

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

**O Isolamento em perspectivas:
Povos isolados e de recente contato entre os Arawá dos Purus**

Juliana Leide Marques Bentes Barreto

MANAUS

2024

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

Juliana Leide Marques Bentes Barreto

**O Isolamento em perspectivas:
Povos isolados e de recente contato entre os Arawá dos Purus**

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

Orientador: Prof. Dr. Thiago Cardoso
Coorientador: Prof. Dr. Miguel Aparicio

MANAUS
2024

Ficha Catalográfica

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

B273i Barreto, Juliana Leide Marques Bentes
O isolamento em perspectivas : povos isolados e de recente
contato entre os Arawá dos Purus / Juliana Leide Marques Bentes
Barreto . 2024
119 f.: 31 cm.

Orientador: Thiago Mota Cardoso
Coorientador: Miguel Aparicio Suárez
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. Arawá. 2. Povos isolados. 3. Índios brabos. 4. Suruwaha. 5. Hi-
merimã. I. Cardoso, Thiago Mota. II. Universidade Federal do
Amazonas III. Título

**O Isolamento em perspectivas:
Povos isolados e de recente contato entre os Arawá dos Purus**

Juliana Leide Marques Bentes Barreto

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

Aprovado em 19 de fevereiro de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Thiago Mota Cardoso
PPGAS, Universidade Federal do Amazonas

Prof. Dr. Miguel Aparicio Suarez
PPGAA, Universidade Federal do Oeste do Pará

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos
PPGAS, Universidade Federal do Amazonas

Dr. Fábio Ribeiro
OPI, Observatório dos Direitos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato

Manaus, Amazonas
2024

Agradecimentos

Ao meu companheiro de jornada, Kevin. Ao longo dessa trajetória no mestrado, Kevin foi sempre o primeiro ouvinte e o primeiro leitor dos meus textos reais ou imaginados. Sua paciência e curiosidade com minhas tagarelices infundáveis sobre os povos amazônicos me ajudaram a abrir as veredas, misteriosas ou manifestas, da escrita. Agradeço por adotar meus sonhos como seus e construir junto um espaço de muita tranquilidade e escuta mútuas.

A Miguel Aparicio agradeço pela dedicação em transmitir seus conhecimentos sobre os povos amazônicos e do Purus indígena. Agradeço pela orientação atenciosa, acessível e crítica que muito me enriqueceram como pesquisadora. Também pelas ideias fantásticas e as histórias sobre o Purus narradas sempre com grande entusiasmo.

A Thiago Cardoso agradeço pela linda recepção em Manaus e longas conversas sobre antropologia, Amazônia e os seres-mais-que-humanos. Agradeço pela orientação, confiança, paciência e bom humor com o qual se relaciona conosco independente das ocasiões.

Agradeço a Gilton Mendes e Beatriz Matos pelos conselhos e caminhos sugeridos para a condução desta pesquisa durante a qualificação. Espero, em alguma medida, ter conseguido aderi-los a esta dissertação. Agradeço à banca de defesa, Gilton e Fábio Ribeiro pela leitura atenciosa de meu trabalho.

Agradeço, de modo especial, ao meu irmão Onésimo que nunca me deixou desistir dos meus sonhos. Agradeço pela confiança e admiração que me são depositadas, sempre provendo minha segurança e meu conforto. Aproveito para agradecer a minha família pela incansável suporte e incentivo à minha carreira profissional e modo de vida. Em especial, minha querida mãe Shirleide, por tanto. Agradeço à minha irmã Diana pelo companheirismo e à minha tia Tita pelo cuidado e preocupação com minha pessoa. Agradeço aos meus bichos (seis gatinhas: Friday, Faye, Joe, Chihiro, Akira e Mia) que tornam os meus dias melhores com suas brincadeiras e estrepolias sem fim. Infelizmente, não pude agradecer em vida os meus pais-avós, Mãe Dilma e Pai Onésimo, que partiram nos anos que me dediquei ao mestrado. Com certeza a criação, o cuidado e o carinho que me deram, ressoam em minha curiosidade e motivação para seguir na jornada acadêmica.

Agradeço aos amigos e amigas que fiz durante o mestrado: aos meus “pariceiros” Carlos Calenti, Melanie Peter e Mario Brunoro. Agradeço às minhas amigas Laís e Tainara pelo cafezinho “de lei” nas tardes quentes no Neai. Agradeço ao Erico Polo pela generosidade e carinho. Aos meus amigos de longa data, agradeço especialmente a Afonso, Adriane e João Pedro por fazerem do meu mundo mais alegre e descontraído.

Agradeço meus colegas e professores do PPGAS-UFAM pelas aulas maravilhosas e animadas que participamos juntos. Agradeço à Maria Helena e Ana Carla Bruno pela sensibilidade.

A Mario Brunoro (mais uma vez) agradeço pelas conversas inesgotáveis sobre etnologia indígena, antropologia e sobre os povos do Médio Purus. A irmandade que construímos será levada para vida, assim como o fascínio pelo Médio Purus indígena.

Agradeço também ao NEAI, ao Colar e ao OPI pelo fomento de debates e projetos coletivos.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Ministério da Educação – CAPES por parte do financiamento desta pesquisa.

O isolamento em perspectivas: povos isolados e de recente contato entre os Arawá dos Purus

Resumo:

Considerando os desencontros ontológicos que produzem, de modo contextual, diferentes percepções sobre o modo de vida dos “povos isolados” entre os grupos indígenas e representantes da sociedade nacional, esta dissertação consiste numa sistematização das distintas concepções sobre “isolamento” atribuídas aos povos isolados e de contato recente no panorama etnográfico Arawá (Hi-Merimã e Suruwaha, respectivamente), no interflúvio Juruá-Purus, Amazônia Ocidental. A partir de uma investigação de cunho bibliográfico, são analisados os diferentes “marcos de contato” produzidos por segmentos antagônicos do Estado e da sociedade civil junto aos Suruwaha, de modo a desvelar as percepções dúbias e distintas sobre os “povos isolados/arredios” nas diferentes esferas investigadas. Em outro momento, são abordados aspectos das cosmologias dos povos Arawá, em especial, os que habitam as regiões não-alagáveis, os Jarawara, Jamamadi, Banawá (língua Arawá/Madi) e os Suruwahá (língua Arawá/Suruwaha), perpassando por temas tais como a noção de pessoa, o “parentesco misturado”, as plantas cultivadas, o xamanismo, as relações com os brancos e a polaridade *índios mansos/brabos*. Neste contexto, observamos como os povos Arawá mobilizam discursos heterogêneos sobre a natureza do “isolamento” e dos povos isolados vizinhos, e de que modo isso está atrelado à concepção de mundo transformacional concebido por esses povos, divergindo contextualmente dos ideais produzidos no âmbito das políticas indigenistas.

Palavras-chave: Arawá; Povos isolados; Índios brabos; Suruwaha; Hi-merimã.

Isolation in perspective: isolated and recently contacted people among the Arawá of the Purus

Abstract:

Considering the ontological mismatches that contextually produce different perceptions of the way of life of "isolated peoples" between indigenous groups and representatives of national society, this dissertation consists of a systematization of the different conceptions of "isolation" attributed to isolated and recently contacted peoples in the Arawá ethnographic panorama (Hi-Merimã and Suruwaha, respectively), in the Juruá-Purus interfluve, Western Amazonia. Based on a bibliographic investigation, the different "contact milestones" produced by antagonistic segments of the State and civil society with the Suruwaha are analyzed, in order to reveal the dubious and distinct perceptions of the "isolated/unapproachable peoples" in the different spheres investigated. Moreover, aspects of Arawá peoples' cosmologies are discussed, especially of those who inhabit the non-floodable regions, the Jarawara, Jamamadi, Banawá (Arawá/Madi language) and the Suruwahá (Arawá/Suruwaha language), covering topics such as the notion of person, "mixed kinship", cultivated plants, shamanism, relations with whites and the polarity of *mansos/brabos* (*tame/wild*) Indians. In this context, we observed how the Arawá peoples mobilize heterogeneous discourses about the nature of "isolation" and the neighboring isolated peoples, and how this is linked to the concept of a transformational world conceived by these peoples, diverging contextually from the ideals produced within the framework of indigenist policies.

Keywords: Arawá; Isolated people; Wild indigenous people; Suruwaha; Hi-merimã.

lista de siglas

AMTB – Associação de Missões Transculturais Brasileiras
BAPeS – Bases de Proteção Etnoambiental
BSM – Brasil Sem Medo
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CGIIRC – Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados
CONPLEI – Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas
FPE – Frente de Proteção Etnoambiental
FPEMP – Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus
FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas/Fundação Nacional do Índio
IPAN - Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
JOCUM – Jovens com uma Missão
MNT – Missão Novas Tribos
OPAN – Operação Padre Anchieta/Operação Amazônia Nativa
OPI - Observatório dos Direitos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato
PIIRC - Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato
PIRC – Povo Indígena de Recente Contato
PIN – Plano de Integração Nacional
SESAI – Secretaria de Saúde Indígena
SPI – Sistema de Proteção do Índio
SPII - Sistema de Proteção do Índio Isolado
SIL – *Summer Institute Linguistics*
TI - Terra Indígena
UC - Unidade de Conservação
UFOPA - Universidade Federal do Oeste do Pará
YWAM – *Youth With A Mission*

Sumário

Sumário.....	9
Introdução.....	10
Capítulo 1: Histórico das políticas de contato e não-contato com os Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato no Médio Purus.....	14
1.1 Atração e pacificação.....	14
1.2 A metodologia de não-contato.....	15
1.3 Contradições em torno da noção de isolamento no indigenismo estatal.....	18
1.4 Povos Isolados no Médio Purus.....	20
1.5 Os “índios bravos” do Coxodoá: as experiências de “primeiro” contato junto aos Suruwaha.....	21
1.6 Políticas e ideologias de contato com o povo indígena isolado do Coxodoá: Cimi/Opan, Funai e Jocum.....	24
1.7 A demarcação da Terra Indígena Hi-Merimã por meio da nova metodologia de não-contato:.....	43
Capítulo 2: Os Arawá da terra-firme: aspectos das cosmologias dos Jarawara, Jamamadi, Banawá e Suruwahá.....	51
2.1. Suruwaha, os “misturados” do Jukihi.....	54
2.1.1 -dawa como expressão de sociabilidade/humanidade.....	55
2.1.2 Jadawa versus Waduna.....	57
2.1.3 Os Waduna, estrangeiros, inimigos.....	59
2.1.4 Os jara (“homem branco”).....	59
2.1.5 Os Katukina e os abamadi.....	61
2.1.6 Os zamadi e os juma.....	62
2.2 Os Mati/madi: Jarawara, Jamamadi, Banawá e Hi-Merimã.....	64
2.2.1 Os Jarawara.....	64
2.2.1.1 O mundo, os seres e os Outros.....	64
2.2.1.2 Guerra, agressão e cadeia predatória.....	67
2.2.1.3 Segurança e perigo: o parentesco Jarawara.....	70
2.2.2 Os Jamamadi do médio rio Purus.....	70
2.2.2.1 Xamanismo e a relação de filiação entre pessoas e plantas.....	71
2.2.2.2 Xamanismo vegetal.....	74
2.2.2.3 Vegetalidade Jamamadi: origem dos povos e o devir vegetal.....	75
2.2.3 Os Banawá do igarapé Kitiya.....	78
2.3 Apontamentos Finais.....	84
Capítulo 3: Perspectivas em jogo: isolamento, índios bravos e a “humanidade verdadeira”.....	85
3.1 Sobre índios bravos na Amazônia Ocidental.....	86
3.2 Mansidão e braveza entre os Arawá do Purus.....	92
3.3 O parentesco “misturado”, a fabricação do corpo e os vegetais.....	100

Introdução

Os povos falantes de língua arawá ocupam historicamente o interflúvio Juruá-Purus no sudoeste do estado do Amazonas, Amazônia Ocidental. Compreende os povos indígenas Jarawara, Banawá, Jamamadi Orientais, Jamamadi Ocidentais, Kulina, Deni, Kamadeni, Paumari, Suruwaha e os isolados Hi-Merimã. A partir de meados do século XIX, a economia seringueira que incidiu sobre toda a bacia do rio Amazonas impactou consideravelmente o fluxo das redes que conectam os coletivos indígenas da Amazônia. No vale do Purus, a presença de novas figuras de alteridade, representadas pelos “brancos”, denominados de *jara/yara* (patrões, sorveiros, seringueiros e missionários), deu origem a movimentos de dispersão e interrupção de determinadas partes das redes de relações desses grupos. Epidemias, massacres, correrias, espoliação territorial e perdas populacionais foram um dos impactos acometidos contra esses povos, repercutindo alterações consideráveis em suas dinâmicas territoriais e nas redes de relações interétnicas. Os coletivos indígenas deram respostas distintas ao novo modelo de relações que se estabelecia com a presença dos forasteiros: enquanto uns “introduziram os patrões da borracha em sua rede de trocas” (Gow, 2006, p. 451) envolvendo-se ativamente na economia extrativista, outros optaram pela ruptura dos intercâmbios e fugiram para as cabeceiras de pequenos igarapés em áreas de terra-firme, tais como os isolados Hi-Merimã e o povo de recente contato Suruwaha.

Os Arawa mantiveram relações territoriais e políticas de longa data com grupos indígenas falantes de outras famílias linguísticas que também habitam o vale do Purus e proximidades, tais como, os Apurinã e os Manchineri (aruak), os Katukina e Kanamari (katukina) e com os povos de língua pano. Nos últimos anos, os povos arawa manifestam uma revitalização da rede de relações com um intenso intercâmbio social, ritual e político, seja nas assembleias indígenas organizadas pelo movimento indígena local (representado pela FOCIMP) ou na indigenização das cidades de Tapauá, Canutama, Lábrea e Pauini (Mendes, Aparicio, 2016, p. 10).

Segundo os dados da Fundação Nacional do Povos Indígenas – FUNAI o médio purus e parte da bacia do rio Madeira entre o sul do Amazonas e o norte de Rondônia estão 12 dos 114 registros de indígenas isolados no Brasil. Essa ampla região corresponde a área de atuação da Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus (FPEMP/Funai). Além do registro confirmado do povo Hi-Merimã que vive na TI homônima, a região conta com registro dos isolados da TI Jacareúba/Katawixi e os recém descobertos ‘isolados do

Mamoriá’, na região do rio Mamoriá Grande, ambos contando apenas com portaria de Restrição de Uso.

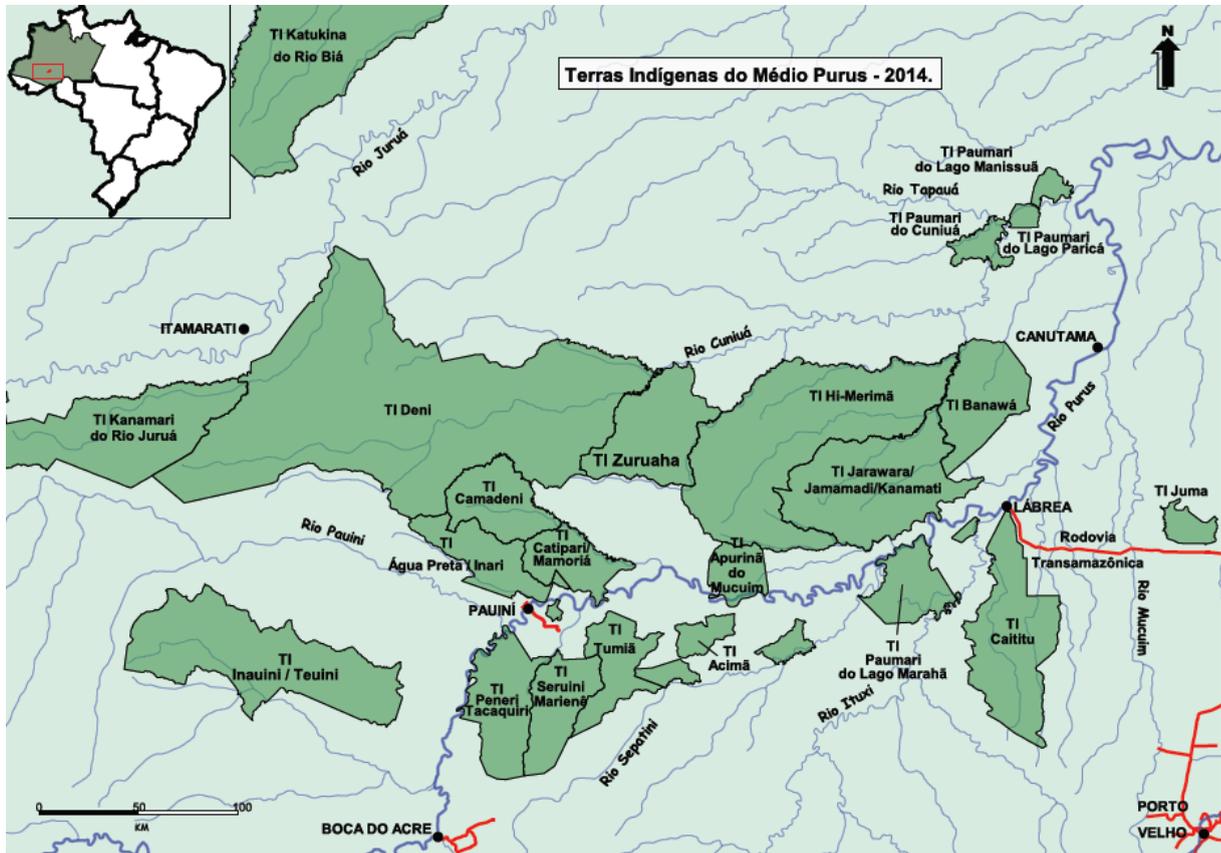


Figura 1: Mapa de Terras Indígenas do Médio Purus, 2014.

