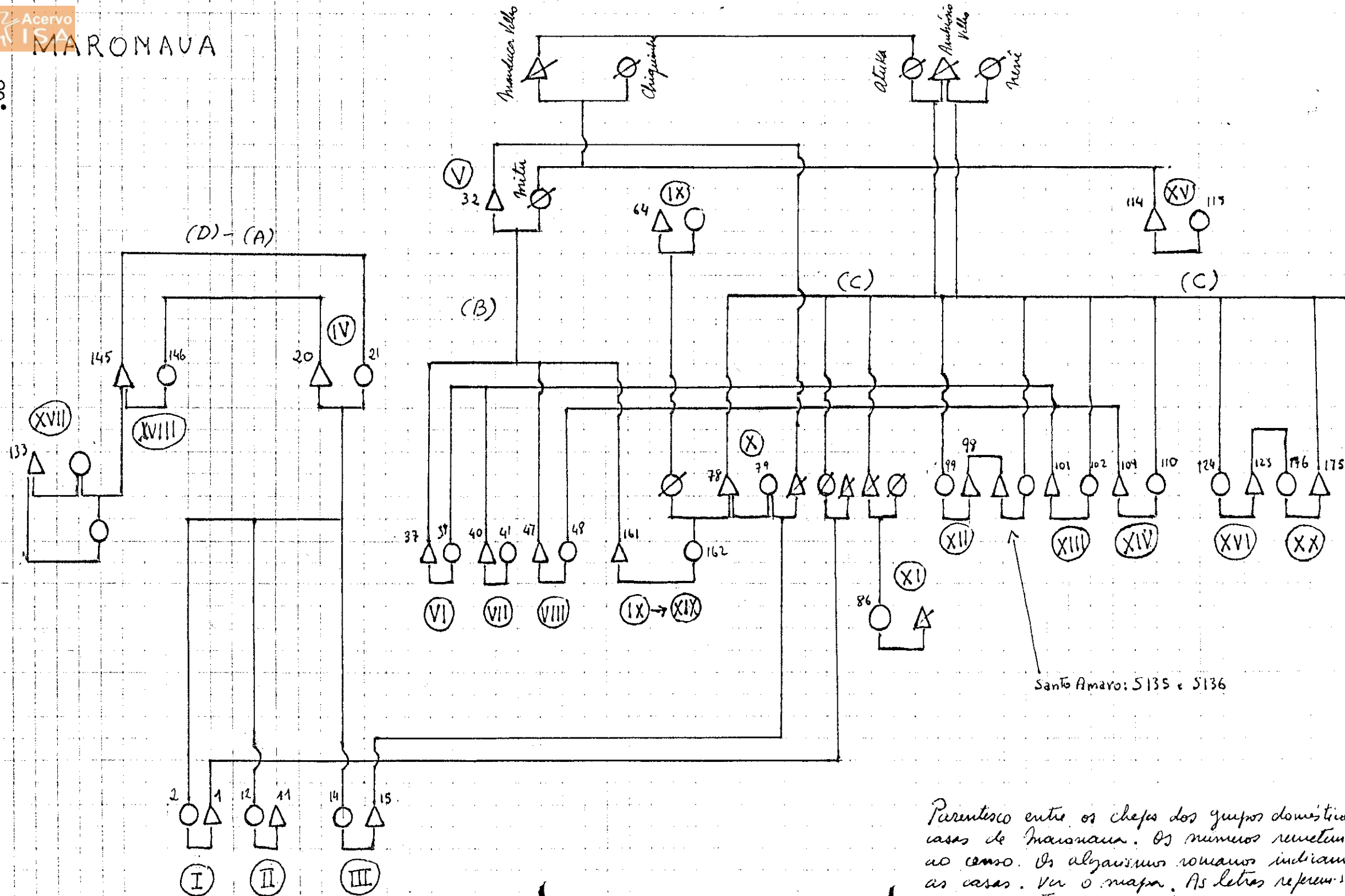
A aldeia de Santo Amaro já tem "completa" suas duas fileiras de casas, uma voltada para a barranca do Purus, outra para o Chandless. Ela tende a se expandir para seu lado norte, visto que ao sul estão as roças dos "peruanos". Certas falhas do terreno, porém, dificultam esta expansão ("grotões"). O espaçamento das casas é mais irregular que em Maronaua; há blocos compactos de 2/3 casas (ver mapa à p.49, as casas I-IV) separados por um mato crescido. Em frente à escola há um pequeno terreiro, para onde convergem as casas dos "tuxauas" (XII, de Wariná, XV, que era de Mariano até sua ida para Maronaua, e XVI de Dohô).

Ora, uma consideração das conexões de parentesco entre os chefes dos grupos domésticos de Maronaua, que podem ser vistas na genealogia à página seguinte, aliada a uma visão global da aldeia, sugerem a existência de segmentos residenciais de composição bem definida, e que dão uma feição "circular" ou fechada do espaço social de Maronaua. Senão, vejamos (e peço aqui paciência para os detalhes):

(A)- As casas de I a III são habitadas por filhas do casal da casa IV, com seus respectivos maridos. Na casa IV reside ainda, virilocalmente, mais um filho do casal (sua esposa vem do Envira). Todo este grupo encabeçado por M20 (casa IV) vem de San Bernardo, mas já está estabelecido há algum tempo - as mulheres casaram-se com homens de Maronaua (afora M11, do Envira).

(B)- Na casa V mora Cassiano Velho (M32), viúvo, pai dos chefes das casas VI, VIII e XIX. Note-se que Tônico (M161), agora na casa XIX, habitava a casa IX até que Mariano, avô de sua mulher, viesse para Maronaua. Na casa VII, intercalada neste grupo, reside um irmão da "dona" da casa VI, casado.

(C)- A casa IX faz a transição entre a seção anterior e a seção X-XX, a maior da aldeia (doravante referida como "o grupo de Miguel"- M78). Antes habitada pela filha e genro de M78, dono da casa X, agora abriga o ex-sogro de M78. Da casa X à casa XVI vê-se um núcleo de siblings: Miguel na casa X; a filha viúva de seu irmão na casa XI; três irmãs suas casadas, nas casas XII, XIII, XIV; o filho do irmão de sua mãe na casa XV; outra irmã casada na casa XVI. Samuel, seu outro irmão, mora na casa XX, do outro lado do Purus; a mulher deste é irmã do chefe da casa XVI (troca de irmãs).

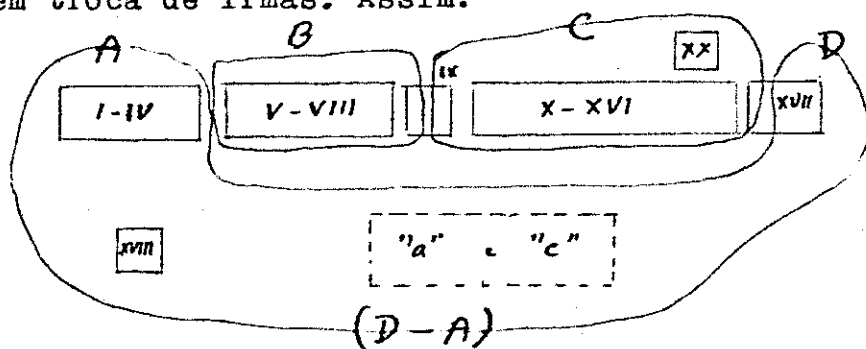


Parentesco entre os chefes dos grupos domésticos - casas de Maromauá. Os números remetem ao censo. Os algarismos romanos indicam as casas. Ver o mapa. As letras representam aos segmentos residenciais.

(D)- A casa XVII, a última da fila principal, é também uma transição. Ela tanto se liga à casa XVI (ver genealogia do grupo de San Bernardo em Maronaua-Tavaré, indivíduos M133, M123, T1 - p.76), quanto à casa XVIII, que, do outro extremo da aldeia, inicia também o outro lado do arruado incipiente. A casa XVIII se liga à casa IV através de uma troca de irmãs entre seus respectivos donos - ela também é de oriundos de San Bernardo. A casa XIX, como vimos na seção (B), é algo anômala, e mesmo assim está abrigando vários recém-chegados de San Bernardo, que pretendem mudar-se, junto com os hóspedes de Manduca, o chefe (casa VIII), para a casa "a" e para a área "c", projetada.