Minha aproximação com a temática e a região investigada se deu por intermédio de Miguel Aparicio nas aulas de Etnologia Indígena Sul-Americana durante a graduação em Antropologia da UFOPA, mas foi apenas na iminência do mestrado, em 2020-2021 que firmamos a orientação e parceria para a construção de um projeto de pesquisa sobre povos isolados e de recente contato no Médio Purus. Desnecessário relembrar, mas estávamos em pleno isolamento social em decorrência da pandemia do novo coronavírus, cuja dramaticidade típica de um cenário apocalíptico – acentuada pelo regime de ultra-direita do governo Bolsonaro – acabou por diminuir as expectativas na realização de uma pesquisa etnográfica. Aliás, os efeitos pandêmicos e bolsonaristas não se restringiram às meras expectativas quanto à pesquisa, mas aos acontecimentos como um todo. De certa forma, persistia uma sensação de derrotismo e frustração com tantas tragédias generalizadas no âmbito sociopolítico: o genocídio das populações vulneráveis, avanço do desmatamento na Amazônia, negacionismo das vacinas de imunização populacional, desmonte de políticas destinadas aos povos

indígenas e tradicionais, entre outras tantas. Neste mesmo período, em meio ao falhanço e a impotência, lembro, devorei alguns livros que muito me ajudaram não só a manter a sanidade em meio à loucura, quanto manter a loucura viva diante de um mundo pretensioso de sua sanidade. *A Queda do Céu*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert, ensinou-me como sonhar o Mundo, as pessoas, os lugares e o tempo que há de vir e principalmente, pelo o que lutar: seguimos assim, ajudando e lutando junto aqueles que seguram o céu. Neste período, passei a compor o grupo de pesquisa dos Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato (OPI), que visa incentivar a continuidade de pesquisas antropológicas sobre/com povos indígenas em isolamento e de contato recente

O mestrado se deu praticamente inteiro durante este período de isolamento social. Por consequência, estive impossibilitada de fazer trabalho de campo ou ir à universidade, o que me levou a produzir um conteúdo de cunho estritamente bibliográfico para esta dissertação. Não seria o único e nem o primeiro trabalho antropológico a ser feito inteiramente em “regime fechado”, pois sabemos que há uma tradição e tanto na disciplina, inclusive com alguns títulos brilhantes. Contudo, no meu caso, o distanciamento – das pessoas e lugares – tornou tudo dificultoso, especialmente a conexão com a temática e a comunicação com os pares. De modo irônico, nessa época, também fui “isolada”: redes interrompidas, trocas dificultadas, insegurança quanto aos Outros. Foram as histórias dos “humanos verdadeiros”, dos fungos e de pessoas-plantas que alimentaram minha curiosidade etnográfica até aqui. Devo a essas histórias e outras tantas, a inspiração para viver a antropologia.

O trabalho foi inteiramente bibliográfico e meu “objeto” de pesquisa foram os documentos, artigos indigenistas e etnográficos, notícias em sites, etc. Não tive a oportunidade de realizar trabalho de campo por conta dos problemas expostos acima, mas dediquei-me a conhecer, ao menos no plano teórico-etnográfico, a paisagem etnográfica aqui retratada. A maior parte dos assuntos foram inéditos para mim, conferindo certo grau de dificuldade nos processos que atravessam a leitura e a escrita. Em vista disso, esta pesquisa buscou reunir dados e questões preliminares para uma pesquisa de maior fôlego em um possível doutorado. A dissertação versa sobre as perspectivas sobre o isolamento no panorama etnográfico arawá, tanto nas esferas indigenistas (oficial e alternativas) e missionárias à luz da experiência de isolamento suruwaha, quanto nas esferas indígenas, levando em conta os aspectos cosmológicos próprios que sustentam a instabilidade acerca das representações sobre os povos isolados vizinhos. Investiguei, principalmente, as etnografias recentes com os povos

indígenas ao entorno da TI Hi-Merimã, a saber: os Suruwaha, e os “madis”: Jarawara, Jamamadi Oriental e Banawá.

A dissertação está estruturada em três capítulos. No “Capítulo 1” abordamos, em primeiro lugar, o “isolamento” enquanto uma categoria indigenista, apontando seus conceitos, origens e marcos legais, bem como as alterações nos paradigmas de contato e não-contato que sustentam a política indigenista atual. Em seguida, são analisados os diferentes “marcos de contato” produzidos por segmentos antagônicos do Estado e da sociedade civil junto aos Suruwaha – Funai, CIMI/OPAN e JOCUM –, de modo a desvelar as percepções dúbias e distintas sobre os “povos isolados/arredios” nas diferentes esferas investigadas, bem como, as diferentes ideologias concorrentes no trato com os povos indígenas recém-contatados. No Capítulo 2, demos preferência por introduzir aspectos cosmológicos dos povos indígenas mencionados acima para posicionar teórica-etnograficamente alguns argumentos que viriam a aparecer apenas mais adiante. Este capítulo também teve como objetivo principal o aprofundamento do campo da pesquisa proposta por meio da leitura de trabalhos etnográficos e de conceitos centrais no âmbito da etnologia-indígena sul-americana. Neste sentido, faço bastante uso das teorias sobre afinidade potencial e do perspectivismo no contexto ameríndios (Viveiros de Castro 1996; 2002a). No Capítulo 3, retomo a temática do isolamento, mas a partir das perspectivas indígenas encontradas nas etnografias trabalhadas. Observamos, por parte dos atores sociais, o uso de categorias relacionais, como *índios brabos e mansos* para operar contrastes nos quais os Arawá projetam em seus discursos os seus ideais de socialidade.

Capítulo 1: Histórico das políticas de contato e não-contato com os Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato no Médio Purus

1.1 Atração e pacificação.

Desde 1987, após a I Encontro de Sertanistas e Indigenistas que reuniu sertanistas, indigenistas, antropólogas(os), e a sociedade civil interessada, a política indigenista estatal, representada pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) reconhece o direito ao isolamento das sociedades indígenas com a garantia da demarcação e homologação de seu território sem necessidade de contactá-las (Vaz, 2011). Todavia, o cenário político indigenista antes do referido evento era outro. O estabelecimento do contato com sociedades indígenas “arredias” era uma etapa importante do processo burocrático para a demarcação e homologação das futuras terras indígenas (TI). O contato se estabelecia por meio de processos sociais herdados do antigo Serviço de Proteção aos Índios – SPI, como a “atração” e a “pacificação”, cujas finalidades eram a remoção da presença indígena em áreas de interesse econômico e a assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional para usá-los como reserva econômica do Estado¹.

As práticas de atração e pacificação foram metodologias de contato muito consolidadas pelo sertanismo brasileiro. Envolveva desde a busca ativa por grupos não-contatados com o uso de intérpretes indígenas – geralmente falantes do mesmo tronco linguístico do grupo a ser contactado – e a colocação de “brindes” em pontos estratégicos de modo a provocar um contato “pacífico”. A construção de bases do órgão em lugares estratégicos também foi amplamente utilizada pela política indigenista vigente para reunir vários grupos indígenas distintos e estimular a sedentarização. Os princípios ideológicos desta empreitada se baseavam em princípios positivistas que tendiam a justificar a inferioridade “cultural” e tecnológica dos povos nativos. Ao longo de décadas de vigência desta política, desvelou-se inúmeras contradições inerentes ao método “protecionista” exercido, principalmente pela subordinação à agenda desenvolvimentista do Estado². Muitos dos povos atraídos foram

¹ É importante enfatizar que a política indigenista representada pelo SPI e em seguida pela Funai, passou por muitas transformações estruturais desde a implantação, oscilando entre diferentes perspectivas ideológicas e políticas, as quais não serão tratadas neste trabalho. Reconhecendo este fator, este trabalho aponta caracteres mais genéricos e abrangentes das metodologias e políticas adotadas por esses órgãos no passado.

² “O regime militar brasileiro implementou o Plano de Integração Nacional (PIN), gestado desde o governo Castelo Branco, para expandir as fronteiras internas do Brasil, criando cidades, ampliando os

dizimados pelas epidemias trazidas por sertanistas, enquanto outros, foram submetidos a regimes de trabalho compulsório nunca antes vistos, escravizados e despossuídos de seus territórios de origem.

Seja no âmbito do indigenismo ou das populações indígenas e não-indígenas, tais grupos em situação de isolamento foram denominados de inúmeras formas: “*índios brabos*”, “*índios arredios*”, “*índios selvagens*”, “*índios livres*”. Entre os imaginários mais difundidos no senso comum sobre esses povos, encontramos aqueles que sustentam a condição “indígena genuína e autêntica”, numa condição de “povo indígena primordial”, os “verdadeiros índios” que desconhecem por completo a “civilização”. Contudo, segundo (Amorim 2016; Ribeiro, Matos & Aparicio 2022), o “isolamento” desses povos é fundamentado por experiências traumáticas de contatos forçados que ocorreram no passado, levando à fuga para lugares mais distantes e muitas vezes comunicada através de movimentos evasivos, furtivos e em última instância, ataques e suicídios e de outras maneiras, tais como colocação de armadilhas, estepes, assobios, barragens em igarapés, entre outras estratégias de “fazer-se notar, fazer-nos afastar” (Villa 2022, 2018). Ainda que a categoria indigenista de “isolamento” abarque genericamente grupos indígenas em situações distintas³, ela se fundamenta no princípio do isolamento enquanto uma declaração de recusa desses povos em fazer parte da sociedade brasileira (Ribeiro, Matos & Aparicio 2022). A decisão – forçada ou “voluntária” – pelo isolamento é garantida por diversos instrumentos legais, em especial, a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

1.2 A metodologia de não-contato

Em junho de 1987, representantes do indigenismo oficial promoveram o I Encontro de Sertanistas, coordenado pelo sertanista Sydney F. Passuelo para debater as práticas e os resultados da política de atração da ação indigenista oficial e implementar a mudança de paradigma do contato para o não-contato nas políticas de proteção dos índios isolados do Estado brasileiro (Vaz, 2011). Alguns trechos significativos do relatório deste encontro:

negócios, as rodovias e o escoamento de matérias-primas. Essa expansão significou assassinato individual e coletivo, perseguição, criminalização, prisão e tortura de lideranças indígenas que lutavam por seus territórios ou que tivessem comportamento considerado inadequado frente à política de desenvolvimento do governo”. Em: <https://memoriasdaditadura.org.br/indigenas/>

³ Para um panorama completo sobre os povos isolados na Amazônia brasileira, situação de isolamento e ameaças, ver: Ricardo, F e Gongora, M. (Orgs.): *Cercos e Resistências: Povos Indígenas na Amazônia Brasileira*.

Aprendemos, nestes anos todos de história do indigenismo oficial no Brasil, que a atração de índios isolados ocorre normalmente por dois fatores: primeiro, quando estes índios estão em territórios objetos da cobiça de algum empreendimento econômico privado, obstaculizando o seu pleno desenvolvimento e; segundo, quando ocupam áreas de interesse de empreendimentos governamentais. Tanto num caso como no outro, o SPI, e depois a FUNAI, envidaram esforços para alocar seus sertanistas com a finalidade de contatar estes índios tanto para livrá-los das ameaças das frentes de expansão, como para dar condições de desenvolvimento a projetos governamentais e privados sem este entrave.

(...) Embora tenhamos consciência do heroísmo e do sacrifício de inúmeros companheiros, nunca poderemos nos esquecer de que, quando estamos em processo de atração, estamos na verdade sendo pontas de lança de uma sociedade complexa, fria e determinada, que não perdoa adversários com tecnologia inferior. Estamos invadindo terras por eles habitadas, sem seu convite, sua anuência. Estamos incutindo-lhes necessidades que jamais tiveram. Estamos desordenando organizações sociais extremamente ricas. Estamos tirando-lhes o sossego. Estamos lançando-os num mundo diferente cruel e duro. Estamos, muitas vezes, levando-os à morte.

(...) Esta reunião de velhos companheiros, alguns sem se encontrarem há muitos anos, estas trocas de experiência que este encontro provocou, nos dão a certeza de que é necessário e imediato executar mudanças de estratégia para nosso trabalho, e, essencialmente, fazer uma revisão de seus conceitos, causas e consequências (FUNAI, 1987 *apud* Vaz, 2011, p. *et seq.* 12).

O presidente da FUNAI, ainda em 1987, por meio de duas portarias, estabelece as Diretrizes para a Coordenadoria de Índios Isolados e o Sistema de Proteção ao Índio Isolado. Em 1988, são aprovadas as Normas do Sistema de Proteção do índio Isolado (SPII), consolidando a política de não-contato em todo o processo investigativo que garante a demarcação e a homologação de terras indígenas exclusivas para povos isolados. Vigente até os dias atuais, as novas metodologias de investigação foram inauguradas com a demarcação da Terra Indígena Massaco, em Rondônia na década de 1990, tornando-se um marco simbólico para a nova política indigenista. Da mesma forma ocorreu a demarcação da TI Hi-Merimã em 1996. Por fim, tal metodologia consiste forte ênfase no trabalho de campo, herdeira das práticas expedicionárias realizadas historicamente pelo SPI (1910-1967), pela Fundação Brasil Central (1943-1967) e pela própria FUNAI (criada em 1967), no entanto, se diferenciando o quanto ao seu objetivo (Amorim, 2016).

Atualmente, as expedições de campo são realizadas por unidades descentralizadas da FUNAI, as Frentes de Proteção Etnoambiental (FPE), coordenadas pela Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados (CGIIRC) ligada à Diretoria de Proteção Territorial (DPT) “responsáveis no nível do Executivo por planejar e executar ações de proteção e

promoção dos direitos dos povos indígenas isolados” (*ibid*, p. 28). As FPE atuam por meio das Bases de Proteção Etnoambiental (BAPEs) para operacionalizar as práticas indigenistas voltadas ao trabalho de campo. São estruturas físicas instaladas em áreas limítrofes e de acesso às terras indígenas com o objetivo de realizar a vigilância permanente das terras indígenas, fiscalizando as principais vias de acesso; realizar ações de localização e monitoramento de povos isolados; fazer mediações com o entorno indígena e desempenhar ações de promoção aos direitos de povos recém-contatados (Amorim, 2016).

O processo investigativo aspira confirmar a localização de um determinado povo isolado e articular medidas de proteção ao seu território. Consiste em um fluxo processual que dialoga com várias áreas do conhecimento, tais como a antropologia, a arqueologia, a botânica, a ecologia, etc. Os dados são coletados por meio da pesquisa documental e bibliográfica – incluindo os registros de relatos junto aos povos vizinhos -; sobrevoos, análises de satélites, e expedições de campo, entre outros. Tais etapas visam constituir acervo de dados georreferenciados, qualificados e sistematizados devidamente acerca das dinâmicas de uso, ocupação e características socioculturais desses povos sem a necessidade de estabelecer contato, os quais, depois de organizados, passam a ser atrelados a “Registros” previamente existentes no banco da FUNAI, que implica no reconhecimento institucional da existência de um povo isolado, os quais possuem diferentes estágios e classificações, a depender da situação do povo isolado reconhecido (*ibid*).

A expedição de campo consiste numa etapa fundamental para a coleta de dados a serem sistematizados nos “Registros”, pois é a partir da qual serão acessados diretamente os vestígios, considerados os “elementos cruciais e alicerces desta política indigenista” (Cangussu, 2021, p. 34):

Neste contexto, **vestígios são os elementos materializados e observáveis no ambiente resultante da ação de povos indígenas isolados**. Por meio de sua análise detalhada, é possível revelar o contexto etnográfico ao qual pertence determinado grupo indígena, estimar dados demográficos e a antiguidade do evento que resultou em determinado vestígio, bem como reconhecer padrões de mobilidade e itinerância, técnicas de caça e manejo das plantas. É justamente essa característica, ou seja, a de preservar traços culturais de quem os produziu, que faz destes vestígios elementos tão valiosos para o método investigativo próprio da política do “não contato” adotada pela FUNAI. [grifos do autor].