A regra de formação destas seções residenciais, ou segmentos, parece ser a seguinte: grupos de siblings tendem a formar segmentos contínuos, predominantemente irmãs casadas. O caso da seção (B) é particular, uma vez que este grupo só possui uma mulher/irmã casada, que está em Santo Amaro (ver S 152) - e esta ida para outra aldeia foi considerada, por seus irmãos, algo como um "roubo" por parte do marido, e motivo de indignação. A tendência geral, assim, parece consistente com o regime uxorilocal, e está bem exemplificada na seção (A), aonde o grupo de irmãs é contíguo à residência dos pais (casa IV). A tendência de os maridos irem habitar o segmento residencial da esposa pode ser mostrada no caso dos irmãos 38, 40 e 101. M40, casado com uma mulher sem parentela, reside junto à irmã que está na seção (B), casada. Já M101, ao se casar com uma das mulheres do grupo de Miguel, reside em plena seção (C). Isto posto, é preciso ressaltar que tal tendência "uxorilocal" é apenas entrevista; o material de Santo Amaro mostrará que, com segurança, pode-se apenas admitir que os segmentos residenciais, cujo núcleo são siblings de ambos os sexos (com ligeira dominância de irmãs), consistem em grupos que apresentam uma maior densidade de alianças matrimoniais.

Uma visão esquemática da aldeia de Maronaua mostra o fechamento de espaço social, dividido em seções separadas por grupos "transicionais", e caracterizadas por: (a) siblings casados; (b) grupos envolvidos em troca de irmãs. Assim:



Ou seja, teríamos três grandes segmentos: (A-D), composto do grupo de San Bernardo; (B), grupo de Cassiano Velho; (C), grupo de Miguel. Naturalmente, cada um destes segmentos é, em termos de composição interna, complexo, envolvendo vários grupos de irmãos em seu interior - caso, por exemplo, do grupo de San Bernardo, cuja genealogia à p.76 mostra bem a interconexão entre três grupos de siblings ligados por alianças múltiplas -, e estende ramificações para outras aldeias, como no caso das relações entre o grupo de Miguel e o grupo dos filhos de Warahê, de Santo Amaro.

A situação de Santo Amaro é algo mais complexa, embora o padrão seja basicamente o mesmo. A genealogia apresentada à página seguinte apresenta as principais conexões entre os grupos domésticos de Santo Amaro, bem como mostrar as ligações Maronaua/Santo Amaro. Suas porções superior e inferior estão incompletas ou simplificadas; retiveram-se apenas as ligações entre os chefes de residência, e respeitou-se os limites da legibilidade. Esta genealogia também será útil para ilustrar as formas de casamento Kulina, vistas adiante.

Assim como Maronaua, Santo Amaro pode ser descrita em termos de segmentos residenciais, mas os limites entre estes são mais fluidos, dada a multiplicidade de interligações. Assim, é mais fácil descrever a composição desta aldeia em termos de grandes parentelas ou agregados de aliança que definem os segmentos:

(A)- Há o grupo dos filhos de Warahê e Numahá, representado também em Maronaua por Codó (M98). Este grupo inclui Katulé (S135), Chico Preto (S45) e Tereza Velha (S42). Esta última é mãe de um vasto grupo de siblings, sobretudo mulheres, que estabeleceu múltiplas alianças com os filhos de Aristóteles. Considere-se o grupo dos filhos de Tereza Velha como (A1). Vê-se que sua distribuição residencial semelha a do grupo de Miguel em Maronaua: quatro filhas suas moram em casas contíguas, e ela mora com um filho casado na casa próxima; todas as quatro são nitidamente delimitadas das demais na aldeia, por um terreiro comum (casa I-IV). Na casa V, mora seu irmão, Chico Preto.

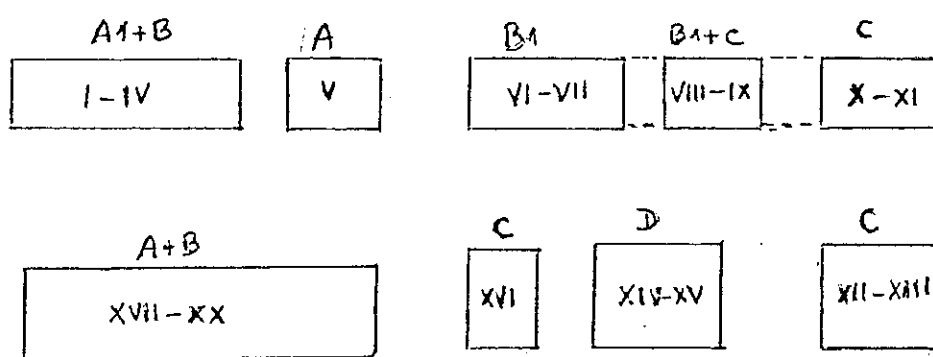
(B)- Há o grupo dos filhos de Aristóteles, antigo "tuxaua" dos Kulina do Purus, com alianças diversificadas pela aldeia. Ele inclui os irmãos Clóvis (S1) e Baku Branco (S12), casados com filhas de Tereza Velha, Wanehé, mulher de Mariano (M64), e um subgrupo - (B1) - dos filhos de ^{Miguel}~~Raimundo~~ Aristóteles, já falecido e irmão dos primeiros. Este subgrupo tende igualmente a ocupar uma seção contínua da aldeia (casas

VI-VIII).

(C)- Trata-se aqui de um grupo complexo, consistindo nos descendentes de Kadadá e Tsimai + os de Antonio Magro e Kurimá + os de Joaquim Pequeno e Sofia, que intercasaram, e tendem a ocupar a parte sul da aldeia, tanto do lado do Purus como do Chandless. Este grupo estabeleceu alianças também com (B1) e, nas gerações mais novas, com (B). As casas que ocupam são VIII-XVI.

(D)- Este é um pequeno grupo, atualmente em Maronaua, e que consiste de Mariano (M64) e seu filho Luizinho (M66). Mariano é ou era um dos tuxauas de Santo Amaro, é o Kulina mais velho do Purus. Ele e ~~Raimundo~~^{miguel} Aristóteles (pai do grupo B1) trocaram irmãs, e uma de suas filhas é casada com um membro deste grupo, outra com Chico Preto (grupo A). Mariano e filhos ocupam as casas XIV-XV, encravadas no meio do segmento (C).

Por fim, as casas XVII-XX são ocupadas por Katulé (grupo A), seus filhos e os filhos de sua mulher (de casamentos diferentes), e por Sabino (S114), numa parentela intrincada que pode ser traçada (ver genealogia) até Manduca Velho e Chiquinha. Este grupo pode ser definido como sendo uma composição dos grupos (A) e (B). Com isto, fecha-se o circuito da aldeia, que, esquematicamente, se apresenta assim (comparar com Maronaua);



Uma situação mais fluída que a de Maronaua, mas mesmo assim apresentando uma estrutura. Vale observar também que, segundo os Kulina, antes de Pe. Paulino juntar todos em Santo Amaro, havia dois grandes núcleos: um próximo ao atual sítio de Santo Amaro, aonde moravam Dohô, Mariano, Wariná e Chico Preto; outro mais abaixo no Purus, aonde moravam Katulé, Tereza Velha, Clóvis e Baku Branco, além de Dzuhumá (S27), filho de Katulé e genro de Tereza Velha. Mesmo incompleta, esta informação sugere que as casas ao norte da aldeia (à esquerda no diagrama

acima) são ocupadas pelos que moravam mais abaixo no Purus; ao sul da atual aldeia (à direita no diagrama), o grupo que residia originalmente próximo de Santo Amaro. Retomarei a questão dos "grupos" de parentesco adiante.

3. Formas de casamento e formação de parentelas

3a. Terminologia de parentesco

A terminologia de relacionamento Kulina é uma variante do sistema "dravidiano" (Dumont 1953) ou de "duas seções" (Needham 1960), bastante comum entre os grupos indígenas brasileiros. Ele pode ser descrito como uma forma de classificação que divide o universo de um indivíduo (no caso Kulina, aonde não existem metades ou grupos de descendência, mas sim parentelas) em duas grandes categorias: consanguíneos e afins. Em linguagem "genealógica", pode-se dizer que os primeiros incluem os parentes paralelos (aqueles de mesmo sexo que o parente de ligação), os segundos os parentes cruzados (os de sexo diferente do do parente de ligação). Os termos, em sua forma possuída (1a. pessoa do singular), são:

Geração	Consanguíneos/Paralelos		Afins/Cruzados	
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres
+2	idê	ini	idê	ini
+1	abi	ami	koko	atsô
0	ukuté		wabô (h.f.) owini (m.f.)	karadé (m.f.) owini (h.f.)
	+velho	voc. atu		
	+moço	voc. tatê	voc. mátsi	
-1	uhakamá		ohidubadê	ohinumadini
		ehédeni (voc. nepé)		
-2	ohinudini			

Alguns traços descritivos são introduzidos no sistema pelos termos abi waa para o irmão do pai (i.e. todos aqueles a que o pai chama de ukuté), que significa literalmente "outro pai", e ami onihi para a irmã da mãe (etc.), literalmente "outra mãe". Igualmente, uhakamá waa são os filhos de irmãos de mesmo sexo que Ego. Vale notar que

este sistema difere em alguns pontos do apresentado por Townsend & Adams (1973, p.2), que traduzem waa e onihí por "irmão" e "irmã" - e assim, também abi waa seria "irmão do pai". Nunca ouvi waa e onihí empregados para irmão e irmã. Por outro lado, o termo para "não-parente", ou, em outro contexto, "índio não-Kulina", é madihá waa, i.e. "outra gente". Onihí e waa parecem ser as formas feminina e masculina para "outro".

A terminologia é empregada com exatidão para os parentes genealógicamente próximos, e usada para classificar os demais indivíduos da comunidade Kulina sobretudo a partir da forma com que seu pai chamavam estas pessoas. Assim, se o pai de Ego chamava uma mulher de mátsi (irmã mais moça), Ego vai chamá-la de owini, sem nenhum cálculo de relacionamento. O termo owini designa os cônjuges potenciais de Ego, que, entre outras especificações, inclui seus primos cruzados. Este termo é usado mesmo após o casamento dos assim relacionados. Os cônjuges efetivos dos outros são referidos também por tecnônimos, como "X bedi imeni", "a mãe dos filhos de X", forma essa que também é usada para o cônjuge de Ego.

Os termos owini e wabô são usados também como interpelação jocosa, em contraste com os termos para irmãos, conotadores de respeito. Os Kulina afirmavam que a cerimônia da flagelação, hoje em relativo desuso, opunha afins de mesmo sexo, e preferencialmente de mesma geração. Townsend & Adams (1973, p.4) indicam que tal cerimônia era realizada quando da contratação de um casamento, entre outras ocasiões, todas elas exprimindo antagonismos entre pessoas ou grupos.

Essa exposição da terminologia Kulina não dá conta, evidentemente, dos aspectos manipulativos das apelações de parentesco, e tampouco esgota ou explica a maneira pela qual cada indivíduo Kulina se refere efetivamente aos demais. O fato de que o sistema de duas seções Kulina não opera dentro de uma matriz clara de metades exogâmicas, e sim no contexto de alianças múltiplas entre parentelas bilateralmente constituídas, faz com que haja múltiplas opções de classificação de um determinado indivíduo. Tomemos um exemplo: Miguel (M78) chama Cassiano Velho (M32), irmão classificatório de seu pai, de abi waa. Chama Manduca (M47), filho de Cassiano, de tatê (irmão mais moço), e esclarece que é porque já foi casado com a atual mulher de Manduca; chama Tônico (M161), outro filho de Cassiano, de ohidubadê, porque este casou com sua filha; chama ainda outro filho de Cassiano, Ambrosinho (M37) também de ohidubadê, embora chame a esposa deste de owini (porque seu irmão casou com uma irmã classificatória de Miguel). Eg

tes casos são inúmeros. Em suma, o termo pelo qual um indivíduo chama outro não permite prever de que modo chamará o cônjuge deste indivíduo - e portanto os filhos do casal. Todas as alianças prévias precisam ser levadas em conta.

3b. Tipos de casamento e de aliança

Um exame das genealogias apresentadas junto ao censo, da genealogia de Santo Amaro (p.71) e a da página seguinte, que mostra as conexões internas ao grupo de San Bernardo em Maronaua, permite fazer as seguintes observações sobre os tipos de casamento Kulina:

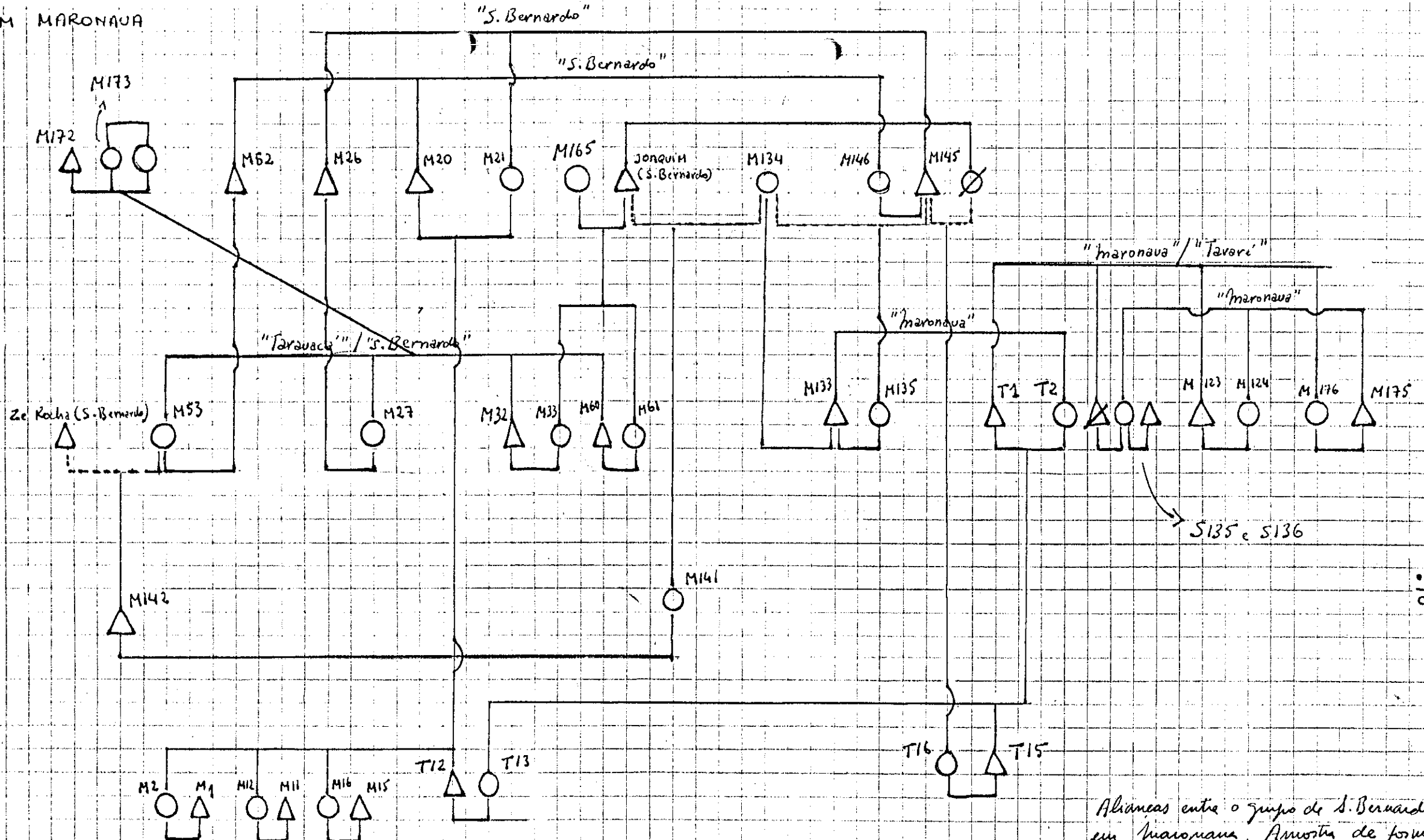
(1) O número de divórcios e de uniões sucessivas é extremamente elevado, bem como de ligações efêmeras que deixam filhos, criados em geral pela mãe;

(2) Há alguns casos de poliginia: sororal, não sororal, e um caso (há outro lembrado) de poliginia com mãe e filha. O levirato também é encontrado.