Os vestígios são, sobretudo, índices de atividades antrópicas no território investigado. O método investigativo indigenista encontra semelhança aos métodos de trabalho de campo da arqueologia, visto que ambos visam a compreensão de elementos da cultura material de

grupos humanos através dos vestígios materiais afetados pela passagem do tempo (*ibid*). No entanto, é a arqueobotânica quem mais gera aproximações metodológicas, uma vez que, os vestígios de isolados buscados pela equipe da FUNAI, são, sobretudo, vestígios de origem vegetais, os quais compreendem os varadouros, quebradas, paus-de-mel, tiradas de envira, derrubadas e nichos de espécies úteis, “ou seja aqueles que refletem a ação dos povos indígenas sobre os elementos vegetais do seu território” (*ibid*: 38), considerados vestígios vivos, primários. Os vestígios secundários são os artefatos cerâmicos, ferramentas, acampamentos abandonados, objetos líticos, locais de caça e pesca, entre outros, os quais só podem ser acessados, via de regra, após o reconhecimento e mapeamento dos vestígios primários. Em seguida, os vestígios são lidos sistemicamente, de modo a produzir interpretação a despeito da socialidade dos povos isolados que habitam aquela porção de floresta. Daniel Cangussu é biólogo e foi coordenador da FPE Madeira-Purus, na qual coordenou e realizou expedições de monitoramento de povos isolados. Em seu trabalho de dissertação, Cangussu detalha procedimentos de análises de vestígios de povos isolados, conferindo especial ênfase às leituras e interpretações dos indígenas e moradores tradicionais dessas regiões que fazem parte do quadro de funcionários da FUNAI. Cangussu nomeia este método investigativo que alia arqueologia, arqueobotânica, etnologia indígena, antropologia, ecologia, etc de “ciência mateira”, pois é a partir do aprofundamento no conhecimento das socialidades vegetais que vigoram em um determinado território, que é possível monitorar as atividades de povos isolados sem necessidade de contatá-los.

1.3 Contradições em torno da noção de isolamento no indigenismo estatal

O “isolamento” passou a ser um direito reconhecido legalmente pela FUNAI em 1987, através de três portarias que mudariam as diretrizes do estatuto de proteção destinado aos povos indígenas que recusavam estabelecer contato com agentes exógenos aos seus próprios grupos. As diretrizes para a política oficial de não-contato foram debatidas em 1987, quando sertanistas, antropólogos e organizações indígenas alternativas promoveram o I Encontro de Sertanistas, organizado pela própria FUNAI no mês de junho deste mesmo ano (Vaz, 2011). Todavia, ações pelo reconhecimento do isolamento como um direito dos povos indígenas já vinham sendo realizadas no âmbito do indigenismo alternativo desde meados da década de 1970. Metodologias e abordagens inovadoras para época foram usadas para estabelecimento e manutenção de contato com grupos indígenas que passaram a ser classificados pelo Estado

como “grupos de recente contato”, a partir do qual, confrontaria as premissas especulativas que premeditavam o isolamento.

Os povos isolados, segundo a Funai, 2021, são:

A denominação "povos indígenas isolados" se refere especificamente a grupos indígenas com ausência de relações permanentes com as sociedades nacionais ou com pouca frequência de interação, seja com não-índios, seja com outros povos indígenas. Os registros históricos demonstram que a decisão de isolamento desses povos pode ser o resultado dos encontros com efeitos negativos para suas sociedades, como infecções, doenças, epidemias e morte, atos de violência física, espoliação de seus recursos naturais ou eventos que tornam vulneráveis seus territórios, ameaçando suas vidas, seus direitos e sua continuidade histórica como grupos culturalmente diferenciados.

Esse ato de vontade de isolamento também se relaciona com a experiência de um *estado de autossuficiência social e econômica, quando a situação os leva a suprir de forma autônoma suas necessidades sociais, materiais ou simbólicas*, evitando relações sociais que poderiam desencadear tensões ou conflitos interétnicos (FUNAI, 2021, *grifos nossos*).

O isolamento e o contato, seguindo a pista de Viveiros de Castro (2019) é “obviamente relacional e eminentemente relativo”. São classificações que se originaram no seio das políticas indigenistas do Estado brasileiro, que evidentemente, marca um ponto, entre outros, de onde a relação se dá. São categorias sobrecarregadas de premissas superficiais a despeito das relações – e a natureza delas - que os povos nessa condição têm entre si e com os Outros, sejam eles humanos ou não (necessariamente) humanos. Representam, ainda hoje, a visão cristalizada do imaginário do “ser índio” idealizado pela sociedade brasileira (aquele cuja variação vai do “selvagem” ao “civilizado”). Assim como “isolados”, o “contato recente/inicial” possui premissas análogas. Menos do que indicar um tempo, diz respeito ao *grau* com o qual o contato acontece. Segundo a classificação oficial, os grupos “de recente contato” são:

A Funai considera "de recente contato" aqueles povos ou grupos indígenas que mantêm relações de contato permanente e/ou intermitente com segmentos da sociedade nacional e que, independentemente do tempo de contato, *apresentam singularidades em sua relação com a sociedade nacional e seletividade (autonomia) na incorporação de bens e serviços. São, portanto, grupos que mantêm fortalecidas suas formas de organização social e suas dinâmicas coletivas próprias, e que definem sua relação com o Estado e a sociedade nacional com alto grau de autonomia.* (FUNAI, 2021, *grifos nossos*).

A antropóloga Dominique Gallois (1992) chama a atenção sobre como as representações acerca dos indígenas em situação de isolamento e contato recente condicionam as políticas de conduta estatais com os povos indígenas de modo geral, isto é, incluindo os grupos indígenas “contactados”. O “isolamento” associa-se às concepções de inocência e fragilidade, em uma proteção do “ser índio” idealizado pela sociedade brasileira: aquele que “preserva intacto” os traços primordiais da “cultura indígena” e mantém elevado grau de “autonomia” em relação ao Estado Brasileiro. No entanto, assim que a fase de isolamento é ultrapassada, as políticas de “proteção das autonomias dos povos indígenas” dos órgãos indigenistas mudam para meras políticas assistencialistas (benefícios previdenciários, por exemplo). Cria-se, desta forma, uma relação de dependência e marginalização desses povos em relação ao Estado, sugerindo uma falsa ilusão de “perda” da “autonomia” e polarizando a condição indígena de acordo com a velha escala civilizatória positivista que conduzia grande parte da política civilizatória do SPI (Lima, 1995)⁴. A velha polarização índio de genuíno/índio aculturado também surte efeitos na invisibilização política e midiática do movimento indígena atual, tendo suas identidades questionadas por representantes das frentes econômicas desenvolvimentistas promovidos pelo próprio Estado brasileiro.

1.4 Povos Isolados no Médio Purus

O Estado brasileiro reconhece, baseado nas informações produzidas pela Funai, 114 registros de povos isolados no território nacional, com 28 registros de presença confirmada e mais de 80 em estudo, sendo a Amazônia brasileira a maior detentora de registros no país. Apesar de os povos isolados e de recente contato serem incluídos nestas categorias político-administrativas generalizantes, os grupos indígenas nesta situação se encontram em diferentes situações de “isolamento” de “contato”, bem como sob ameaças distintas que alteram consideravelmente as dinâmicas de um grupo para o outro – e isso se aplica também aos povos de recente contato. No Sul do Amazonas, na região do médio Purus estão localizados o grupo isolado Hi-Merimã, na TI Hi-Merimã, o grupo de recente-contato Suruwaha, na TI Zuruahã, os isolados da terra indígena Jacaréuba-Katawixi e o grupo recém-identificado conhecido como Isolados do Mamoriá em 2022 pelas Frentes de Proteção Madeira-Purus nas áreas de floresta do município de Lábrea (AM), próximos ao rio Purus.

⁴ Em 1928, o SPI classificou os indígenas em 4 categorias que orientariam suas políticas civilizatórias: a) índios nômades; b) índios aldeados ou arrendados; c) índios pertencentes a povoações indígenas; d) índios em centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com os civilizados (Lima, 1995).

Esta seção parte do esforço de sistematizar a bibliografia em torno do contexto histórico das políticas e ideologias de contato e não-contato com os povos isolados e de contato recente na região do Médio Purus, no sul do estado do Amazonas, a partir de meados da década de 1970.

1.5 Os “índios bravos” do Coxodoá: as experiências de “primeiro” contato junto aos Suruwaha

Os Suruwahá são classificados segundo a nomenclatura do órgão indigenista estatal como Povo Indígena de Recente Contato (PIRC) em face da relação intermitente e restrita com segmentos da sociedade envolvente. De fato, os Suruwaha atualmente só mantêm contato com os agentes estatais da base de proteção da Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus (FPEMP) e com a equipe de profissionais de saúde da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) que presta atendimento médico no território. Não há interesse da parte dos Suruwaha, até o momento, de abertura com os centros de grandes cidades ou mesmo com a população indígena e regional vizinhas. Tal modalidade de relação, colabora etnograficamente e historicamente para reflexão acerca do paradigma de contato envolvendo os chamados povos isolados.

Desde meados do século XIX até o final da década de 1970, os Suruwaha experimentaram um período de “isolamento”, caracterizado pela interrupção de suas redes de relações com os outros povos do Médio Purus. Durante esse período, os Suruwaha tiveram uma dramática perda populacional e espoliação territorial em face do contato e disputa com representantes da indústria seringalista. O “isolamento” marca um período no qual os Suruwaha⁵ buscaram refúgios no território dos Jukihidawa (pessoal do igarapé Jukihi), considerado afastado das principais rotas da frente extrativista da seringa e no qual vivem até hoje em dia, na Terra Indígena (TI) Zuruahã. Contudo, os Suruwaha reconhecem uma área territorial muito maior, no qual residiam os antigos dawa em regiões difusas.

Antes de possuírem algum “marco” de contato com a sociedade envolvente, os Suruwahá eram conhecidos como “índios bravos do Coxodoá”, “índios desconhecidos do

⁵ É importante mencionar que o nome Suruwaha surge e marca o período de pós-contato desse povo indígena. Ou seja, passou a ser usado como identificação apenas no âmbito das políticas estatais. Os Suruwaha são a junção de distintos grupos espacialmente localizados que mantinham uma ampla e movimentada rede de relações envolvendo trocas, matrimônios, língua e feitiçaria. Os Suruwaha referem-se a esses diferentes núcleos pelo sufixo dawa. Assim, Jukihidawa é “pessoal do igarapé Jukihi”, Masanidawa é “pessoal do Masani”, etc.

Pretão” ou confundidos com os Hi-Merimã, até hoje isolados. A partir de meados da década de 1970, durante o declínio da borracha na Amazônia, os Suruwahá foram cada vez mais pressionados pelo avanço dos extrativistas que rasgavam a densa floresta de terra firme em busca de quelônios e sorveiras. Gradativamente, os Suruwaha eram impelidos para o interior de seu território, perdendo mais ainda, os espaços usados para caça, coleta e de roçados. Os encontros com as frentes extrativistas, na maior parte das vezes, inoportunos, passaram a ser mais frequentes também, levando o risco de contágios de doenças que assolavam toda a população regional nesta época. Foi nessa conjuntura, de tensão e pressão sobre os Suruwaha, que as equipes do CIMI, da OPAN e da Prelazia de Lábrea tomaram conhecimento do “povo isolado” da região do Coxodoá, através de relatos trazidos que circulavam de boca-em-boca por todo o médio Purus.

As notícias dos encontros [da população local indígena e não indígena] com *índios bravos* na região do rio Coxodoá e do igarapé Pretão (nomenclatura dada pela população regional ao igarapé Jukihi) passaram a correr por toda a região. Tais notícias reportavam as expedições de coleta arruinadas devido aos boicotes e ameaças sofridas pelos “índios nus” e frustrações nas tentativas de *amansamento* desses índios. Menos frequente, havia também relatos de saques aos alojamentos de extrativistas nas margens do rio Coxodoá, relativamente distante do local das malocas suruwaha. As intercepções aconteciam por meio de vários tipos de sabotagens e mantinham um certo tipo de padrão: os indígenas saqueavam os alojamentos dos sorveiros e tomavam posse apenas das ferramentas de metal; descartavam a alimentação, as armas de fogo e os produtos da coleta; às vezes, derrubavam árvores grandes de forma que dificultasse a empreitada dos extrativistas em determinado caminho.

O uso de brincadeiras e zombarias era também reportado como uma “marca registrada” desses *índios bravos*, pois nos encontros propriamente ditos, eles mantinham o costume de apalpar o coração dos invasores para atestar o medo através do aceleração dos batimentos do coração, além do ato de despir e obrigar os desafortunados a comer frutas e outros alimentos até o esgotamento. Esses e outros atos de constrangimentos e ridicularizações, segundo os relatores, produziam intensas gargalhadas e divertimento àqueles *índios bravos*, que ficaram conhecidos como “índios brincalhões”. Na citação abaixo, Gunter Kroemer (1989), indigenista do CIMI que liderou a expedição de contato com os Suruwaha, narra alguns dos relatos que teve conhecimento na época:

Do riozinho vinham a respeito dos índios desconhecidos. O grupo de sorveiros de Brás que encontramos na baixada fora surpreendido e expulso pelos índios no igarapé Pretão. Os sorveiros trabalhavam na forquilha do

Pretão, onde ele se divide em dois braços. Quando cortaram um pau grosso que atravessava o igarapé, apareceram os índios, nus, pintados de urucum, gritando e gesticulando. Avançaram nas ferramentas: machados, terçados e facas. Tentaram jogar o motor de rabeta na água. Em seguida ofereceram bananas maduras e assadas. Eles mesmos não aceitaram comida dos sorveiros, lançando tudo na água, inclusive o saco de açúcar. Mandaram tirar a roupa, fazendo brincadeiras. Embarcaram na canoa para fiscalizar o acampamento dos sorveiros. Uma turma ficava de pé na canoa, outras acompanhavam por terra. Imitavam o barulho do motor batendo no motor de gasolina. Colocavam a mão no coração deles, vendo que todos estavam com medo [...].

Já em 1978 dera-se um encontro idêntico na área do Coxodoá entre os sorveiros de Ademir e os índios. O pessoal do Ademir, armado, penetrou por um varadouro dos índios, até as primeiras malocas. Uma menina, que trabalhava na colheita de milho, alarmou-se. E logo apareceu uma turma de 18 índios com as flechas esticadas contra os invasores. Os índios mandaram os sorveiros se colocar de costas. Assim foram desarmados. Depois passaram as armas de fogo na mão de cada um, esperando alguma reação. As espingardas, depois, foram jogadas no mato. Os sorveiros ganharam bananas verdes que na marra tinham de comer e foram expulsos, empurrados com as pontas envenenadas das flechas (Kroemer, 1989, p.74-5).

Tais narrativas alimentavam o imaginário da população local em torno dos *índios brabos*⁶ (sic) que ali habitavam, envolto de fascínio e medo. A presença suspeita de uma população indígena ainda não contatada chamava atenção em especial dos “patrões pacificadores”⁷ conhecidos em toda a região por “amansar” os índios com objetivo de produzir novos fregueses e criados. Os Suruwaha, por sua vez, como constatado nos relatos mencionados acima, faziam objeção às investidas dos patrões sorveiros, sugerindo uma *recusa* em estabelecer um contato permanente e um interesse seletivo pelos objetos dos brancos. Apesar de fazerem ameaças com as flechas envenenadas, brincadeiras humilhantes, roubos e saques aos acampamentos e alojamentos, não consta nos registros dessa época em específico, ataques violentos que resultaram em mortos e feridos. As ações perpetradas pelos Suruwaha visavam, aparentemente, deixar os inimigos apenas vulneráveis, o que para Miguel Aparicio (*no prelo*) sugere, uma diplomacia suruwaha ao se direcionarem aos brancos por terem o conhecimento de longa data sobre o poder de vedeta dos mesmos.

⁶ *Índio brabo/bravo* é uma categoria local, usada por indígenas e não-indígenas, para se referir a determinados povos em diferentes circunstâncias. No capítulo 3, me atenho exclusivamente aos usos das categorias “índio bravo/brabo” e “índio manso”, de “Mansidão” e “braveza” no Médio Purus.

⁷ Gunter Kroemer foi um exímio relator dos patrões “pacificadores” sorveiros no Médio Purus. (Cf. KROEMER, 1985; 1989).

Dessa forma, os Suruwaha afirmavam seu *isolamento objetivo* em relação ao mundo dos brancos e com aqueles direta e indiretamente associados a ele. Ou melhor, uma rejeição a uma modalidade de relação com os brancos, uma vez que, pelos breves relatos aqui colocados, os Suruwaha não só conheciam os usos e os objetos manufaturados, como tinham grande interesse em obtê-los, pelo menos, parcialmente. Portanto, o contato – intenso e permanente – era uma demanda que partia, a princípio, exclusivamente dos brancos, os quais, por sua vez, não se restringiam a um interesse generalizado, a uma frente única e específica. Organismos distintos confluíram no paradigma de contato com os Suruwaha com motivações e abordagens distintas, muitas vezes antagônicas, expressas em diferentes “marcos de contato”: as organizações indigenistas alternativas Conselho Indigenista Missionário – CIMI, Operação Padre Anchieta – OPAN e Prelazia de Lábrea (Kroemer, 1989; 2011; Weber, 2011; Loebens, 2011, CIMI, 1980); o órgão indigenista oficial, a FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Amancio da Costa, 1984); e a missão evangélica Jovens Com Uma Missão – JOCUM (Ribeiro, 2007).