(3) A troca de irmãs e o casamento com a prima cruzada (bi-, matri- ou patrilateral) são razoavelmente frequentes, sobretudo o primeiro tipo, que não acarreta necessariamente o segundo devido ao fato de que os "grupos" que trocam irmãs são mais de dois.

(4) É muito frequente o casamento de um grupo de irmãos com um grupo de irmãs.

Os três últimos pontos sugerem que existe uma prática consistente do casamento como instrumento de aliança entre parentelas. Tomando as palavras de Townsend & Adams (1973, p.5): "Muitos dos casamentos [Kulina] são do tipo descrito em outras sociedades amazônicas como 'troca múltipla' (Basso 1970) ou 'afinidade serial' (Kaplan 1972). Casamentos repetidos ocorrem entre duas famílias sem que um equilíbrio entre o número de homens e mulheres que se movem em cada direção seja necessariamente atingido." Esse sistema de troca múltipla, na verdade, não se restringe a duas famílias apenas, mas envolve mais de dois grupos de siblings e/ou parentelas originais, criando uma situação em que, em uma dada comunidade, haja "regiões" de maior densidade de aliança que outras. Dito de outra forma: um dado grupo de siblings (que, creio eu, na falta de maiores dados, ser a unidade de troca matrimonial Kulina) casa vários de seus membros (A) com membros de um grupo (B). Casa outros, menos, com um grupo (C), que casou a maior parte de seus membros com os de um grupo (D), ~~...~~



Alianças entre o grupo de S. Bernardo em Maronauá. Amostras de formas de casamento encontradas entre os Kuliak.

- (1) Troca de irmãs: M20/M145; M123/M175
- (2) Grupo de irmãs e grupo de irmãs: M32-33, M60-61
- (3) União sucessiva e extra conjugais: M145, M133-134-135
- (4) Casamento de mãe e filha: M133-134-135

que se estende para fora da comunidade e tem poucas ou nenhuma alianças com os grupos (A) e (B). Por outro lado, alguns membros de (B) casaram-se com alguns de (C). Constrói-se assim um sistema de afinidade serial, aberto, com superposições em determinadas áreas e regiões mais "ralas", com indivíduos ou grupos de siblings que condensam alianças, naquela comunidade, e outros que estão em posição menos forte. Uma consideração das relações entre as parentelas de Santo Amaro esclarece bem isso: o grupo dos filhos de Aristóteles (B) concentrou suas alianças com o grupo dos filhos de Tereza Velha (A1); estabeleceu também relações importantes com o "grupo" de Mariano (D), que cedeu mulheres tanto para este grupo como para o subgrupo (B1) e para Chico Preto (A). Chico Preto e Kumaá (S68), do grupo (B1), também se aliam. Por sua vez, o grupo (B1) estabelece alianças com o grupo (C), ele mesmo produto de alianças múltiplas entre três parentelas. Vemos assim regiões de maior densidade - o grupo (C), a relação de Mariano com os grupos (B-B1), a relação de (B) com (A1) - e outras de menor densidade: poucas alianças entre o grupo (B) ou (A) e o grupo (C), por exemplo. Outro exemplo pode ser encontrado na genealogia da página anterior, aonde se vê que a partir de certos indivíduos pivotais, como M145, se superpõem e se encadeiam diferentes grupos, mais fracamente ligados em outros pontos.

Assim, tudo indica que a estrutura de parentesco Kulina não se presta adequadamente a ser descrita por um vocabulário de grupos discretos, que estabelecem alianças sistemáticas e automáticas. As alianças são regulares, mas plurais, e se distribuem em termos de densidade. Esta "densidade" pode ser visualizada nos segmentos residenciais que compõem as aldeias Kulina. É bem possível, mas não tenho dados que me garantam isto, que as linhas de força da política Kulina sejam dadas por este jogo múltiplo de alianças, e que os segmentos residenciais materializem facções.

4. Filiação, os madihá

As teorias Kulina sobre a concepção da criança são contraditórias - ou pelo menos as informações que obtive. Para alguns, a criança é formada inteiramente pelo esperma do pai - e, como os Kulina postulam a fecundação múltipla, há vários indivíduos que foram feitos por mais de um pai. Para outros, o "filho se parece com o pai, a filha com a mãe", e se diz que o sangue do pai faz o filho, o sangue da mãe faz a filha (o que coincidiria com os dados de Townsend & Adams). No

entanto, em nenhum momento foi-me dito que a transmissão do nome de madihá (ver acima, pps. 18-23) segue linhas paralelas. O que se afirmava é que um indivíduo era "uma banda" de cada madihá dos pais, o que sugeriria então uma bilateralidade.

De fato, um exame das afiliações de madihá que pude obter indica uma grande variação: irmãos de mesmo sexo são ditos de madihá diversos; homens adotam o nome de madihá da mãe, mulheres o do pai. Parece haver margem de opcionalidade - pois, via de regra, um indivíduo identifica-se preferencialmente a apenas um madihá. Por exemplo: Codó (M98) se identifica como Kurubu; seu pai, porém, que veio do Tarauacá, era Akumi (piranha), sua mãe Kurubu. Codó casou-se com Joana, cuja mãe era Maru, mas que se identifica como Kurubu (como o pai). Os filhos do casal são Kurubu.

Do ponto de vista do funcionamento efetivo da sociedade Kulina, creio que se pode admitir que o sistema de parentesco é bilateral, em termos de terminologia, de formação de grupos residenciais e segmentos. Há uma vaga ideologia patrilinear, que reza que em tempos antigos a chefia era assim transmitida, e que os filhos de cariú com mulher Kulina são cariús, e vice-versa - não obstante, há casos de filhos de pais cariús que são considerados praticamente como Kulina. Por sua vez, meio-irmãos uterinos se dirigem e se comportam como irmãos, e há casos em que constituem a unidade do grupo doméstico (casa VII de Santo Amaro). A conexão pelas mulheres é extremamente importante na composição residencial.

A identificação por madihá parece combinar dois critérios: filiação e residência de nascimento (local de nascimento). Isto faz com que, com o passar do tempo, os filhos de pais vindos de outros locais, ao se casarem na comunidade, transmitam a filiação de madihá do cônjuge que nasceu na comunidade. Isto levaria à homogeneização madihá/localidade, não fossem as constantes levadas de migrantes e a existência de sempre mais de um madihá nas comunidades Kulina do Purus. Os Kulina dizem que Santo Amaro e Maronaua (sem os de San Bernardo) são "puro Pitsí e Kurubu". De fato, o grupo de siblings de Miguel em Maronaua e o dos filhos de Warahê (ele mesmo Akumi) em Maronaua/Santo Amaro se identificam como Kurubu; o grupo de Aristóteles como Pitsí - e estes são dos grupos mais numerosos e influentes de suas comunidades. Mas há várias outras afiliações.

Diziam-me que "Pitsí e Kurubu são amigos", sugerindo que se entre casam frequentemente - o que é verdade. No entanto, os madihá são ágamos, não determinam casamento. Cheguei a ouvir que, em tempos an

tigos, eram endogâmicos - o que é consistente com a observação Kulina de que alguns Madihá falam dialetos levemente diferentes, e consistente também com a idéia de que antigamente a cada grupo local correspondia um madihá.

Como já referi anteriormente, os madihá não regulam acesso a nenhum recurso econômico ou simbólico. Pessoas de mesmo madihá são vagamente consideradas como "parentes" (wemekuté).

Em suma, creio que se pode definir o madihá como uma categoria que denota origem comum, em termos geográficos mais que genealógicos. Por outro lado, não excluo a hipótese de que a afiliação por madihá defina núcleos de parentela, setores de aliança - o que daria à esta categoria uma significação política.