1.6 Políticas e ideologias de contato com o povo indígena isolado do Coxodoá: Cimi/Opan, Funai e Jocum.

As informações sobre os dois encontros foram levadas a sério por nós. Invasões ou mesmo penetrações na área deles eram repelidas. Os índios não estavam a fim de estabelecer relações com a sociedade dos brancos. Apenas procuravam adquirir ferramentas como machados, terçados e facas, para melhorar seu modo de produção. Os dois encontros mostravam hostilidades, sacanagens e mesmo ameaça de morte. Gravamos mentalmente dados que seriam importantes para nosso trabalho de aproximação: flechas esticadas, a mania de despirem os brancos, brutalidades. Talvez esses fatos esperassem também por nós... (Kroemer, 1989, p. 75).

Era 8 de março de 1980 quando a equipe de missionários indigenistas do Cimi – Regional Norte I, composta por dois homens e duas mulheres tiveram seu primeiro encontro com um grupo de indígenas isolados, que viriam a ser chamados de Suruwaha. Munidos de arcos e flechas envenenadas, pintados de urucum, fortes e destemidos guerreiros em gritos e gestos expressivos, partem para a represália daquelas quatro personagens que insistem em avançar sob seus territórios. Desta forma narra Gunter Kroemer em *A caminho das malocas Zuruahá: reconhecimento e identificação de um povo indígena desconhecido* (1989), obra que esmiúça os acontecimentos pré e pós-contato com o povo indígena Suruwaha da década de 1980, constituindo um dos “marcos” do contato que analisaremos aqui, unido a outros

documentos e relatórios. Gunter Kroemer foi o coordenador da expedição indigenista que objetivava contatar “pacificamente”, segundo os seus próprios termos, o povo indígena até então desconhecido, habitantes da região próxima ao rio Coxodoá, afluente do rio Cuniuá.

A aproximação da equipe às malocas suruwaha se deu através de estratégias já conhecidas e consolidadas no sertanismo brasileiro, que precavia a colocação de “brindes” em lugares estratégicos para chamar a atenção dos indígenas e também de comunicar o teor pacífico desta empreitada. Destaca-se, nesse período, o esforço da equipe de indigenistas do Cimi em realizar uma quarentena de trinta (30) a quarenta (40) dias antes de estabelecer o contato físico com os Suruwaha. O primeiro encontro com os indígenas foi narrado pelo indigenista como um acontecimento pitoresco, repleto de cenas de aventura, tensão e grandes proezas de coragem, dada as variações nas quais os acontecimentos se desenrolaram. Em um primeiro momento, ainda de manhã bem cedo, após a colocação de terçados e machados na entrada de uma das malocas, a equipe se retira e volta ao seu acampamento, há algumas horas de caminhada dali. Esperaram ansiosamente pela chegada [quase] prevista dos indígenas, em que acreditavam já terem tomado conhecimento de suas presenças e intenções.

Já era considerado tarde quando os Suruwaha finalmente chegaram, vindos de todas as direções, no acampamento da equipe do Cimi. Enfurecidos e barulhentos, os mais fortes reviraram todos os pertences dos brancos, saqueando as ferramentas de metal. Enquanto isso, outros três grupos esperavam a certa distância, com flechas esticadas aos invasores, gesticulando e falando ruidosamente. Outro grupo se aproximava para conferir o medo nos batimentos cardíacos e se divertiam ao constatar-lo. Objetivando mostrar a pacificidade da motivação pelo encontro, Gunter Kroemer oferecia de bom-grado as ferramentas e os objetos de “curiosidade” dos Suruwaha. Passada a tensão inicial, foi feito o “exame físico” daqueles invasores que foram despidos e tiveram o corpo completamente vistoriado, apalpado e medido com varinhas, de modo a averiguar sua plena humanidade. O clima de animosidade, após tudo conferido, aos poucos daria espaço, e sempre de modo tênue, aos momentos de descontração com risadas e danças de ambas as partes.

Após o clima de tensão maior ocorreu as trocas de “brindes” – em estilo sertanista à brasileira –: de um lado, colares de miçanga e algumas ferramentas cortantes tais como facas, terçados e machados e do outro, alimentos e frutos em abundância, enfeites e adornos corporais. Após horas de interação e brincadeiras, a equipe de indigenistas foi convidada a se retirar do acampamento que estavam. A comunicação era precária, ainda que Gunter tivesse alguma fluência em língua arawá, ele entendia apenas parcialmente a língua suruwaha, identificando apenas algumas palavras correspondentes na língua madi, também arawá.

Apesar disso, compreendeu que os Suruwahá faziam pedidos para que voltassem com mais ferramentas e, ao imitarem sons de latidos de cachorro “au-au”, entendia que o pedido também contemplava os cães. Isso foi interpretado pelo autor como um convite amistoso para novas visitas, das quais ele e sua equipe poderiam voltar nos caminhos que levam às malocas dos Suruwahá, nome que ele só viria a saber nas próximas expedições.

Nós estávamos na época da grande caçada e morávamos na maloca de Tokwomo. Naqueles dias os meninos Gamoni e Gamoki foram buscar alguma coisa na maloca de Kuxi. De repente depararam com vocês homens e suas esposas. Os meninos se esconderam. Com medo principalmente de você (refere-se ao indigenista missionário do CIMI, Gunter Kroemer), que era loiro e alto, pensando que fosse *aba-made*, gente-peixe que eram matadores dos Masainidawa. Correndo de volta à maloca de Tokwomo, alarmaram a todos, mas já era tarde, e assim deixamos para rastejar no outro dia. Saímos cedo, armados de arcos e flechas. Vimos os quatro terçados fincados na maloca de Kuxi. Guardamos as ferramentas e seguimos caminho até encontrar vocês no acampamento que logo cercamos. Estávamos muito nervosos e com medo. Recebemos outras ferramentas, mas a raiva era muito grande. Hamy queria matar você, porque era *aba-made*. Então esticou a flecha para atirar em você, mas quando viu que não se importava, guardou a flecha. Olhávamos tudo, e enfim mandamos vocês embora, pedindo que voltassem com outras ferramentas e cachorros (Índigena suruwaha *apud* Kroemer, 2011, p. 267-8).⁸

As instituições que organizaram a missão de contato mencionada eram constituídas pela união de três instituições missionárias de origem católicas que atuavam com os povos indígenas do médio Purus há tempos: A Prelazia de Lábrea, o Conselho Indigenista Missionário – CIMI e a Operação Anchieta, atual Operação Amazônia Nativa. O Cimi é um organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e atua junto aos povos indígenas desde 1972 como aliada nas lutas das organizações indígenas no Brasil. Se constituem como um tipo de “indigenismo missionário” de procedência católica, cujos objetivos consistem em oferecer suporte na luta pelo direito à pluralidade étnico-cultural e ecumênica, “denunciando estruturas de dominação, violências e injustiças praticadas contra os povos indígenas no Brasil”⁹.

As principais características do “indigenismo missionário” realizado pelo Cimi e as demais organizações católicas era a formação antropológica¹⁰ e o trabalho de campo a ser

⁸ Relato de um indígena Suruwaha sobre o primeiro contato que estabeleceram com os missionários indigenistas do Cimi Norte I à Gunter Kroemer, coordenador da equipe que contactou o povo Suruwaha em 8 de março 1980, em (Loebens, G. F.; Neves, L. (org.), 2011).

⁹ Fonte: <https://cimi.org.br/o-cimi/>

¹⁰ Não cheguei a investigar que tipo de “formação antropológica” as instituições se referem, isto é, se realizavam algum curso em instituições públicas ou privadas ou simplesmente de modo autodidata.

desempenhado pelos/as missionárias/os, de modo que pudessem vir a ter uma imersão completa na realidade vivida pelos indígenas e povos com os quais atuam, buscando compreender os modos de viver e pensar dessas sociedades, sem impor qualquer tipo de crença ou fundamento religioso. O missionarismo praticado por essas instituições, portanto, vão de encontro aos princípios proselitistas que buscam a conversão dos povos indígenas à religião cristã. O “indigenismo missionário” do Cimi era inspirado no que a instituição chama de “princípio de enculturação”/“inculturação” ou “encarnação”, valores advindos da abordagem teológica do catolicismo denominada *teologia da libertação* que “defende a libertação social e política de povos considerados historicamente oprimidos”¹¹. A *inculturação* é um processo pelo qual o missionário indigenista submerge na universo simbólico dos povos nativos através do trabalho de campo, descrito enquanto uma “segunda socialização”: “dá ao indigenista a chance de compreender a vida indígena, a partir do contexto global do mundo simbólico desta realidade” (Kroemer, 1989, p. 17).

A *inculturação* não deixa de remeter aos métodos malinowskianos do trabalho de etnográfico, a observação participante, cujo objetivo maior era atingir o que seria “o ponto de vista do nativo” (Malinowski, 1978 [1922]). Contudo, Kroemer (1989) defende que as diferenças entre a *inculturação* e a pesquisa etnográfica seriam da ordem das motivações. Para o “pesquisador indigenista”, existe uma causa investigativa, seja com finalidades políticas ou concernentes à erudição, à comparação entre diferentes sistemas culturais. Para o *indigenista inculturado*, contudo, as motivações seriam mais “autênticas”, uma vez que sua finalidade é não só observar e participar, mas tornar-se um participante de outra visão de mundo.

O indigenista inculturado distancia-se praticamente de sua própria praxe de vida e interpretação de significâncias. O pesquisador antropólogo, se muito, distancia-se de maneira crítica, e não prática. O cordão umbilical alimentador deste indigenista, com conteúdos de sua vida ocidental, é cortado, e um novo contato feito: no horizonte de símbolos do povo indígena. As informações a respeito do povo podem ser autênticas porque interpretadas dentro do contexto global da cultura, e traduzidas por alguém que participa da praxe do povo indígena (Kroemer, 1989, p. 18).

No início da década 1980, o Cimi e Opan, aliada a outras organizações do indigenismo alternativo, promoveram uma “*Reunião para estudar a situação em que se encontram os Índios Livres*” a qual inspirou a efetivação de contato com os Suruwaha. No evento foi

¹¹ Não irei analisar aqui a vertente da *teologia da libertação* e nem as implicações do que consideram “libertação política e social”.

realizado o levantamento da situação de vinte e três (23) grupos isolados, a avaliação das experiências de recente contato e efetivado novas orientações para uma “política de defesa dos povos isolados e seus territórios”. Tal evento foi um dos pioneiros na discussão dos métodos, motivações e resultados dos processos de contato do indigenismo oficial (SPI/FUNAI) com povos isolados, apontando suas estreitas conexões com o avanço das frentes de colonização na Amazônia: aberturas de grandes rodovias, hidrelétricas e agropecuária. Nesta ocasião, também foram debatidos os problemas éticos envolvidos em todo o processo de integração dos povos indígenas à sociedade nacional, principalmente, entre aqueles grupos que ofereciam recusa ao contato: “por que insistir numa relação de contato contra a vontade desses povos?” (Loebens & Neves, 2016. p. 260). Em meados de 1980, esse debate ganhou força entre lideranças indígenas, movimentos sociais e em setores da própria Funai que passaram a defender a opção desses povos pelo “isolamento” o que levaria, alguns anos mais tarde, à mudança de paradigma em favor de políticas inovadoras de proteção aos povos isolados (Aparicio, *no prelo*).

Grande parte das premissas expostas que motivaram o indigenismo alternativo da época era a preocupação com a vulnerabilidade na qual os povos considerados “arredios” estavam expostos ao se contatarem indiscriminadamente com a sociedade envolvente. Tais vulnerabilidades seriam tanto de ordem epidemiológica/sanitária, quanto de ordem “cultural” (Kroemer, 1989). Na ordem da preocupação epidemiológica, já era de conhecimento o efeito nefasto das doenças virais levadas aos grupos indígenas não-contatados durante os processos de *atração* e *pacificação* realizados pelo órgão oficial, causando grandes perdas populacionais. Já na ordem do que seria o “cultural”, as preocupações estavam envoltas de um certo “pessimismo sentimental” (Sahlins, 1997), no qual os “traços tradicionais” e “culturais” dos grupos indígenas estariam ameaçados pelas frentes integracionistas e civilizatórias. Além disso, segundo a argumentação dos indigenistas do Cimi (1989; 2011), as frentes integracionistas promoviam desigualdade socioeconômica e as violências, uma vez que provocavam o estabelecimento de relações de dependência aos brancos e às mercadorias manufaturadas pelos grupos indígenas submetidos ao empreendimento civilizatório. Por fim, mas não menos importante, as missões evangélicas também representavam uma ameaça às culturas indígenas devido ao uso de métodos de conversão proselitistas com efeitos dissociativos e desmoralizantes às crenças e valores nativos.

Imbuídos dessas preocupações todas e considerando o cerco no qual os Suruwahá estariam submetidos na época, as organizações alternativas decidiram tomar à frente no processo de “atração” do povo isolado do Coxodoá. Como forma de evitar as tragédias do

“contato oficial” promovido pelo órgão oficial – que tinha como objetivo final a transfiguração étnica¹², isto é, tornar os povos indígenas em “população comum” e aptos para o trabalho –, as instituições alternativas visavam garantir uma intervenção sutil que objetivava “potencializar as estratégias desses povos na defesa e garantia de seus territórios, bem como de favorecer o seu protagonismo no estabelecimento de relações autônomas com a sociedade brasileira” (Loebens, Neves, 2016, p. 260). Seguindo a linha de aproximação já adotada para o estabelecimento do contato com os povos Myky, em 1971 e os Enawene Nawe, em 1974 no Mato Grosso, a equipe do Cimi fez “contato pacífico” com o povo Suruwaha e de forma bem-sucedida, sem óbitos e epidemias nos primeiros anos, diligência considerada inédita no Brasil (OPAN, 2020).

A operação de “atração” dos Suruwahá consistiu no estabelecimento de uma base permanente aos arredores do território ocupado pelos grupos nativos, no oferecimento de “brindes”, sobretudo aqueles mais supostamente mais cobiçados pelo “valor útil” que continham como facas, machados e terçados. Medidas de vacinação e quarentena foram adotadas pela equipe antes de qualquer aproximação ou possibilidade de contato com os Suruwaha. Logo nos primeiros contatos, Kroemer (2011 [1989]) narra que ao perceber a “plena autonomia cultural” e vigor físico dos Suruwaha, [as instituições indigenistas] optaram pela adoção de uma postura apenas “protecionista”, isto é, sem se prolongarem nas expedições. O foco era em ações de tentativa de controle das respectivas entradas de acesso às malocas, conduzindo, assim, uma “ação amortecimento” dos impactos advindos com contato, considerado inevitável, visto a gama de relatos de encontros com os Suruwaha nas direções dos grandes rios. Buscavam conscientizar a frente pioneira em relação ao território indígena e cobrar medidas oficiais com a Funai sobre a garantia da demarcação da terra suruwaha. Contudo, as reações às novas demandas às frentes integracionistas impostas pelo indigenismo alternativo não foram recepcionadas pacificamente¹³.

Com o colapso da exploração da borracha, a área indígena era cada vez mais cobiçada devido à riqueza de matéria prima vegetal da terra-firme. O trabalho de campo, baseado no princípio de *inculturação*, só passaria a ser intensivo de fato, a partir do fechamento do cerco facilitado pela própria Funai em 1983-84 durante a expedição de “contato oficial”

¹² *Transfiguração étnica* é um conceito de Darcy Ribeiro (1967) sobre o processo de integralização dos indígenas à sociedade nacional.

¹³ Kroemer (1989) relata hostilidades advindas da população envolvente interessada na pacificação e no território dos Suruwaha. De ameaças de mortes, expulsão, retaliação até a disseminação de boatos caluniosos - como a de que a equipe do Cimi estaria provocando a rivalidade dos “brabos” com a população regional, ou a de que estariam usando os indígenas para plantarem maconha no território, etc.

denominada “Operação Coxodoá”. Presidida pelo sertanista Sebastião Amâncio da Costa, presidente do polo da Funai do Amazonas na época, a expedição demandou a abertura de um largo varadouro que ligava diretamente as malocas suruwaha ao centro da frente comercial da região. Pouco tempo depois, também facilitaria o acesso de missionários do Jovens Com Uma Missão (JOCUM) aos Suruwaha.

Considerando a abertura de um varadouro desde o centro comercial da beira do rio Cuniuá até as malocas, e prevendo as consequências desastrosas e fatais para o povo suruwaha, a equipe do Cimi decidiu por um trabalho de campo intensivo. O objetivo da equipe foi penetrar no contexto cultural daquele povo, incluindo a aprendizagem da língua, de uma visão global da etnia e de sua lógica a fim de entender o modo de viver e pensar o povo na totalidade. Com estes conhecimentos queriam apresentar o mundo dos brancos sem ilusões, ajudando a manter mecanismos internos capazes de avaliar e escolher o caminho para o futuro (Kroemer, 2011 [1989], p. 261).