5. Liderança política

A liderança política Kulina é pouco marcada em termos formais, e a que é visível imediatamente aos olhos do visitante é aquela que executa a mediação entre a comunidade e os regionais. A palavra local para "chefe" é tuxaua, e designa sobretudo aqueles indivíduos que falam pela comunidade no contato com os patrões. A palavra Kulina é tamedé, e sua identidade complementar dzutupéi (os "chefiados"), que os Kulina glosam significativamente por "freguês", isto é, o complementar do patrão. Tamedé, assim, é o patrão, e creio que o termo Kulina não pode ser permutado pelo de "tuxaua", pois designa uma relação interna à comunidade - muito embora os portadores destas duas identidades possam ser os mesmos.

As funções do tamedé seriam: "agradar o pessoal", isto é, patrocinar festas e distribuição alimentar - e é neste contexto que a poliginia era importante para os chefes -; discursar em público ao crepúsculo, exortando a comunidade ao trabalho, censurando os desvios e lembrando os exemplos do passado. Seu símbolo é a buzina de rabo de tatu, usada para convocar a comunidade ao terreiro. O tamedé é o "bom patrão", que convoca a comunidade ao trabalho para que possa efetuar a redistribuição cerimonial. É interessante observar que Man duca, um dos tuxauas/tamedé de Maronaua, ao comentar o papel de chefe, sempre lembrava que, caso o chefe "abuse de seu freguês", este(s) o abandona(m) - que ele não tem poder coercitivo sobre seus liderados. Isto é exatamente o oposto dos poderes dos patrões seringalistas, que imobilizavam, pela dívida e pela força, seus "fregueses". O chefe Kulina é também um pacificador - uma de suas preocupações constantes é a feitiçaria, o dorí, que materializa os antagonismos da comunidade; e uma de suas funções é atribuir esta feitiçaria a outras comunidades

Kulina.

Os tuxauas Kulina, agora, são sobretudo mediadores com os regionais, sem que tenham porém nenhum poder coercitivo sobre as transações individuais de cada Kulina com os patrões. Em Maronaua, tanto os patrões do Sobral quanto os Kulina reconhecem a existência de dois tuxauas: Manduca (M47) e Miguel (M78), sendo o primeiro o principal. Os Kulina falam ainda que Tônico (M161), irmão de Manduca, também passará a desempenhar esta função. Tal sistema parece ter sido estimulado pelo Pe. Paulino, que, no dizer de Manduca, foi quem "botou" ele tuxaua. Manduca é realmente o habitante de Maronaua mais hábil no trato com os neo-brasileiros, é um bom orador e homem generoso. Miguel é mais tímido e calado; no entanto, lidera o grupo de siblings mais importante de Maronaua, e sua casa é ponto de reunião de todos; diante dela são executados as danças, a pajelança e os rituais. Ambos funcionam como "empreiteiros" Kulina frente ao Sobral, mas ao que parece não acumularam mais riqueza por isso.

Aristóteles, de Santo Amaro, é dito ter sido o tuxaua de todos os Kulina do Purus, sobretudo no tempo em que estes viviam no Cochichá. Depois de morto, seu filho Miguel Aristóteles herdou o cargo. Morto este, e após a reunião dos Kulina em Santo Amaro pelo Pe. Paulino, três tuxauas passaram a existir: Wariná (o "melhor de tratar", no dizer dos patrões do Chandless), Dohô e Mariano. Os dois primeiros fazem parte de uma mesma parentela (o primeiro é filho do irmão do pai do segundo - ver grupo (C) na genealogia à p.71), e estavam em conflito faccional com Mariano, que, adoecendo, veio buscar abrigo junto a parentes seus em Maronaua - cujos chefes o apóiam contra Dohô, cuja condição de viúvo é sempre apontada como desqualificante para o cargo. Dohô não parece ter, em Santo Amaro, a representatividade de Manduca ou Miguel em Maronaua - mas isto é apenas uma impressão -; por outro lado, os dois filhos de Aristóteles, Clóvis (S1) e Baku Branco (S12), são inegavelmente homens de grande influência na aldeia e na comunidade Kulina como um todo.

A liderança tradicional Kulina era, creio, sobretudo a chefia de um grupo local de parentes - e penso que o taminédé deve ser interpretado assim. A figura do tuxaua surge no contexto do contato e inserção na empresa seringalista, e ganha ainda maior importância quando da reunião dos Kulina em aldeias que congregam diversas parentelas. Não obstante, estes tuxauas não possuem grande poder no que toca aos assuntos internos de outras parentelas. É preciso cautela no atribuir representatividade aos tuxauas que articulam os Kulina com os regionais - e aqui estou me referindo às relações que a FUNAI venha a estabelecer com os Kulina.

Elementos da cosmologia Kulina

1. Cosmologia: "Deus mora no meio da água"

O cosmos Kulina é composto de várias camadas superpostas, divididas entre nami ("terra") e memé ("céu"). Esta é a visão tradicional, que só pude entrever fugazmente, e por acaso, ao comentar sobre a minha própria cosmologia. Por outro lado, os Kulina tinham dificuldade em comentar em português sobre estes temas, embora não se furtassem a isto. Há vários dados confusos, sujeitos a caução.

A camada mais superior tem por nome patsô dzamariní, "lugar da água", e consiste em uma vasta extensão de água, aonde estão o sol (mahi) e a lua (abadziku). É dali que se origina a chuva, que atravessa todas as camadas do cosmos. Lá residem também Deus e Jesus Cristo, identificados por alguns a Kirá e Tamaku, dois irmãos míticos que criaram a humanidade a partir de frutos de palmeira. E é para lá que vão as almas dos Kulina batizados.

A camada seguinte, memé tsuení ("céu azul-negro") é o céu em píreo. Lá é escuro, e habitado pelo morcego, o urubu, o jaburu. Alguns sugerem que as antas também lá residem, e a preguiça.

Em seguida está memé etsení (etsení - fumaça, nuvem), o céu meteorológico. Lá venta forte, e é onde passam os aviões.

Aonde estamos é nami, a terra, lugar dos madihá. Abaixo dela, em nami budí ("debaixo da terra"?) está uma das camadas mais importantes da cosmografia Kulina. Em nami budí estão todos os bichos de caça (bani): queixada, veado, caititu, tatus, anta. Eles sobem à terra para serem mortos pelos homens, e em seguida retornam a nami budí para que possam se reproduzir - há um varador que liga nami e nami budí. As almas dos mortos (pagãos) iam também para esta camada - e alguns sugeriram que estas almas se transformavam nos bichos de caça, sobretudo em queixadas, animal de grande importância econômica e mítica para os Kulina (ver Adams 1962). Caso esta informação proceda, ela parece indicar um sistema de troca entre homens e animais, em que a morte de uns é a vida de outros e vice-versa, o que não deixa de ter paralelos sugestivos com a cosmologia Tukano (Reichel-Dolmatoff 1973). A ligação entre nami budí e a terra é feita também pelo pagé (dzupinehé), que, em transe, lá penetra e "conhece os bichos" - não ficou claro para mim se o pagé é responsável pela subida da caça até à terra.

Nami budí é algo como a antípoda da terra; quando aqui é dia, lá é noite; lá os animais nascem (e foi-me repetido que os bichos "antes eram gente", referência tanto a um estado original como a mi

tos de transformação de humanos em espécies animais), aqui são mortos; aqui os homens nascem, vão para lá depois de mortos, e talvez se transformem novamente nos animais.

Mais para baixo (nami budí inaminí-ka) há uma grande escuridão desabitada; por fim, está a última camada (nuá hohopadé-dza), habitada por alguns espíritos malignos, nuá, hohopadé e kukará (uma onça), que vivem em malocas sob um dia eterno, alimentando-se de kuruá, uma fruta. É uma região árida, atingida apenas pelas chuvas mais fortes.

Esta é apenas a pequena parcela da cosmologia Kulina que entrevi. Creio que o varadouro dos bichos, por certas informações que obtive, corre sob as águas do Purus - o que talvez tenha a ver com a aparição dos queixadas nas margens deste rio, na época da seca.