Os períodos de trabalho de campo intensivo do Cimi foram realizados por diferentes indigenistas, prevalecendo a presença de Terezinha Weber (Tere), Francisco Loebens (Chico) e Gunter Kroemer, que fizeram seus respectivos relatos sobre a convivência com os “índios brincalhões” do Pretão. A empreitada, todavia, esbarrava em vários dilemas éticos discutidos no âmbito do indigenismo alternativo acerca do contato com povos isolados. O contato intensivo com os Suruwaha, apesar do caráter contraditório – pois se tinha completa certeza que não partia do interesse dos indígenas –, foram cruciais para a ruptura de políticas baseadas exclusivamente em especulação (Kroemer, 2011). Se ainda restava dúvidas que o “isolamento” tinha relação com contatos traumáticos anteriores com a sociedade envolvente, agora tais teorias eram *etnograficamente* corroboradas à luz da experiência do isolamento suruwaha (Aparicio, 2023, *no prelo*). O período de convivência nas malocas objetivava conduzir o estabelecimento de modelos diferenciados de relação com a sociedade nacional:

A resistência física e a autonomia cultural dos Suruwaha estavam expostas a agressões violentas. A equipe do Cimi optou então, por um trabalho indigenista de campo mais intensivo. Aos índios, receptivos a elementos culturais diferentes, tentava apresentar a sociedade nacional de forma dirigida, com conteúdos selecionados. Queria animá-los a ter relações apenas esporádicas, atrasando, assim, um processo de aproximação acelerada à sociedade nacional. Queria suprir as necessidades novas sem recorrer a relações econômicas com agentes do extrativismo, que desejavam fazer dos índios apenas a reserva de mão-de-obra da economia regional, induzindo-os a perda gradativa de sua autonomia. A permanência mais prolongada nas malocas conduzia os índios a uma nova maneira de conviver com a sociedade nacional que representávamos, a uma receptividade contraditória.

Portanto, era responsabilidade da equipe apoiar o sistema defensivo e participar ativamente da vida diária, valorizando assim, seu modo de viver. (Kroemer, 2011 [1989], p. 265)

Durante os períodos de corresponsabilidade com os Suruwaha, os indigenistas eram pintados com urucum e trajados à moda suruwaha; alimentavam-se de carne de caça compartilhada durante a noite num caldo comunitário, chupavam cana-de-açúcar e comiam bananas assadas; Terezinha (Neves & Loebens, 2011) relata sua experiência de convívio: ganhou uma tanga e foi ensinada a como se portar com a nova vestimenta. Aos poucos foi aprendendo as atividades desempenhadas pelas mulheres suruwaha tais como a fabricação de cestarias, redes, cerâmicas; a coleta de mandioca nos roçados. Terê participava dos banhos comunitários, das catações de piolho e das rodas de inalação de rapé. Nesses momentos, aproveitava para aprender um pouco da língua suruwaha com as mulheres, tomando nota em seu caderno de campo. Enquanto isso, os homens, Kroemer e Chico aprendiam a fabricar arcos e flechas, extrair o veneno das plantas, e vez ou outra, se aventuravam nas expedições de caça e coleta, embora fossem constantemente alvo de brincadeiras e motivo de gargalhadas por conta da escassa desenvoltura para as atividades realizadas no cotidiano: andavam devagar, não sabiam fabricar seus próprios instrumentos, não conheciam a utilidade de quase nenhuma planta e falavam malmente algumas palavras da língua nativa. À medida que intensificaram a relação com o modo de vida suruwahá, os Suruwahá tiravam suas próprias curiosidades e conclusões sobre o mundo dos brancos, *jara*, os quais, para a surpresa dos hóspedes, já faziam parte das histórias contadas durante as rodas de rapé¹⁴.

O grande desafio da equipe era aprender a língua suruwaha o quanto antes para introduzi-los ao mundo novo que se abria: queriam reforçar seu sistema de autodefesa e ensiná-los sobre os perigos das epidemias; sobre as políticas territoriais da sociedade nacional, principalmente depois da abertura do varadouro da Funai, quando sorveiros passaram a invadir as intermediações habitacionais e os missionários da Jocum passaram a fazer visitas esporádicas na tentativa de evangelizá-los. Fora das malocas, o Cimi e os organismos indigenistas alternativos tentavam impedir o avanço frenético das frentes pioneiras e cobravam da Funai a imediata interdição da área, por conta disso foram alvo de inúmeros boatos e acusados de propagarem a rivalidade entre os “índios desconhecidos” e a população envolvente.

¹⁴ A despeito do “ponto de vista” Suruwahá do contato, aguardar a publicação de Aparicio, 2023, *no prelo*.

A “Operação Coxodoá” liderada pelo sertanista Sebastião Amâncio da Costa (Sabá) contrariava a vontade das outras instituições indigenistas pela não-atração dos índios isolados. A ação indigenista da Funai descrita no relatório da expedição (Costa, 1983), são consideradas no mínimo controversas até mesmo para a época e chama a atenção por diferentes motivos, mas principalmente, pela expressa contrariedade ao respeito pelo direito de isolamento dos povos indígenas defendido no âmbito do indigenismo alternativo, expressando animosidade pelas organizações alternativas e pela ausência de percepção crítica acerca da vulnerabilidade indígena diante da atração descomedida. O “contato oficial” era justificado como parte da burocracia do Estado Nacional no que se referia à demarcação de terras indígenas, logo, assumia-se a obrigatoriedade do contato. O objetivo da expedição, além de identificar os “índios arredios”, era construir uma base permanente, um Posto de Atração, nas imediações do território, a fim de garantir um contato permanente do Estado com o grupo indígena, não só prestando assistência e fiscalizando o acesso a área de invasores regionais, mas também pretendia integralizá-los à sociedade nacional, ao modelo de contato já experienciado por outros grupos étnicos do Médio Purus.

A expedição contava com uma equipe de 15 pessoas majoritariamente indígenas, escolhidos, de acordo com o relatório, “tomando como princípio o seu estado de primitividade” (Costa, 1983), pois “considerando que o método a ser utilizado seria o de penetração, para o qual a perspicácia e argúcia, fatores preponderantes da natureza humana dos índios primitivos, seriam nossas principais armas contra os riscos óbvios que este tipo de trabalho acarreta” (*ibid*). A equipe então abriu um varadouro amplo e extenso que ligava as áreas habitacionais dos Suruwaha até à Base de Operações da Funai, no igarapé Coxodoá, bastante usado pela empresa extrativista da época.

Este fato aliado a nossa decisão de introduzir um meio de acesso permanente entre nossa Base e as malocas, levou-nos a construir uma picada ampla, reta na medida do possível, servida de pinguelas seguras, estivada em baixios, etc. Desejamos ressaltar que essa medida não era uma inovação na área com reflexos negativos ao grupo tribal isolado em termos de invasão territorial, pois o extrativismo vegetal levado à cabo durante anos havia retalhado quase toda a área através de picadas como a que estávamos abrindo (Costa, 1984, p. 20).

O argumento acima parece completamente indiferente quanto à ameaça que o segmento extrativista representava aos povos isolados. Ao compactuar com a coexistência e atuação da frente econômica na área dos indígenas, o relatório minimiza quase por completo o efeito das

epidemias levadas pelos brancos aos grupos indígenas não-contatados. De modo prático, com o acesso direto e facilitado ao varadouro principal dos índios, abrindo passagem para extrativistas e missões evangélicas; e teoricamente, através de um parecer médico no anexo do documento no qual se posiciona contra a vacinação da população regional adulta “porque ficará bastante difícil o controle das pessoas que transitam por aquela região, e depois a nossa preocupação, como também a vigilância terá que ser muito grande e terminará por não atingir o ponto desejado” e continua “além disso, somos da opinião, que temos que produzir anticorpos, defesas orgânicas nos nossos índios, fortalecer o seu organismo, afim de resistir aos inúmeros tipos de vírus, bacilos, bactérias, etc” (Costa, 1984, p. 39). Ignora também o histórico da relação das frentes coloniais com os povos indígenas do Médio Purus, marcada pela presença dos “patrões”, que munidos de armas de fogo, saíam em expedições de extermínio de grupos indígenas que ocupavam alguma região cobiçada, realizando correrias ou visando as “pacificações” dos grupos indígenas isolados, considerados ameaças para os empreendimentos econômicos.

Tal ação de “contato oficial” era questionada por entidades indigenistas católicas, que por sua vez, consideravam-na irresponsável e até desnecessária, visto que o reconhecimento do povo indígena Suruwaha já havia sido efetuado anos antes. Em resposta ao Cimi, o sertanista Sebastião em seu relatório da Operação Coxodoá, critica a origem “estrangeira” das entidades exógenas indigenistas – embora não nomeie alguma em específico – aludindo a desconfiança acerca do trabalho indigenista realizado pelas mesmas, das quais estariam “usando o índio como um meio para atingir um fim” (*ibid*). Em matéria para o jornal A Crítica (1984), no mesmo ano da operação, Sebastião reiterava os motivos pelos quais o “contato oficial” era necessário. Assim, diz-se que o trabalho do Cimi era “ineficiente, improdutivo e carecia de competência” (A Crítica, 1984), devido à ausência de um Posto de Atração para “atração e integração rápida” (*ibid*). No relatório oficial (Costa, 1984), também insinuava acerca do interesse “intrínseco” dos povos indígenas pelas tecnologias dos brancos, logo, a necessidade de integrá-los à sociedade envolvente de acordo com sua “auto-afirmação”. A ação da Frente de Atração “seria norteadada a um trabalhando visando a assimilação e a absorção gradativa dos valores convenientes ao Grupo Tribal” (Costa, 1984, p. 25). Ademais, conta-se escrito no documento:

Não obstante, a Funai deve exercer o seu papel na área, pois tivemos oportunidade de constatar que o Grupo Tribal do Igarapé Coxodoá encontra-se numa fase delicadíssima de transição entre o universo conhecido e o novo universo com que se defrontaram a partir da constatação da

existência de uma multiplicidade de culturas não índias e pluralidade de novos universos autóctones. A medida que assimilam, absorvem ou recusam a introdução de valores desconhecidos, suas reações são imprevisíveis pois dado o desconhecimento do dialeto e cultura, somente teremos conhecimento de erros na medida em que ocorrerem, fato plausível e passíveis a reflexos irreversíveis, se o Grupo Tribal vier a ficar entregue à própria sorte ou sujeito a uma atração indiscriminada, como até antes da Operação Coxodoá vinha ocorrendo. (Costa, 1984, p. *et seq* 28)

Mandatos de evacuação da área a ser demarcada se deram apenas em pontos considerados “críticos” para a população não indígena da região “sem, contudo, criar clima de revolta ou problemas de ordem social, dando-lhes prazo para a desocupação das glebas posseadas, identificando-nos, obtendo apoio, compreensão e respeito mútuo” (*ibid*, p. 18). O prazo acordado marcou a data em 31 de dezembro de 1983. Além disso, resta explícito o posicionamento desfavorável ao tamanho da área destinada aos Suruwaha, considerando-o excessivo, apesar da presença de vestígios de acampamentos indígenas em toda a extensão do território requerido pelos grupos de trabalho envolvidos no processo. É perceptível a pregnância de ideais positivistas herdados do SPI, baseados em concepções caducas advindas do evolucionismo social que davam fundamento à postura integracionista do órgão oficial. Tanto que, apesar da pobreza etnográfica do documento que aponta para vários equívocos graves do sertanista responsável, o mais preocupante, sem dúvidas, é a série de condutas questionáveis tomadas, que seguem desde a abertura do já referido varadouro, o processo de evacuação da área destinada à demarcação, a permissão de missões evangélicas despreparadas e o explícito desrespeito ao isolamento proferido pelos próprios Suruwahá.

Entendemos que o grupo tribal do Igarapé Coxodoá não deve ser mantido em redomas intocáveis, visando fins reais não declarados, embora justificados plausivelmente, porém, preservando-os numa situação de condicionamento à revelia de suas mais autênticas aspirações, às quais afetam profundamente o seu crescimento humano e social, espezinha calca e humilha sua alma, sua dignidade, decidindo os seus destinos, negando-lhes o direito à auto-afirmação e auto-determinação (Costa, 1984, p. 28-29).

A animosidade da Funai com organismos indigenistas do setor alternativo chama a atenção e coloca em evidência as disparidades de interesses entre o Cimi e o órgão oficial, que por sua vez, aparentava ter inclinação às missões evangélicas. O Posto de Atração construído pela FUNAI na ocasião da “Operação Coxodoá” foi abandonado pouco tempo depois, omitindo-se da responsabilidade de vigilância e proteção territorial dos Suruwaha. As medidas assistencialistas ficaram nas mãos das missões evangélicas que não tardaram em

usá-las para intensificar a dependência dos povos indígenas às missões em seus territórios; a mobilização política pela proteção e vigilância territorial ficou à cargo dos próprios Suruwaha e das organizações indigenistas militantes, que recolocavam as placas deixadas pela Funai indicando a restrição da área, como também fazem denúncias e pressão à presidência da Funai pela interdição do território, responsabilizando o órgão oficial em caso de genocídio do povo recém-contatado. Os primeiros ofícios protocolados¹⁵ do presidente do Cimi à Funai datam 30 de junho de 1980. Em 1982, o coordenador do Cimi Norte I, por meio de carta denunciou o aumento de sorveiros no interior do território dos Suruwaha à 1ª DR da Funai em Manaus:

Aumentou consideravelmente o número de sorveiros que se aproximaram da área 260 Cimi indígena a partir deste ano. sendo a sorva na região cada vez mais escassa, a invasão do território indígena tradicional que é rico neste produto é iminente. Os filhos dos sorveiros contraíram sarampo, por isso, qualquer contato deles com os índios poderá decretar o extermínio do grupo. Considerando estes fatos, torna-se necessária com a máxima urgência, a interdição oficial da área. daí a nossa insistência para que a equipe de demarcação de terras da Funai se desloque até a região a fim de iniciar o processo de interdição. não podemos admitir que a história de extermínio dos povos indígenas continue se repetindo. (Carta dirigida ao Sr. Kazuto Sakamoto da 1ª DR da Funai de Manaus pelo Coordenador do Cimi Norte I, em 20 de setembro de 1982).

Em 1983, a Funai deu permissão aos missionários do JOCUM a usarem o varadouro aberto pela Frente de Atração para contatarem os Suruwaha em uma ação missionária liderada por Bráulia Ribeiro, que relata a experiência em seu livro de “chamado” missionário, publicado em 2007. Sem nenhuma recomendação advinda da Funai, a missão passa a estabelecer-se dentro do território suruwaha e a iniciar o trabalho de conversão religiosa;

Em Manaus passei pelo escritório regional da FUNAI para conhecer Sabá. Conteí-lhe a história do contato e ele custou a acreditar que havíamos escapado ilesas do nosso encontro com os supostamente terríveis coxodoaenses. Caro leitor, entenda que Deus tem a dispensação e o tempo em mãos. Ele, na sua providência, enviou Sabá com seu grupo de homens fortes, equipados com motosserras, para cortar na mata o caminho que usaríamos para encontrar com os Suruwahá com mais facilidade. Foi um sinal do cuidado de Deus conosco e de seu planejamento estratégico. Aquele foi o mesmo caminho que nossa equipe usou para chegar à aldeia por vinte e dois anos (Ribeiro, Braulia, 2007, p. 68).

¹⁵ Ofício Protocolado sob no 1.131/80 do Presidente do Cimi d. José Gomes ao Presidente da Funai cel João Carlos Nobre de Veiga em 30 de Junho de 1980.

O livro “*O chamado radical: não existem níveis seguros de consumo dessa substância*” da missionária Bráulia Ribeiro (2007) é um estímulo aos propósitos missionários com povos isolados a partir da experiência que tivera no Médio Purus com os Suruwahá e Hi-Merimã na década de 1980-90. Lido por outra perspectiva, coloca em evidência não somente o despreparo antropológico da líder missionária, como também as ideologias perversas e preconceituosas a despeito dos povos amazônicos que atravessam os propósitos missionários. Se, em um primeiro momento se fazem parecer como “ingênuas” em seu propósito evangelizador, revelam-se, mais tarde, como verdadeiras agências de propagação do terror e do preconceito direcionado aos povos indígenas, sobretudo, aos povos isolados e de recente contato que mantiveram e mantêm, a duras penas, “aspectos culturais” que são considerados vis para o ideal cristã evangélico. Como se não bastasse por si só, serviam/servem como pretexto para conversões religiosas nocivas de caráter fundamentalistas que causam efeitos dissociativos sobre as crenças indígenas, os quais, buscarei, na medida do possível, tratá-los abaixo.

No mais, o clima geral que predomina a narrativa do marco de contato com a líder da missão é o das velhas concepções estereotipadas sobre o mundo indígena que oscilam entre o “índio canibal” e o “bom selvagem”, “selvageria” e “civilização”. Às vezes marcada pela descrição do medo, horror e do desconforto – com a “nudez”, com as “crenças” indígenas -; às vezes, pelo fascínio, êxtase e paternalismo – pela suposta “pureza” e “beleza” e “excentricidade” indígenas, que marcaria o que lhes fazia, *apesar de tudo*, humanos, dignos -. Titubeando entre “provação” e a “benção” divina, a líder missionária reescreve os grandes marcos divisórios entre “nós” e “eles”, que se traduz, na taxinomia missionária, entre “alcançados” e não-alcançados” pelas palavras bíblicas.

Telma e eu estávamos hospedadas em uma barracquinha de madeira de alguns irmãos da Assembleia de Deus local. Naquela noite, na cama emprestada, eu tremi de medo. Parece que só ali, prestes a partir, é que me dei conta do que realmente faria. Tentaria fazer o primeiro contato “civilizado” com uma tribo selvagem no meio do nada. Eles poderiam me matar, comer-me, violentar-me e esquarterar-me; poderiam me cacetar até perder os sentidos, flechar-me, esfolar-me viva, escarpelar-me. A história preferida dos ribeirinhos é de que os índios me arrancariam os seios e os espetariam num pau para secar na beira da praia. Por alguma razão mórbida eles gostavam dessa imagem e repetiam sem parar. Será que Deus estava naquela loucura? Não teria eu apenas presumido ouvir sua voz? Se fosse apenas presunção, o preço seria bem alto. Tremi de medo por várias horas naquela cama. Medo de onça, de cobra, dos índios, do isolamento, de mim mesma. Revirava de

medo na cama sem conseguir controlar o terror que tomou meu corpo a medo de fazer tremer. (Ribeiro, 2007, p. 53-54)

Acordamos cedo e, como animais urbanos, descemos para o igarapé com escova de dentes, sabonete e toalha de rosto nas mãos para uma higiene matinal que acabou sendo a última de muitas semanas. De repente, enquanto escovávamos os dentes, fomos cercados por índios selvagens e pintados de vermelho com arcos e flechas em punho. Primeiro um grandalhão desceu com uma criança e gritou atrás dele. Olhei para ele espantada, achando-o lindo. Estava nu, pintado da cabeça aos pés de um vermelho forte. O cabelo era bem cortado em formato de cuia com um caminhozinho logo acima das orelhas. Tinha brincos de madeira no lóbulo das orelhas e dentes bonitos e limpos. Falava sem parar, ora parecendo bravo, ora alegre. Eu não temia mais nada. O medo deu lugar a uma forte certeza do amor de Deus por nós. Logo chegaram os outros e nos cercaram, certamente querendo saber do que se tratava aquela visita. (*ibid*, p. 59)

Em determinado momento um deles decidiu que deveríamos tirar a roupa. Ficamos em dúvida sobre a intenção dos homens: “Alimentaram-nos e agora... gulp!”. Mas estranhamente me senti em paz. Tiramos as blusas e a luta com as abelhas tornou-se mais branda. Telma, no entanto, se apavorou e começou a chorar. Eu consegui olhar toda aquela situação como alguém que a observasse à distância: homens nus pintados tratando como crianças duas mulheres brancas desgrenhadas, apavoradas e seminuas, cobertas de abelhas, sentadas desajeitadamente em um tronco de árvore. E caí na risada. Ria do insólito da situação, mas também de alívio de todo o estresse da viagem, de estar ali vendo de perto o povo que Deus escolhera alcançar, de estar sendo cuidada por eles, de estar ali nua, e ao mesmo tempo tão protegida pela presença do Senhor. Foi um batismo de riso vindo do céu. Ríamos, os anjos e eu, pela vitória da chegada do reino àquele povo distante. Foi um momento maravilhoso e divino que nunca vou esquecer e que quero reviver várias vezes no céu com os Suruwahá. (*ibid*, p. 61-62)

O livro também narra a expedição ilegal que fizeram para contatar os isolados Hi-Merimã, vizinhos territoriais do Suruwahá com o auxílio de guias pagos pela instituição. O JOCUM – Jovens Com Uma Missão é a agência brasileira da organização missionária estadunidense Youth With A Mission (YWAM). No Brasil, foi criada sob a iniciativa de Jim e Pamela Stier, no município de Contagem em Minas Gerais. Os propósitos fundamentais da instituição partem da interpretação bíblica de que todos os povos do mundo devem ser apresentados e iniciados à doutrina cristã, retirados do Novo Testamento: “*Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura*” (Marcos 16:15)”, assim, “como cidadãos do Reino de Deus, somos chamados a amar, adorar e obedecer ao Senhor, a amar e servir o Seu corpo, a Igreja, e a amar a todas as pessoas em todos os lugares, o que inclui apresentar

integralmente todo o Evangelho à pessoa como um todo no mundo inteiro”¹⁶. A partir da estratégia de “Missões transculturais” – também comum a outras agências missionárias, o JOCUM passou a atuar em contextos culturais distintos, tanto a nível mundial, quanto em povos indígenas de modo a “a alcançar os menos alcançados”, espalhando bases de operação¹⁷ em várias regiões do país e do mundo.

O JOCUM faz parte da principal rede de agências missionárias com atuação em terras indígenas no Brasil, a Associação de Missões Transculturais Brasileiras (AMTB), juntamente com a Missão Novas Tribos (MNT)¹⁸, que atuou junto ao Zo’e¹⁹, povo indígena de recente contato do norte do Pará. A missão atuou dentro do território suruwaha entre 1983 a 2003. Nos primeiros anos investiu na pesquisa linguística como principal artifício de captura das chaves culturais indígenas, em um método semelhante ao utilizado pelo *Summer Institute Of Linguistics* – SIL²⁰ com outros grupos indígenas da América do Sul e do Médio Purus. Com anos de pesquisa linguística, os missionários do JOCUM intensificaram suas investidas proselitistas entre os Suruwaha, buscando introduzir a figura de *Jasiuwa*, uma versão contextualizada do Deus cristão aos indígenas, por meio do estabelecimento de um suposto

¹⁶ Citações retiradas do site oficial da instituição, na aba “Quem Somos – Propósitos, Crenças e Valores Fundamentais” da última atualização de 2020: <https://jocum.org.br/quem-somos/valores-fundamentais/>

¹⁷ Sua base regional de operações na Amazônia se encontra em Porto Velho (RO), com um centro operacional em Lábrea (AM) no qual consta as Escola de Capacitação e Discipulado, a Escola de Tradução Oral da Bíblia, o Curso de Introdução aos Estudos Etnolinguísticos e Culturais, a Escola Bíblica com Foco em Oralidade e a Escola Multiétnica para Adultos.

¹⁸ O artigo recém-publicado “*Fundamentalismo missionário em la Amazonia indígena: trajetórias zo’e y suruwaha ante el giro ultraconservador brasileño*” por Aparicio, M. & F. Ribeiro [2022] analisa sob à luz da experiência etnográfica junto aos Zo’e e os Suruwahá (ambos povos indígenas de recente contato) a consolidação e a atuação das entidades missionárias evangélicas JOCUM e MNT nos respectivos povos indígenas, esmiuçando os métodos e estratégias de conversão religiosas fundamentalistas usados por essas entidades entre os povos de recente contato, assim como, aponta as estreitas conexões dessas instituições com o movimento político de extrema-direita no Brasil nos últimos anos, liderado por segmentos do agronegócio no poder público e privado, principal cobiçador de áreas ocupadas por povos indígenas no país.

¹⁹ Os Zo’e são um povo de recente contato falantes da língua tupi-guarani e vivem ao norte do estado do Pará, na mata de terra firme entre o interflúvio dos rios Erepecuru e Cuminapanema, subafuentes da margem esquerda do rio Amazonas.

²⁰ A *Summer Institute Of Linguistics* – SIL é uma missão evangélica de origem norte-americana, sem ligação com nenhuma igreja evangélica em específico. É especialista na tradução do Novo Testamento para línguas ágrafas, a qual busca a conversão religiosa por meio da tradução bíblica. Todavia, o SIL é conhecido principalmente pelos seus trabalhos em linguística sobre línguas ágrafas e pelos projetos de educação bilíngue e é ligado ao indigenismo estatal na América Latina. No médio Purus, desenvolveu estudos linguísticos entre os jamamadi (com publicações a partir de 1962), paumari (desde 1964), deni (1976), banawá (1977) e jarawara (1987), até seu declínio a partir dos anos 1980, dando lugar a novas agências como a Missão Novas Tribos Brasil a partir de 1982 e a Jovens Com Uma Missão entre os suruwaha. Para informações mais detalhas da atuação e consolidação do SIL no Brasil e América Latina, Cf. BARROS, 2004): “*A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970)*”.

“encontro entre a teologia suruwaha e a teologia cristã”, identificado nas narrativas e atividades rituais dos suruwaha, numa lógica na qual agora, os indígenas seriam “presas de deus” (Aparicio & Ribeiro, 2022, p. 27):

Con la experiencia adquirida, la actuación proselitista se hizo más explícita. Se intensificó la actuación marcante de pastores en el equipo de JOCUM que promovían la conversión de los recién contactados suruwaha a la fe en *Jasiuwa*. Como táctica de evangelización, la asistencia sanitaria se usó como vehículo para reforzar la dependencia con la iglesia: exorcismos, cantos cristianos y oraciones acompañaban la aplicación de medicamentos alopáticos – aunque la cura siempre se presentaba como efecto de la acción divina. La adaptación del mensaje cristiano se desarrolló mediante las llamadas “analogías de la redención” (Suzuki 2001; 2003) – que conectan con el “factor Melquisedec” (Richardson, 2020), concepto ampliamente difundido entre las agencias misioneras que considera que la revelación divina preparó de forma primordial a todos los pueblos de la tierra para la recepción del mensaje cristiano.²³ Según estas analogías de la redención, la tradicional inhalación de tabaco en forma de rapé (común en el uso cotidiano y ritual, así como en las iniciaciones chamánicas) se convirtió en “bautismo cristiano” de los indígenas; las narrativas suruwaha se transformaron en variaciones bíblicas sobre Elías, Abrahán o Moisés; y los cantos wajuma y sueños de los chamanes pasaron a ser, según los misioneros, encuentros con Jesús (Aparicio & Ribeiro, 2022, p. 27).

Entre os exemplos extremos da doutrinação missionária, (*ibid*) aponta a adaptação da narrativa da morte de Jesus Cristo ao contexto da prática ritual da morte por envenenamento por timbó, presente nas últimas gerações entre os Suruwaha²¹, que demonizava os “espíritos malignos” da cosmologia indígena. Outro ponto característico, que merece ênfase – pois se contrapõe ao princípio da enculturação – era o estímulo da relação de dependência sanitária e assistencial dos indígenas às missões. Durante o período de omissão estatal no território suruwaha, o Jocum se prontificou em exercer o monopólio assistencial sobre a saúde indígena com o uso de remédios alopáticos que dissimulam a propagação da fé cristã; tanto que, o organismo foi omissos durante o processo de construção de novas políticas para a saúde indígena que levou à implementação dos Distritos Sanitários Indígenas, assim como, em todos os outros processos dedicados à proteção territorial dos Suruwahá, inclusive a demarcação da Terra Indígena Zuruaha, em 1987; ou entre 1999 e 2003 quando diversas entidades se aliaram para a intervenção de megaprojetos madeireiros que ameaçavam o entorno suruwaha, numa

²¹ Sobre a prática suruwaha de envenenamento com timbó, Aparicio (2015: 221) demonstra a inadequação da categoria de suicídio ao contexto suruwaha. Sobre os equívocos das concepções missionárias referentes ao suicídio indígena, ver Aparicio (2017).

mobilização coletiva junto ao grupo indígena Deni para a demarcação da Terra Indígena Deni, que garantiria 15310km² de área protegida contínua (Aparicio & Ribeiro, 2022).

No mais, outra estratégia bastante adotada entre as entidades missionárias, era usar indígenas convertidos na doutrinação dos “não-convertidos”. Atualmente, é deste modo que se dá a intervenção do Jocum entre os povos indígenas, denominada como “terceira onda missionária” (*ibid*). Basicamente, consiste na formação de missionários e igrejas indígenas canalizadas através do CONPLEI – Conselho Nacional de Pastores e Líderes Evangélicos Indígenas, implantando bases missionárias de alfabetização e tradução bíblicas. Em 1986, a equipe de controle da área que efetuou a identificação e delimitação da área suruwaha constata:

Conforme relatório do grupo de trabalho que efetuou identificação e delimitação da área se iniciou uma série de contatos indiscriminados da população não índia, por meio de sorveiros, seringueiros e missionários Jocum. estes contatos foram realizados através do varadouro aberto pela Funai, ocasião em que os missionários alcançaram o interior das malocas acompanhados dos índios deni e moradores locais. a partir daí, iniciou-se uma série de contatos e a saída dos índios à margem do rio Cuniuá foi inevitável por duas vezes. as saídas ocorreram quando uma epidemia de sarampo se alastrava às margens do rio. somos conhecedores dos riscos e consequências destes fatos, os quais podem desarticular toda a estrutura econômica das sociedades tribais, destruindo seus valores de economia coletiva e desarticulando a participação nas suas atividades. necessário se faz a implantação de postos de vigilância em regiões estratégicas, objetivando impedir o avanço da frente extrativista (FUNAI, 1986 *apud* Kroemer, 2011).

Em 1995, o Jocum organizou uma expedição ilegal, tendo os indígenas banawá como guias contratados, para a “alcançar” os isolados Hi-Merimã, vizinhos territoriais do Suruwahá, sendo interceptados pela Funai. Na ocasião, tiveram seus diários de campo apreendidos pelo órgão, que foram usados como provas no relatório de denúncia feito pelo CIMI²², encaminhada ao Ministério Público Federal. O órgão, então, abriu o processo de investigação e ordenou a remoção dos missionários da terra indígena e demandou a intervenção imediata da Funai como entidade responsável pela assistência do Estado na TI Zuruaha. Junto a isso, solicitava à FUNASA atendimento sanitário específico para o povo de recente contato. Apenas em 2008, quando a Coordenação Geral dos Índios Isolados e de Recente Contato da Funai ativou um posto de vigilância e proteção nas imediações da terra indígena sob a responsabilidade da Frente de Proteção Etnoambiental do Médio Purus, que

²² A atuação dos missionários de JOCUM na área indígena Suruwaha, acessível em CIMI Norte 1. Atuação dos missionários de JOCUM na área indígena Suruaha. Relatório apresentado à Procuradoria Geral da República, Manaus, maio de 2000.

tais políticas públicas foram receber contornos mais definidos e a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) do Ministério da Saúde assumiu a responsabilidade pelo atendimento na área de saúde (Aparicio, 2014).

Neste novo paradigma adverso às missões, o JOCUM empreendeu uma intensa campanha de criminalização das práticas indígenas, principalmente o envenenamento por timbó e o infanticídio, numa polêmica que se prolonga até os dias atuais com o estímulo da organização “Atini – Voz pela Vida”, fundada em 2006 por Márcia e Edson Suzuki, linguistas do JOCUM. Em 2007, em articulação com a bancada evangélica no Congresso Nacional, promoveram a PL 1057 “Lei Mujawi” (de autoria do deputado Henrique Afonso, do PT do Acre) que propunha um marco legal para a criminalização das práticas indígenas. Em 2008, divulgaram na internet o vídeo Hakani (2008), o qual retrata, de modo deturpado e sensacionalista, o enterro de uma criança suruwaha, caracterizando negativamente a cultura indígena e sustentando seu propósito missionário para o “bem da cultura”.

Sin intervención posible en las malocas suruwaha, la agencia se asoció a políticos ultraconservadores y a sectores influyentes del agribusiness para dar paso a un movimiento de criminalización de prácticas indígenas. En escala nacional e internacional, JOCUM transformó a los suruwaha en los suicidas e infanticidas paradigmáticos de la Amazonia indígena. Irónicamente, podríamos decir que, de la condición de “presas de Dios”, los suruwaha pasaron a ser presas del fundamentalismo misionero (Aparicio & Ribeiro, 2022, p. 32).

O fundamentalismo religioso do JOCUM é realizado de tal modo a adaptar os contextos culturais nativos ao paradigma bíblico, sem, contudo, cair na armadilha do sincretismo religioso. Os elementos da cultura são apenas mantidos, se considerados válidos para a reflexão teológica, o que caracteriza a assimetria do procedimento de evangelização, uma vez que a contextualização se dá apenas em uma função da bíblia, não da cultura indígena. Tal modelo se contrapõe ao modelo da “enculturação” que orientou as práticas indigenistas dos setores cristãos, como o Cimi e a Opan (Aparicio & Ribeiro, 2022). Atualmente, a líder da missão do JOCUM que contactou os Suruwaha em 1984, Bráulia Ribeiro, é colunista no jornal da direita conservadora Brasil Sem Medo (BSM)”.