2. Espíritos e pagés

O conceito Kulina de tukurimé, espírito ou alma, é bastante complexo. A raiz do termo é kurimé (fem. kurimaní), "imagem" (fotografia, símbolo, sombra, etc.), que aparece como "espírito" quando se trata de falar de espíritos animais, e.g. ridzamá kurimé, "espírito do queixada". Tukurimé se refere mais propriamente a almas dos mortos e a certos espíritos nomeados (Huki, Adzabará, Ainadé, Hohopadé). Vários animais são considerados tukurimé - i.e. capazes de serem "possuídos" pelos pagés. Todos este moram nami budí ou no céu - e foi-me dito que apenas os peixes "não sabem de tukurimé".

Todo tukurimé é dzupinehé, pagé, porque possui dorí, o feitiço. Dorí é uma substância ("uma pedra") que os pagés e feiticeiros (dorihinedé, "dono de feitiço") guardam dentro de si, e que arremessam contra seus inimigos causando as doenças. Não há diferença entre pagé e feiticeiro - são as mesmas pessoas, em sua função curativa ou agressiva. A cura consiste na extração, por sucção, do dorí.

Cada pagé - e há vários entre os Kulina, com prestígio variável (M47, M64, M94, M52, M172) - possui (os Kulina dizem que eles "têm" tal ou tal espírito) alguns tukurimé, animais ou antropomorfos. Afirma-se também que os pagés metamorfoseiam-se em animais, quando entram nami budí. Não sei de casos em que almas de mortos (também tukurimé), pessoais ou impessoais, sejam possuídas ou possuam os pagés, e que efetuem as curas por esta via.

O instrumento básico do pagé é o rapé, através do qual entram em transe, ou se metamorfoseiam. O ramí (ayahuasca) pode ser usado pelo pagé como instrumento de cura, mas o é menos frequentemente. Os Kulina não usam muito o ayahuasca, ou pelo menos não no contexto

da pajelança normal. Assisti apenas a uma sessão de ayahuasca, coletiva, que consistiu sobretudo em cantos individuais que seguiam as visões de cada participante.

A cura dos doentes, além de lançar mão do rapé e das operações de sucção do pagé, exige também uma participação de um coro de mulheres, que cantam as canções ensinadas pelo tukurimé encarnado no pagé. As sessões a que assisti seguiam o seguinte padrão: armava-se a rede do doente no terreiro, diante da casa de Miguel (Maronaua), à noite. Os pagés iam para os fundos da aldeia, próximo ao igarapé, e lá se vestiam com uma saia de folhas de jarina, e braçadeiras, e um chapéu que consistia também em uma "saia" que cobria o rosto inteiramente. Entravam no terreiro, aonde eram esperados por algumas mulheres formando uma linha, de braços dados. Um dos pagés, cada um a seu turno, cantava então para as mulheres, rodando em volta delas, a canção do tukurimé, repetida pelo coro. Em seguida, acompanhado por este coro, o pagé dava início às operações sobre o corpo do doente, basicamente de sucção do dorí, o que era acompanhado de convulsões e transe. Tais sessões podiam durar a noite toda, e envolviam vários pagés em conjunto ou em sucessão. O dorí extraído é engolido pelo pagé, que depois o joga n'água.

Não tenho muitos dados sobre o aprendizado da profissão; sei apenas que os dorí que cada pagé traz consigo lhes foram transmitidos por outro pagé. A relação complexa entre dzupinehé/tukurimé/dorí carece de mais informações para ser elucidada - ela é aparentemente semelhante, no entanto, ao sistema do xamanismo que conheço, o xinguano (Viveiros de Castro 1977, cap.V).

3. Algumas cerimônias Kulina

A música tem uma importância fundamental na vida Kulina. As mulheres, sobretudo, cantam frequentemente, sozinhas ou em grupo; as canções são inventadas e disseminadas, fazem maior ou menor sucesso. Já os homens, além de cantar, tocam vários instrumentos.

Uma das cerimônias Kulina mais frequentes é o mariri, que consiste em uma dança de homens e mulheres em roda, à noite, com canções. O mariri é realizado sempre que os Kulina "estão alegres", e parece acompanhar ou preparar a realização de certas cerimônias ou transações, como o casamento (tradicionalmente) e a festa da caissuma.

Assisti a uma festa da caissuma (koidzá eheté), realizada "em minha homenagem", segundo os Kulina, em Maronaua. Após Manduca ter comunicado no terreiro a realização da festa, durante um mariri,

iniciaram-se os preparativos. No dia seguinte, um grupo de rapazes foi em busca de uma paxiúba, cujo tronco, derrubado, foi escavado de modo a formar um coche. Toda esta atividade era acompanhada de constante soar do hohorê, uma buzina feita com uma cabaça de barro e um tubo de taboca, que é o instrumento da festa da caissuma. O hohorê soou durante os três dias de preparação e execução da festa.

O coche foi então trazido para a aldeia, e pintado. No outro dia, os homens foram à roça (de M114, a mais próxima) em grupo, colher a macaxeira. Na tarde deste dia, começou a preparação da caissuma. As mulheres reuniram-se na varanda da casa de Miguel (M98, casa X), para descascar a macaxeira e cozê-la em painéis instalados no terreiro. Após o cozimento, as raízes eram mascadas pelas mulheres, e colocadas em bacias de metal. A água do cozimento foi colocada no coche, instalado na beira do barranco, defronte da casa VIII. Em seguida, pôs-se dentro dele a massa de macaxeira mascada, ali ficando durante toda a noite.

No dia seguinte, cedo, extraiu-se a massa do coche, ficando apenas o caldo já existente e o que resultou da espremedura da massa: a caissuma. Por volta das 9.00 hs., alguns meninos e poucos homens, depois de se pintar, vão em bando até as extremidades da aldeia, reunir o pessoal. O grupo de homens e meninos, agora já grande, vai então até "o mato" (a beira do igarapé, no banheiro). Ali cortam-se grossos talos de mandioca, para servir de bastão. Tecem-se os chapéus e palas de muru-muru, folha que serve também para fazer pulseiras. Desfia-se buriti para fazer arranjos para os chapéus, bastões e confeccionar saiotos. Pintam-se, predominantemente de urucum. A pintura das mulheres, que neste ínterim estava sendo feita nas casas, é mais elaborada, sobretudo no rosto, e predomina o azul (no caso, extraído de canetas BIC). Um dos homens trazia um maço de samambaias preso no cinto, às costas.

Às 10.00 hs., os homens, em um grupo compacto, entram no terreiro, vindos do igarapé. Manduca, o tuxaua, toca a trompa de rabo de tatu. Junto ao coche, esperavam as mulheres, em linha, com panelas na mão. O clima era de animação e alegria. Os grupos de homens, cantando, dá várias voltas em torno das mulheres, que agora formavam um círculo interno aos dos homens, girando também. Os grupos em seguida se dispersam, e os homens formam duplas ou trincas que são "atacadas" pelas mulheres, que lhes dão de beber das panelas a caissuma, em quantidades enormes. O porte do bastão de talo de mandioca é o sinal de que o indivíduo

quer beber a caissuma. A ingestão desta bebida, naquela quantidade, provoca quase que imediatamente o vômito - todos os homens vomitam; bebem mais, "forçados"; vomitam mais.

Em seguida, por volta de 11.00 hs., as mulheres param, e vão em bando até o rio, mas não saem das vistas da aldeia, ao contrário dos homens. Logo em seguida voltam, com a mulher de Manduca à frente. Dá-se então o mesmo que anteriormente. Desta vez as mulheres recebem a caissuma dos homens, e vomitam. Isto dura até acabar a caissuma. No final, empurra-se o cocho barranco abaixo. Algumas moças vão de casa em casa, cantando e batendo com paus no madeirame, pedindo que os homens vão pescar (esta é outra cerimônia comum: um grupo de mulheres incita, cantando, os homens a que vão caçar, pescar ou buscar alguma fruta. Ao chegarem, os homens depositam o produto aos pés das mulheres, que esperam em linha no terreiro, e cada uma leva sua parte para casa, sem que se calcule o que cada homem pegou).

A festa da caissuma é considerada o momento máximo da comunidade Kulina, sinal de abundância e de alegria. Ela parece apoiada em dois princípios: (a) oposição entre a comunidade masculina e feminina da aldeia; (b) na excorporação (vômito) de um alimento que é a base da subsistência Kulina, a macaxeira. Quanto ao primeiro ponto, vale notar que não observei nenhum outro princípio sociológico operando: quem dá caissuma a quem, parece não importar. A oposição homens/mulheres ressalta, não só do caráter corporado dos grupos cerimoniais, como também do fato de que a ingestão da caissuma é feita num contexto de joking e fuga (os que devem beber negaceiam, hesitam, fogem, e são "arrastados" à força pelo parceiro). Quanto ao vômito, vale notar que este parece ser - isto é dito explicitamente pelos Kulina - o objetivo da ingestão da caissuma, e o objetivo da festa. Ela ganha assim um caráter dilapidatório - enormes quantidades de macaxeira são consumidas - e de inversão do comportamento cotidiano, simbolizada muito concretamente na oposição ingestão/vômito. Normalmente, as caissumadas congregariam Kulina de outras aldeias, sendo também, portanto, momento de integração de toda a comunidade mais ampla.

Conclusões: os Kulina no futuro

1. Medidas de assistência básicas

Em janeiro-fevereiro de 1978, como já referi, havia um P.I. Alto Purus criado no papel, e que não pudera até então ser instalado por falta de condições: Santo Amaro só podia ser atingida de barco, em um dia de viagem desde Manuel Urbano, aeroporto mais próximo, e cidade sem as mínimas condições em termos de abastecimento e serviços. Maronaua possuía a pista de pouso do Sobral, próxima, mas demorava cerca de dois dias e meio de barco de Manuel Urbano. Santa Rosa, na fronteira peruana, pouco mais podia oferecer que o aparelho de fonia da delegacia.

A situação de saúde dos Kulina não era boa; epidemias de coque luche e tuberculose haviam atingido a aldeia de Maronaua (e também Santo Amaro) em fins de 1977. Durante minha visita, tive de atender mal ou bem a vários casos de gripe, disenteria. Há várias formas de doenças oculares, verminoses, escabiose, um caso de lepra, alguns de leishmaniose. A escola da missão, desativada, guardava alguns medicamentos do CEME, e cada Kulina também guardava consigo, comprado do barracão ou retirado da escola, alguns remédios. Que não sabiam usar, e a semelhança das embalagens do CEME quase provocou verdadeiros desastres, como o de gente pingando Tussifin nos olhos (usava-se também Benzetacil para isso), tomando vermífugos fortes para casos de diarreias infantis - o que provocou pelo menos um caso de desidratação -, etc. Em caso de doenças graves, as possibilidades de atendimento eficaz eram nulas. Havia alguns tuberculosos carentes de atenção urgente - o que comuniquei a Pe. Paulino quando de sua parada em Maronaua. Além de tudo, o barracão explora os Kulina vendendo-lhes remédios errados ou ineficazes.

A desativação da escola da missão foi um duro golpe para os Kulina, e fonte de irritação para com a FUNAI. Os Kulina tinham um fascínio quase ritual pela escola: em Maronaua, estavam constantemente folheando os cadernos do SIL, as folhas deixadas pelas professoras da missão, pedindo para posar em fotografias de lápis e caderno na mão, em gesto de escrever. Por outro lado, sentem agudamente a necessidade de aprender a ler e contar para que possam controlar a exploração que sofrem pelos patrões. A alfabetização em Kulina e espanhol atinge alguns migrantes de San Bernardo, mas é mais eficaz em Kulina.

A necessidade premente de um projeto de educação para os Kulina é evidente - é uma demanda intransigível, se a FUNAI quiser começar um trabalho produtivo na área.

Os Kulina esperavam com ansiedade, e alguma inquietação, a chegada prometida do P.I. Alto Purus. Mostravam-me repetidas vezes os melhores sítios para a abertura de uma pista de pouso, e confiavam que o chefe de posto iria por cobro à exploração dos barracões e às invasões do peruanos.

Assim sendo, parece-me que as medidas básicas a serem tomadas são:

(1) Designação de um enfermeiro para a área do Purus, que pode atender às duas aldeias, desde que tenha meios de locomoção (e já existe um motor da FUNAI em Maronaua, e um barco, este precário).

(2) Implantação de um projeto de educação, com designação de dois professores, para Santo Amaro e Maronaua.

(3) Instalação efetiva do P.I. Alto Purus, com a infra-estrutura básica, que inclui equipamento de fonia e a existência de pelo menos uma pista de pouso, em Santo Amaro. A sede do P.I. poderia ser a aldeia de Santo Amaro, uma vez que esta é a área de maior tensão e confronto entre os Kulina e os regionais, e uma vez que os Kulina de Santo Amaro estão em situação econômica pior que os de Maronaua.

(4) Estabelecimento de uma convivência pacífica e cooperação efetiva com a Igreja do Purus, que vem lutando em defesa dos seringueiros, peões, posseiros e índios, e que dispõe de algum pessoal e muita experiência. O antagonismo entre a FUNAI e a Igreja só poderá levar ao acirramento dos conflitos entre os índios e os regionais, à reprodução do antagonismo étnico entre caríús e caboclos.

2. Situação econômica e mediação da FUNAI

A demarcação dos territórios de Santo Amaro e Maronaua não será suficiente para garantir a sobrevivência dos Kulina em condições dignas. É preciso que se procure apoiar às tentativas Kulina de escapar ao sistema de espoliação que o barracão e os patrões regionais lhes impõem. Não obstante, há que haver muita cautela na implantação de Projetos de Desenvolvimento Comunitário, que não venham a atender as legítimas aspirações Kulina, e/ou que reproduzam o mesmo sistema de patronagem vigente.

Os territórios a serem demarcados em Santo Amaro e Maronaua,

e que foram delimitados através de consulta aos Kulina (Cruvinel 1977) parecem ser os efetivamente explorados pelos Kulina de agora. No entanto, a concentração populacional relativamente elevada nas áreas poderá acarretar problemas futuros. O primeiro, e mais óbvio, é o esgotamento da caça, o que já ocorre em Santo Amaro - e a caça é a base da alimentação proteínica Kulina. Vi casos de Kulina com prando charque (a preços naturalmente escorchantes) no barracão, por ter tido insucessos repetidos na caça.

A área de Maronaua é rica em caucho (ao sul), em cedro, e se presta muito bem à agricultura: cana de açúcar, arroz, amendoim, banana, milho, feijão, macaxeira, etc. (ver Cruvinel 1977). As matas oferecem boa quantidade de frutos e de matéria prima para a construção de casas e canoas. Em Santo Amaro, há mais seringueiras, mas não creio que o suficiente para se constituir em produção comercial dominante.

Dentre os projetos acalentados pelos Kulina, posso citar um que me foi confiado por Manduca, tuxaua de Maronaua: que a FUNAI lhe empreste dinheiro para o plantio de seringa, para que se venda a borracha aos marreteiros ou, caso se possa comprar um barco, vendê-la diretamente nas cidades (Manuel Urbano e Sena Madureira). Pê. Paulino, como já referi (ver p. 26) tem várias idéias. Minha impressão geral, contudo, é que não há ainda da parte dos Kulina a solidificação de um projeto coletivo, e que não convém a implantação imediata de um PDC sem que antes se consiga a estabilização das relações da FUNAI com as comunidades, através de chefe do P.I. e da ação dos projetos de saúde e educação. Creio que a medida mais prudente seria simplesmente estimular os Kulina a colocar aquilo que já produzem - sejam produtos agrícolas (e aqui se deveria pensar na instalação de fornos de farinha e moendas para a produção de rapadura), sejam o caucho, a seringa e alguma madeira - em mercados mais favoráveis que o barracão ou os marreteiros. Não creio que o sistema de comprar a produção Kulina, ou empregar a mão-de-obra indígena em projetos econômicos da FUNAI, possa se realizar nas condições da região sem que o sistema do barracão - e a exploração subsequente - se instale. Estimular a auto-determinação e a auto-gestão Kulina é essencial; isso implica em, sem se abdicar de uma assistência, evitar substituir um patrão por outro, e simplesmente fornecer o apoio necessário para que a comunidade possa escolher os caminhos que forem mais convenientes. Não há nenhum claramente traçado, ainda; mas haverá, desde que se criem condições para tal.