No paradigma dos “primeiros contatos” dos Suruwaha, temos uma FUNAI omissa e ainda respirando dos ares herdados pelo antigo SPI em sua função de civilizar os índios, ou na linguagem “puruense”: no “amansamento” dos *índios brabos*, atitude que até então fazia parte das expectativas da população regional indígena ou não-indígena envolvida com o

extrativismo vegetal no território desses mesmos índios, ao passo de tornar-se favorável à atuação de instituições evangélicas com métodos de conversão religiosa de caráter fundamentalista. Em contraponto, se tem a própria linguagem do isolamento proferida pelos suruwahá, levada à sério pelos missionários inculturados do Cimi, ainda que essa necessidade de “contato” e “alcance” (bíblico) se encontrem entre os objetivos das distintas faces desta peça. Neste período cujo o “amansamento” era própria narrativa (e ação) do progresso, o isolamento, significava em muitas camadas distintas, um obstáculo a ser ultrapassado, um resquício de selvageria a ser extirpado, combatido; uma escuridão cuja luz civilizatória ainda havia de chegar, através da lei (do Estado), da tecnologia (da ciência) e da religião (cristã).

O livro de experiência indigenista de Gunter Kroemer (1989) junto aos Suruwaha abarca uma série de expedições realizadas às malocas ao longo dos primeiros anos de contato, narrando os períodos de convivência no cotidiano indígena e expressando, de modo categórico, o posicionamento político em torno da questão territorial indígena, principalmente no que diz respeito ao processo de contato forçado do qual muitos povos indígenas eram submetidos. A preocupação com a vulnerabilidade às epidemias, a violência colonial, e o “etnocídio” eram pautas centrais do indigenismo praticado pela equipe do Cimi. A literatura chama atenção à medida que a relação entre os Suruwaha e os indigenistas passa a se consolidar, em que ambos os lados precisavam estabelecer os limites para a convivência, especialmente os Suruwaha, os anfitriões. É curioso acompanhar o processo não linear, com o qual as representações indigenistas se desfiguram a partir do contato, ainda que contraditório, conscientemente contraditório. Em muitas passagens da sua experiência indigenista junto aos Suruwaha, Kroemer (1989) expressa certa insatisfação em ter realizado contato com um grupo indígena que se recusava proativamente a ter relações com os “brancos”. Tal ambiguidade reside no fato de que foi necessário realizar contato para “impedir”/amortecer os contatos, que do ponto de vista do autor, seriam inevitáveis com o tempo. A equipe do Cimi, liderada por Gunter, queria permanecer estimulando as medidas de autodefesa dos Suruwaha, “ensinando-os” acerca do modo de vida dos brancos, da belicosidade, da injustiça e desigualdade que configuram o modo de viver dos inimigos dos Suruwaha. De algum modo, tinha um certo apelo paternalista, uma subestimação das políticas indígenas internas, apesar de bem-intencionadas. Para Gunter, tais *contatos objetivavam produzir menos necessidade de contato*, de certa forma. Diferente das “pacificações” que se caracterizavam pela criação de novas dependências entre indígenas e brancos, e deste modo, levando à intensificação das relações assimétricas típicas do colonialismo.

Todavia, pode-se dizer que essa *nova* abordagem caracteriza a categoria político-administrativa de “recente contato” do qual os Suruwaha são um exemplo emblemático. As especulações sobre a recusa do contato só passaram a ser corroboradas à medida que os Suruwaha contavam sobre suas experiências de contato anteriores com as frentes coloniais, sobre seus lugares de ocupação histórica da qual não podiam mais transitar, das histórias de ancestrais que empreenderam viagens ao mundo dos brancos (Aparicio, 2023, *no prelo*). Lembravam-se dos antigos Suruwaha, que tinham célebres xamãs e viviam às margens do rio Cuniuá e dos Masanidawa que habitavam a foz do Riozinho, ambos mantinham trocas comerciais intensas com outros grupos do Purus e foram exterminados pelas pandemias que assolaram a bacia do rio Tapauá. Inclusive, o próprio etnônimo “Suruwaha” marca o período do contato, uma vez que se trata de um trocadilho com os antigos Suruwaha que abrigavam brancos em suas malocas, condição que agora compartilhavam (Aparicio, 2014). Descobriram, que na verdade, aquele grupo era a mistura de inúmeros grupos menores do tipo *-dawa* que procuravam refúgio nas malocas dos Jukihidawa. Os grupos mais citados nas narrativas suruwahá são: os Jukihidawa no igarapé Pretão, os Tabosorodawa no igarapé Watanaha (um afluente do Pretão), os Adamidawa no igarapé Pretinho, os Nakydanidawa no igarapé do Índio, os Sarukwadawa no igarapé Coxodoá, os Yjanamymady nas cabeceiras do igarapé São Luiz, os Zuruahã no rio Cuniuá, os Kurubidawa em um afluente da margem esquerda do Cuniuá, os Masanidawa na foz do Riozinho, os Ydiahidawa no igarapé Arigó (afluente do Riozinho) e os Zamadawa no alto Riozinho.

1.7 A demarcação da Terra Indígena Hi-Merimã por meio da nova metodologia de não-contato:

O processo de regularização fundiária da Terra Indígena Hi-Merimã atingiu seu auge em 1986, quando a antropóloga Rita de Cássia Sousa Félix coordenou o Grupo Técnico responsável pela identificação e delimitação de nove Terras Indígenas e propor o controle de invasão na TI Zuruaha e a interdição da TI Marimã ou Maimã em um período de 60 dias. A demarcação ocorrera somente em 1996, levando 10 anos desde o início do processo (Pohl, 2000). Contudo, já haviam sido identificados como ocupantes das proximidades da bacia do Riozinho desde 1930 no relatório de inspetoria de San’Anna Barros (Serviço de Proteção do Índio), em viagem de fiscalização pelo rio Tapauá e seus afluentes durante a instalação do Posto Indígena Marienê:

Assim é que no rio Cunhuá vivem os Catuinas, Mamaoris, Pauquiris, Tucumandubas e Beidamans, no Piranhas os Jamamadis, Canamadis e Jarauáras, no Curiá vivem os Jamamdis e Araçadanis e no Riozinho os Marimans; formando talvez a maior população indígena do rio Purus, num total de mais de mil almas, segundo diversas informações que tive." (FUNAI, 1930 *apud* POHL, 2000).

Outros relatos de encontros esporádicos com os indígenas “Maimã” já eram difundidos pela população regional sugerindo hostilidades recíprocas entre os grupos indígenas habitantes do Médio Purus-Juruá entre os períodos de 1950-1980. Em 1980, o relatório de contato do CIMI com os “índios desconhecidos do Coxodoá”, os Suruwahá, questiona a possibilidade de não serem eles os Maimãs, devido à localidade aproximada da área de ocupação histórica dos Hi-Merimã, no Riozinho, afluente do médio e baixo Cuniuá, o qual teria sido conhecido pela população regional como “Riozinho dos Maimans” (CIMI, 1980, p. 3). A opção pelo “isolamento” com contatos apenas esporádicos se deve ter dado por volta da década de 40, suspeita corroborada através do relatório do inspetor do SPI, em 1943, quando relata a difusão de epidemias por toda a bacia do rio Cuniuá, que diminuiria consideravelmente a população indígena da região e provocado a fuga de remanescentes para a terra firme.

Apesar do reconhecimento de longa data dos Hi-Merimã – e conseqüentemente da seu isolamento -, o processo de demarcação e reconhecimento da terra indígena se iniciou apenas em 1986, em concomitância com o período de maior mobilização, no âmbito do indigenismo alternativo, pela demarcação e evacuação da população regional da área territorial dos Suruwahá, o qual inaugurou os debates para propostas de metodologias inovadoras com os povos em isolamento “voluntário”. Neste momento, o Grupo Técnico passou a reunir as evidências sobre os Hi-Merimã baseado em informações de contatos anteriores com população envolvente no entorno do rio Cuniuá que culminou na proposta de interdição da TI Marimã ou Mai-mã²³. A interdição da TI Hi-Merimã efetivou-se apenas 1996 pela Portaria No. 1.071 de 22 de novembro de 1996. Com superfície de 365.000ha e perímetro de 410km, por meio da nova política de proteção aos povos isolados da FUNAI, cujos princípios foram debatidos e alterados no final da década de 1980.

A Terra Indígena Hi-Merimã faz divisa ao leste com a Terra Indígenas Jarawara/Jamamadi/Kanamati, ao nordeste com a TI Banawá e ao oeste com a TI Zuruaha. Atualmente isolados, segundo dados extraídos das FPE Purus/Madeira, somam entre 80 a 120

²³ Após as investigações do Grupo Técnico, constatou-se que as TI Marimã e Mai-mã diziam respeito ao território do mesmo grupo indígena, os quais, ocupavam tradicionalmente uma área muito maior em relação à proposta anterior.

indivíduos com intensos deslocamentos por todo o território demarcado e imediações vizinhas, os quais, mantiveram contatos esporádicos entre as décadas de 1950 e 1980 com seus vizinhos indígenas Banawá, Jamamadi e Suruwaha e parte da população não-indígena que moram ali perto (Pohl, 2000).

Tais relatos indicam que sejam falantes de alguma língua arawá bastante próxima da falada pelos Banawá e Jamamadi, assim como, a presença de remanescentes Hi-Merimã no parentesco desses dois grupos. O clima geral que contorna os últimos episódios de contato com os Hi-Merimã é o de hostilidade, devido a isso, suas aparições recentes são identificadas pelos vizinhos apenas sob a forma de vestígios, vultos e pequenos furtos de ferramentas e de itens dos roçados, os quais, assim que identificados, geram sinais alerta e pânico, apesar de também ser possível testemunhar entre alguns Jamamadi e Banawá, a expectativa por retomarem relações com os vizinhos isolados considerados parentes.

Os Jamamadi relatam que a região do Igarapé Mamoriá teria sido, no passado, palco de incontáveis conflitos envolvendo os Hi-Merimã, além de outros subgrupos falantes de dialetos da língua madi – falada pelos habitantes do interflúvio do Cuniuá-Purus, como os Wayafi, possivelmente os Hi-Merimã e os Jamamadi atuais – e de guerreiros Apurinã – o nome de um deles, Kamiri, é lembrado até hoje por sua ferocidade. Os ataques mútuos às malocas, a guerra constante e a intensa prática xamânica im pulsionaram a dispersão de parte desses coletivos madi para o interior da terra firme e em direção aos afluentes mais distantes. A estimativa feita pelos Jamamadi é de que essa separação teria ocorrido na segunda metade do século XIX. Até então, os Hi-Merimã, reconhecidos pelos Jamamadi como parte desse coletivo madi falante de dialetos mutuamente inteligíveis e que habitam as terras firmes da margem esquerda do Médio Rio Purus, integravam sua extensa rede de relações de parentesco, de prestações rituais e de práticas xamânicas. Simultaneamente, a violência e a chegada dos patrões nesta região potencializou conflitos prévios – estes valeram-se de forma oportunista das animosidades existentes com o objetivo de impor seus interesses comerciais colonizadores – , contribuindo, inequivocamente, para a ruptura completa das relações e o isolamento definitivo dos Hi-Merimã (Shiratori, 2016, p. 408).

Todavia, os Jamamadi também usam os Hi-Merimã como um contraponto de peso às suas socialidades e modos de vida, de forma a estabelecer uma diferença precisa entre os dois povos (Shiratori, 2018; Pohl, 2000). A semelhança entre objetos da cultura material dos Jamamadi e Hi-Merimã, da língua e de algumas práticas corroboram com a possível aproximação entre os dois grupos antes do isolamento. Os Jamamadi entendem o isolamento como “expressão de uma vida errante de fugas contínuas por um passado já superado”

(Shiratori, 2016:) e são categóricos quanto a contrariedade do isolamento de seus vizinhos, apresentando uma variedade de argumentos que justificam o estabelecimento do contato atual, apesar de não insistirem mais em fazê-lo, depois de algumas tentativas autônomas fracassadas e outras expedições organizadas pelos missionários que atuavam em suas aldeias, igualmente malsucedidas. Atualmente, devido às orientações da FPEMP acerca do não-contato, evitam determinadas regiões de seu território quando saem em expedições de caça e coleta.

Os Banawá relatam que encontros passados com os Hi-Merimã aconteceram principalmente na região do rio Branco, além de momentos de aproximação deles no centro extrativista do patrão Firmino no Palhalzinho – provavelmente quando o nome Hi-Merimã foi cunhado - e episódios violentos com extrativistas por volta de 1960 que produziram baixas entre os Hi-Merimã. Dão ênfase à semelhança entre as línguas faladas entre ambos os grupos e os Jamamadi e ao modo de vida dos próprios Banawá no passado quando experimentaram o isolamento: a arquitetura dos acampamentos temporários, os objetos de cerâmica e outros elementos da cultura material e as práticas funerárias (Pohl, 2000). Do mesmo modo que os Jamamadi, os Banawá divergem da concepção de isolamento voluntário advindo do indigenismo: “Se, para nós, eles vivem num estado de ‘liberdade na floresta’, para os Banawá o isolamento é uma situação de carência e insuficiência, que precisa ser superada” (Aparicio, 2019, p. 208). A inquietação em torno disso, diz respeito, sobretudo, à escassez de ferramentas dos quais estão submetidos os Hi-Merimã em seu estado de isolamento, prejudicando a abertura de varadouros e roçados. Bido, interlocutor Banawá de Aparicio (2019), manifesta interesse em abrir um roçado no alto Piranhas para plantar flecheiras, em vista do reconhecimento da importância da prática de caça diante do isolamento, em forma de preocupação com as condições de vida dos “parentes”.

Por fim, os Suruwaha relatam várias histórias de hostilidades entre eles e os *Zamadi*, termo usado para se referirem de modo indistinto aos outros povos indígenas vizinhos (ibid: 132). Relatam os Suruwaha, que após o isolamento, sofriam perseguições de outros grupos indígenas, em especial, os “*Juma*” os “*Zamadi*” (ambos termos que designam genericamente outros grupos) e os *Abamadi* (provavelmente os Paumari). Provavelmente o “*Zamadi*” relatados pelos Suruwahá sejam os vizinhos Hi-Merimã do Riozinho e o medo que os caracteriza, apontam a existência de uma hostilidade recíproca (Pohl, 2000). O episódio que se tem mais registros é acerca da descoberta de vestígios próximos a um roçado recém-aberto, do qual os *Zamadi* furtaram tabaco e bananas. Os Suruwaha, chateados, rastejaram à procura dos inimigos que fugiram. Nesta ocasião, os Suruwaha flecharam uma mulher *zamadi*. Nesta

mesma época, Mixunawari foi morto pelos Hi-Merimã enquanto pescava em um lago próximo ao igarapé Pretão (Kroemer, 2011).

"O pai da Jaxiri estava flechando peixe num lago perto do igarapé Pretão, onde atualmente tem a casa do Gamoni. Ele estava na margem do lago observando os peixes e bem na sua frente havia um morro. Ele estava meio agachado olhando para o lago quando ouviu um barulho (tipo um assobio para chamar a atenção), olhou para o alto do morro e avistou alguns Maimã, estes apontaram flechas em sua direção e ele ficou só olhando, pois não sabia o que estava acontecendo. Os Maimã atiraram as flechas e acertaram uma flecha em cada clavícula. Ele saiu correndo, os Maimã o seguiram e acertaram mais uma flecha no ombro (entre o peito e o braço), sendo que ainda continuou correndo e caiu com a quarta flechada que o atingiu no saco escrotal quando este tentava passar por cima de uma árvore que estava no caminho. Morreu ali mesmo. Outro Sorowaha o encontrou, retornou para casa e comunicou os outros. Todos os homens Sorowaha pegaram suas flechas e arcos e saíram para buscar o morto. Não encontraram nenhum Maimã no local, pegaram o corpo e transportaram para casa onde o colocaram em sua rede. Passou a noite. No outro dia de manhã bem cedo, saiu um Sorowaha para caçar e viu os rastros dos Maimã no roçado, tinham vindo a noite roubar raízes de konaha (timbó). O Sorowaha voltou para casa e contou o que tinha visto. Novamente os Sorowaha se armaram e saíram à procura dos Maimã. Não muito longe avistaram os Maimã sentados em um pau conversando. Os Sorowaha se aproximaram devagar e sem fazer barulho, com a aproximação os Maimã perceberam e saíram correndo, ficando a esposa de um Maimã mais atrás e os Sorowaha à flecharam. Ela morreu e os Sorowaha continuaram flechando-a, encheram o corpo dela de flechas" (FANK; PORTA, 1996 *apud* POHL, 2000).

Registros documentais apontam também quatro tentativas de contato empreendidas pelo JOCUM nos anos de 1987, 1988, 1991 e 1995 com guias indígenas, todas fracassadas, sendo a última, interceptada pela equipe da Frente de Contato Rio Purus no alto rio Piranha, cuja expedição já durava dois meses aproximadamente. A expedição era financiada por missionários linguistas do SIL estabelecidos na aldeia Banawá e na comunidade Ressaca da Onça, no médio curso do rio Piranha (FUNAI, 2000, p. 43). Nesta ocasião, foram apreendidos os materiais de campo dos missionários que continham a descrição das ideologias, ações e meios utilizados para a empreitada de contato.