A reunião dos Kulina em grandes aldeias é uma experiência nova, agora creio que irreversível com a demarcação das terras. Não se pode saber ainda que resultados dará. O certo é que a simples demarcação não impedirá que os Kulina se dispersem novamente, em busca de um patrão melhor que os locais. As forças da patronagem predominam sobre as forças que ligam os Kulina a um território, e isto só poderá mudar se mudarem as condições de contato, se outras formas de mediação surgirem. Na situação de janeiro-fevereiro de 1978, eu ouvi vários Kulina falando em sair de Maronaua ou Santo Amaro, em busca de um patrão que lhes avie as mercadorias para que retomem o corte de caucho e de madeira. Não basta ficar numa terra que, nas condições presentes, não lhes fornece sal, munição e roupas. Mas o certo é que, sem essa terra, só terão estes bens mediante a superexploração de sua força de trabalho.

E as novas condições da frente de expansão no Acre, a entrada violenta das agropecuárias, que ameaça transformar a população indígena acreana em peões sem terra, precisam ser levadas em conta. Na situação do Purus, não é provável que retornem os tempos (agora considerados pelos Kulina como bons, pois havia "serviço" e havia mercadorias) do apogeu da empresa seringalista. Assim, a alternativa que se ~~coloca~~^{coloca} para os Kulina é a mesma que Aquino via para os Kaxinawa (Aquino 1977). O tempo dos "caboclos" vai acabando; agora ou os Kulina perdem sua identidade étnica e se dissolvem no exército de migrantes para a periferia das cidades, ou se escravizam como peões sem terra e sem roça; ou se transformam em índios, uma identidade étnica nova no Acre, desde os tempos em que os índios era exterminados a bala nas correrias. Só que agora esta identidade - para a qual a presença da FUNAI já começa a contribuir - deverá ser assumida como valor positivo, ligada a um território, a uma cultura e a uma autonomia verdadeira.

"...de dia caçar, de noite cansado,
dormir, ficar velho. Vamo parar com
história velha. Agora não tem mais
correria. Já tamo no meio do Brasil."

(Rimaná/Kanduca)

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, P. - 1962 - Textos Culina. Separata de la Revista Folklore Americano, año X, nº10. Lima: Comite Interamericano de Folclore.
- AQUINO, T.V.de - 1976 - Relatório sobre os índios Kaxinawá entre à Fundação Nacional do Índio em abril/75 (sem título). xerox.
- 1977 - Kaxinawá: de seringueiro "caboclo" a peão "acreano". Dissertação de mestrado não-publicada. Fundação Universidade de Brasília. mimeo.
- BASSO, E.B. - 1970 - "Xingu Carib kinship terminology and marriage: another view". Southwestern Journal of Anthropology, 26.
- BRAULINO, J. de C. - 1931 - Breve notícia sobre os indígenas que habitavam a fronteira do Brasil com o Peru, elaborado pelo médico da Comissão Dr. João de Carvalho e calcada em observações pessoais. Separata do Boletim do Museu Nacional, 7 (3), setembro 1931. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- CASTELLO BRANCO, J.M.B. - 1950 - "O Gentic acreano". Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, vol.207, abril/junho. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- 1960 - Descobrimento das terras da região acreana. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional
- CHANDLESS, W. - 1869 - "Notes on a journey up the river Juruá". Journal of the Royal Geographical Society, 39.
- CIMI (Conselho Indigenista Missionário) - 1976 - Relatório da situação das populações do alto Envira. xerox.
- CRUVINEL, N. et alii - 1977 - Relatório sobre a área rio Envira - Acre. FUNAI, xerox.
- CRUVINEL, N. - 1977 - Kulina, alto rio Purus. Relatório FUNAI, xerox.
- CUNHA, E. da - 1976 - Um Paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos. Coleção Documentos Brasileiros, 1. Petrópolis: Vozes.

- DUMONT, L. - 1953 - "The Dravidian kinship terminology as an expression of marriage". Man, 54.
- FORTES, M. - 1974 - O Ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. Cadernos de Antropologia, 6. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- GALVÃO, E. - 1960 - "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959". Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. (Antropologia), 8.
- GOODENOUGH, W. - 1973 - Regras de residência. Cadernos de Antropologia, 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- KAPLAN, J. - 1972 - "Cognition, endogamy and teknonymy: the Piaroa example". Southwestern Journal of Anthropology, 28.
- LABRE, A.R.P. - 1872 - Rio Purus - notícia. Maranhão, typ. do Paiz. imp. M.V.F.Pires.
- LIMA, R.P.de Carvalho - 1969 - Relatório da viagem ao Município de Caruarí, sobre a situação do Grupo de Índios Kulinás, apresentada ao Ilmo. Sr. Chefe da 1a. Delegacia Regional da FUNAI, pelo servidor Raimundo Pío de Carvalho Lima. xerox.
- MÉTRAUX, A. - 1948 - "Tribes of the Juruá-Purus basins". Handbook of South American Indians vol.III (The Tropical Forest Tribes), Steward, Julian H. , editor. Smithsonian Institution: Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington D.C.
- MURDOCK, G.P. - 1965 - Social Structure. New York: The Free Press.
- NEEDHAM, R. - 1960 - "Lineal equations in a two-section system. A problem in the social structure of Mota (Banks Island)". Journal of the Polynesian Society, 69.

- NOBLE, G.K. - 1965 - Proto-Arawakan and its descendants. International Journal of American Linguistics, vol.31, nº3, part II. Publication thirty-eight of the Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics. Bloomington: Indiana University.
- OPPENHEIM, V. - 1936 - Notas etnográficas sobre os indígenas do Alto Juruá (Acre) e valle do Ucayali (Peru). Separata dos Anais da Academia Brasileira de Ciências, 8 (2). Rio de Janeiro.
- PEREIRA NETO, A. - 1977 - Breves notícias sobre o índio do Acre/ Notícias sobre a FUNAI no Acre. FUNAI (AJACRE), mimeo.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. - 1973 - Desana, le symbolisme^{universel} des indiens Tukano du Vaupés. Paris: Gallimard.
- RIVET, P. - 1924 - "Langues de l'Amérique du Sud et des Antilles". Les Langues du Monde, Meillet, A. e Cohen, M. (eds.). Coll.Linguistique, Soc.Linguistique de Paris, vol. 16.
- RIVET, P. & TASTEVIN, C. - 1921 - "Les Tribus indiennes des bassins du Purus, du Juruá et des régions limitrophes." La Géographie, vol.35.
- 1938 - "Les langues arawak du Purus et du Juruá (Groupe arauá)." Journal de la Société des Américanistes, N.S., vol.30.
- SCHULTZ, H. & CHIARA, W. - 1955 - "Informações sobre os índios do Alto Rio Purus". Revista do Museu Paulista, N.S., vol.9.
- SCHWADE, E. - 1976 - Relatório sobre a situação das populações indígenas do Alto Purus e proposta de reserva. Relatório em caminhado à FUNAI. xerox.
- SEEGER, A. & VIVEIROS DE CASTRO, E.B. - 1978 - Terras e territórios indígenas brasileiros. Comunicação apresentada na XXXa Reunião Anual da SBPC, São Paulo. mimeo.
- SISKIND, J. - 1973 - To Hunt in the morning. New York: Oxford University Press.

- TASTEVIN, C. - 1925 - "Le Fleuve Murú - ses habitants. Croyances et moeurs Kachinauwá". La Géographie n)4-5. tome XLIII.
- TOWNSEND, P.K. & ADAMS, P. - 1973 - From Wives to peccaries: marriage conflict among the Culina. Comunicação apresentada no 72nd. Annual Meeting of the American Anthropological Association (Symposium on Marriage in Lowland South America). New Orleans. mimeo.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.B. - 1977 - Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti. Dissertação de mestrado não-publicada. Museu Nacional: mimeo.