"Se não der para fazer o contato este ano [...] e algum dia os índios encontrarem os nossos caminhos [...] uma questão vai estar rodeando as mentes deles [...] eles irão se perguntar se não queremos sorva, seringa, madeira, por que moramos aqui? Creio que isto poderá abrir a porta, creio

que Deus poderá falar com esta tribo e dizer que somos pessoas diferentes, que não queremos prejudicar ou explorar mais tão somente apresentar o amor de Jesus... Sabemos que Deus ama o povo himarimã, e que a nossa estadia na região abala e desestrutura os alicerces do inferno e por meio de nossas orações o diabo está perdendo o poder sobre este povo e sobre a região. ALELUIA!!! O meu coração está sentindo um grande amor por esta região e pelo povo himarimã” (Diário de campo apreendido pela FC, 24 de maio de 1995, p. 60-61).

Por meio do monitoramento dos povos isolados da TI Hi-Merimã realizado pela FPE Madeira-Purus, foi possível estimar aspectos da sociabilidade Hi-Merimã, padrões de alimentação, itinerância, densidade populacional, moradias e práticas de manejo florestal. Os monitoramentos mais recentes indicam o crescimento populacional, os quais devem ser em torno de 80 a 100 pessoas com ampla mobilidade territorial, dividindo-se em dois ou mais grupos. Não há indícios de quem possuam aldeias, malocas ou roçados, mas têm como principal ocorrência de vestígios primários, as chamadas “derrubadas”²⁴, que são basicamente o corte seletivo de árvores e palmeiras em meio à floresta, implicando assim, o manejo das espécies presentes em sua área territorial com diferentes finalidades, entre eles a coleta dos frutos para alimentação e a fabricação de objetos. Fazem bastante uso da palmeira patauá (*Oenocarpus bataua*) da qual aproveitam praticamente tudo.

Deste modo, a presença de plantações e derrubadas de patauá estão intimamente associadas ao uso territorial dos Hi-Merimã, dos quais geralmente são encontrados muitos vestígios materiais: “parecia até um roçado de tanto patoá derrubado”²⁵. Deste modo, “monitorando-se os patauás, vivos ou derrubados, monitoram-se os ciclos itinerantes dos Hi-Merimã pelas matas do interflúvio Juruá-Purus” (Cangussu, 2021, p. 71).

Em frente, cerca de 0,5 km, ficamos impressionados com a quantidade de palmeiras de patauá derrubada com machado para a retirada dos cachos e extração do palmito das mesmas, até que chegamos em um acampamento com seis tapiris, cobrindo uma área de aproximadamente 300m². Um dos maiores acampamentos já encontrados nessa região. Nesse encontramos muitas hastes e pontas (usadas) de flecha, cestarias, cerâmicas e recipiente (estojo) para acondicionar os dardos de zarabatana. (. . .) O referido acampamento aparentava ter sido const ruído por volta de setembro de 1996,

²⁴ Para Cangussu (2021) as derrubadas podem ter diferentes interpretações que confluem com práticas adotadas por outros grupos vizinhos arawá. Está relacionada tanto à renovação florestal, a proliferação de nichos culturais (Smith, 2021 apud Cangussu, 2021) quanto representar também um modo de elaboração de “lugares significativos e de memória”.

²⁵ Relato de um ribeirinho ao encontrar vestígios indígenas próximos aos patauzeiros em: FRANCISCATO, Rieli, Relatório de Atividades da Frente de Contato Rio Purus, mimeo, 1995.

sendo ocupado até março de 1997 e ter abrigado um grupo de mais de 30 pessoas (Pohl, 2000 *apud* Franciscato, 1997, p. 43).²⁶

Além da coleta, a caça é outra atividade muito apreciada pelos Hi-Merimã, mais um fator que estimula as andanças pelo território. Vestígios de flechas, zarabatanas, arcos e objetos para processar alimentos são encontrados com muita frequência, assim como, restos de moquéns deixados para trás, atestam que são exímios caçadores. Além do mais, a presença de flechas, arcos e cestos pequenos apontam ao crescimento populacional dos Hi-Merimã nos últimos anos de isolamento. O monitoramento também é capaz de identificar certa regularidade sazonal nos deslocamentos praticados pelos Hi-Merimã ao longo do ano, implicando em trajetórias cíclicas pelo território. Tais informações são importantes à medida em que a FPE pode efetuar medidas mais específicas de controle de invasões ao território ou de encontros inoportunos com a população envolvente, assim como, promover ações de controle sanitário na região.

Sob a jurisdição da FPEMP/Funai encontram-se 12 registros de indígenas isolados. 06 deles estão localizados dentro das TI's Hi-Merimã, Jacareúba/Katawixi, Tenharim do Igarapé Preto, Prahã e Deni e 05 localizados em Unidades de Conservação (UC) (na Flota Tapauá, Flona do Bom Futuro, Flona de Jacundá, Esec Serra Três Irmãos e Rebio de Manicoré); e 01 está fora de TI's e de UC's reconhecidas, próximas ao limite da TI Inauini/Teuini. Em dezembro de 2021, a FPEMP reconheceu a presença dos isolados do Mamoriá próximo à região do rio Mamoriá Grande. Os isolados do Mamoriá contavam apenas com portarias de restrições de uso. O pedido foi encaminhado à Funai na época, mas nenhuma medida foi tomada. Mesmo contando com uma extensa área de florestas protegidas, a região do Médio Purus assiste ao avanço do desmatamento, pela extração ilegal de madeira, pela expansão da atividade agropecuária, grilagens de terras e projetos de infraestrutura. Os eixos rodoviários consistem no principal vetor de desmatamento, segundo estudos do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (Ipam). Em 2020, com a retomada do projeto de pavimentação da BR-319 pelo governo bolsonaro, os povos isolados do Médio Purus estavam ameaçados pelo desmatamento que a obra poderia acarretar, além da atração de invasores para as TI's. De acordo com a reportagem de Lais Modelli ao Mangabay (2002) (jornal digital sobre ambientalismo), no interior da TI Jacareúba-Katawixi o desmatamento aumentou 60% em 2021, período em que o território ainda tinha a Portaria de Restrição de Uso. Além do

²⁶ FRANCISCATO, Rieli. Relatório de Atividades da Frente de Contato Rio Purus, mimeo, 1997, p. 43.

desmatamento, os povos isolados e de recente contato são constantemente assediados por segmentos missionários evangélicos fundamentalistas que já organizaram expedições ilegais de contato ao povo indígena Hi-Merimã e tentativas de atuação missionária entre os Suruwaha.

À guisa de conclusão, as investidas da Frente Parlamentar Agropecuária no congresso e no senado federal em aderir ao projeto de lei que implementa o marco temporal são movimentos que ameaçam completamente os direitos humanos dos povos indígenas brasileiros. O projeto de lei também flexibiliza a política de não-contato destinada à demarcação de terras dos povos indígenas isolados, abrindo brechas para o estabelecimento de contatos forçados, representando risco concreto de genocídio das populações indígenas isoladas (OPI, 2023)²⁷

²⁷ OPI: *PL 490: projeto de lei da bancada ruralista é retorno ao passado genocida*: <https://povosisolados.wordpress.com/2023/05/24/pl-490-projeto-de-lei-da-bancada-ruralista-e-retorno-ao-passado-genocida/>

Capítulo 2: Os Arawá da terra-firme: aspectos das cosmologias dos Jarawara, Jamamadi, Banawá e Suruwahá

Este capítulo se trata basicamente de uma revisão teórica acerca das cosmologias dos povos Arawá a partir de uma revisão bibliográfica em torno das etnografias produzidas recentemente na região do vale do Purus sobre os povos indígenas falantes de línguas da família Arawa. Dois objetivos se encontram presentes ao perpassar sobre esta temática: o primeiro é o aprofundamento teórico na área da etnologia indígena e seus temas centrais, como a questão da meta-afinidade na Amazônia Indígena, o xamanismo, as relações interespecíficas, a cosmopolítica, a rede de relações, etc. a partir, claro, do “panorama etnográfico arawá” e arredores para a produção de pesquisas futuras. O segundo objetivo, por sua vez, é o exercício analítico em torno das bibliografias visitadas e das questões centrais desta pesquisa ligada aos povos indígenas em isolamento.

Cabe fazermos alguns apontamentos preliminares a despeito do cenário etnográfico arawá. Em primeiro lugar, a predominância da do multinaturalismo perspectivista como dispositivo intelectual, o qual sustenta que animais, plantas, fenômenos meteorológicos, rios, igarapés, artefatos, espíritos, mortos, etc. compartilham com os “humanos verdadeiros” os atributos da humanidade, comum a muitos povos indígenas da Amazônia (Viveiros de Castro, 1996). Assim, também encontramos a “necessidade social de afins quanto a necessidade político-ritual de inimigos, envolvidas em diferentes aspectos da produção de pessoas e parentes” (Kelly, 2005, p. 206), um modelo chamado “o espaço (sociopolítico) convencional ameríndio” (*ibid*, p. 207). Neste modelo, a meta-afinidade sustenta um gradiente hierárquico de aproximação e distanciamento que vai do *semelhante* ao *dessemelhante*, no qual o plano da afinidade predomina sob o plano da consanguinidade em um dualismo concêntrico entre os “próprios” e os “estranhos”.

Em segundo lugar, para não cairmos na armadilha da generalização, o panorama arawá agrega uma diversidade de povos falantes da língua da arawá que não devem ser compreendidos em termos totalizantes. Os coletivos que identificamos como falantes desta língua são os Paumari, os Suruwaha, os Kulina, os Deni, os Jamamadi ocidentais, os Kamadeni, os Jamamadi orientais, os Kanamanti, os Jarawara, os Banawá e os isolados Hi-Merimã. Ocupam historicamente o vale do Purus no interflúvio do médio Purus e Juruá principalmente em regiões de terra firme, no sudoeste do estado do Amazonas, em parte do estado do Acre e no departamento peruano de Ucayali. Segundo Mendes & Aparicio (2016)

tais coletivos podem ser compreendidos como um entrelaçamento de “sistemas multicomunitários e multilocais” (Gallois, 2005, p. 10) que “conectam aldeias, lugares e os *humanos verdadeiros* estreitamente vinculados aos seus territórios” (Mendes; Aparicio, 2016, p. 7).

Tais coletivos “se desenvolvem como sociocosmologias transformacionais, como variantes combinatórias de uma estrutura que é a rede de relações arawa” (*ibid*, p. 9). A presença de unidades básicas denominadas ‘subgrupos’ tais como os *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi, e os Deni ou os *dawa* dos Suruwaha indica se tratar de um modelo de diferenciação conceitual nativo que relativiza as distâncias relacionais segundo o maior ou menor aproximação pautada por intercâmbios sociais e rituais. Neste sentido, não compreendem às fronteiras identitárias convencionais do tipo “etnia”, “povo”, “tribo” ou “clã”, mas sim, à uma malha social vinculada por rios, igarapés, caminhos e varadouros em uma espécie de *dégradée* (Aparicio, 2013). Sendo assim, mais do que se referirem a unidades maiores com onomástica identitária do tipo sociológico, tais unidades básicas são constantemente inventadas para criar novas figuras de alteridade e revitalizar a condição “verdadeira” da humanidade através da proliferação onomástica (Gordon, 2006, p. 41 *et seq*), caracterizando-se então, como uma “antisociologia arawa” (Aparicio, 2013; 2019)²⁸.

A malha arawá não finda nos limites previstos pela língua arawá, alcançando os coletivos vizinhos falantes de outras famílias linguísticas, de grupos cuja interação com os Arawa se torna constitutiva em vista da exterioridade sustentar qualquer formação identitária. Logo, acaba por incluir também os Apurinã e Manchineri (Aruak), os Katukina e Kanamari e os povos língua Pano e mais adiante, os outros “tipos de gente” que povoam cosmo em lugares localizados: em aldeias no céu, abaixo da terra, acima do céu, nos rios, na floresta, etc. Nesta “área arawá” povoada de socialidades mais-que-humanas (e apesar da “forma” humana, a perspectiva alterada condiciona seu comportamento predatório), as unidades nomeadas, menos que autodefinição, são diferenciadores dos tipos de humanidade. Os lugares, tão importantes quanto as pessoas que neles habitam, marcam a posição de sujeito da relação, isto

²⁸ O tema dos subgrupos nomeados nas etnografias mais recentes parecem convergir quanto a proliferação onomástica estar ligada estreitamente com o perspectivismo amazônico, assim como descrito por Viveiros de Castro. Neste sentido, os nomes, mais do que descrever uma fronteira étnica, identitária, equivalem a pronomes cosmológicos. Assim, a invenção de nomes mais do que corresponder a representações (a descrição de alguma coisa), são significantes porque contrastam uns com os outros (Gordon, 2006, p. 121). É importante colocar em evidência o vínculo entre nomes/pessoas e os lugares, indicando também, uma topologia cósmica.

é, do ponto de vista dos “humanos de verdade”. Identifica-se, portanto, um pensamento que projeta lugares e inimigos infinitos ligados por caminhos, igarapés e veredas cósmicas.

No capítulo anterior, verificamos como a ideia de “isolamento” cunhada no âmbito do indigenismo alternativo na região do Purus está ligada ao reconhecimento (do Estado) da recusa ativa de determinados grupos indígenas em manter relações contínuas de trocas com segmentos grupais exógenos, o que não implica uma alienação em torno do exterior, como muitas vezes a categoria de isolamento sugere. Se desse ponto de vista a ideia de “isolamento” é capaz de dar conta da abrangência de políticas públicas de garantias de direitos indígenas, no âmbito das cosmologias ameríndias do purus, o “isolamento” e os povos isolados são representados, interpretados e relacionados de modos completamente distintos e muitas vezes instáveis. Não há consenso de *quem e como* são os vizinhos isolados: parentes ou inimigos, coitados ou canibais. A única certeza que paira é da qual a exterioridade contém os Outros, lugares e pessoas, caracterizados genericamente por sua presumida periculosidade.

A instabilidade que caracteriza as representações a despeito dos povos indígenas isolados vizinhos - e certamente, qualquer representação acerca dos Outros - é coerente com a própria oscilação de perspectivas que qualifica o mundo perigoso e inconstante no qual vivem, afirmativa essa, muito evidente nas etnografias lidas para este trabalho. Não há, com exceção de Shiratori (2018) e Aparicio (2019), muito aprofundamento em torno das relações mantidas com os indígenas isolados no Médio Purus. Em contraste, há uma expressiva referência aos povos Outros: inimigos, brancos, não-humanos, *índios bravos*, canibais, monstros, animais, plantas, etc. reconhecidos pela alta capacidade de transformação (e alteração de perspectivas), pestilência e desumanidade.

Neste capítulo, apresentarei aspectos cosmológicos arawá voltados ao tema da afinidade, especificamente dos grupos que têm maior proximidade territorial com os Hi-merimã.. Objetivamos destacar a diversidade de entidades relevantes na rede de relações indígenas e um cosmo profundamente rico em sociabilidades, no qual aponta para o equívoco das perspectivas de “isolamento” em jogo, brevemente introduzidas no capítulo anterior.

2.1. Suruwaha, os “misturados” do Jukihi²⁹

Nesta seção, observamos como os atuais Suruwaha, os “humanos de verdade” *jadawa*, organizam a diferença dos *waduna*, os inimigos, os Outros. Para tanto, precisamos adentrar nas especificidades da mitopoética Suruwaha. Torna-se pertinente, mais uma vez, levar em consideração a centralidade que os Suruwaha - e os povos ameríndios de forma geral - conferem ao **universo da diferença** na produção de coletivos e pessoas. Os inimigos, assim como seus territórios, proliferam de maneira abundante e sem fim, em vista da pertença a um cosmo animado de subjetividades outras, as quais extrapolam os limites desta natureza óbvia, circunscrita ao mundo dos “humanos de verdade”. Os territórios, vizinhos, acima ou abaixo, pertencem/correspondem a uma diversidade de coletivos de pessoas e seres inimigos, caracterizadas por sua “fala feia”, pestilência e animosidade³⁰. Neste mundo, os *jadawa* se reinventam à medida que uma nova diferença é imposta, inventada, e a semelhança só pode ser alcançada, sempre de modo efêmero e instável, na esfera de uma unidade local estritamente vinculada a um lugar, os *dawa*.

Organizam-se, portanto, em um dualismo concêntrico que segrega as esferas dos “mais humanos” aos “desunamos” (Aparicio, 2013). Os *jadawa* se caracterizam pela “fala bonita”, são “aqueles que falam bem” (*ati tijuwa*), segundo o mito de origem da humanidade; eles compartilham o ponto de vista humano, a mesma socioespacialidade e cosmologia, a pele vermelha, considerada a mais bonita, e por fim, a ancestralidade do povo primordial, os Saramadi, criados pelo demiurgo Ajimarihi, o jaguar criador da cultura. Já os *waduna*, na esfera maior da dessemelhança, são caracterizados genericamente pela “fala feia”, *ati tijuwanaxu*; pela feiura de suas peles e predominância de uma concepção de perigo, violência, canibalismo e patogenia, englobando os Jakimiadi, os Zamadi, os Juma, os Jara (brancos), os mortos, os espíritos e outros coletivos do cosmo; são caracterizados, sobretudo, pela pertença a um espaço distinto daqueles dos mais semelhantes, em uma “sociocosmologia do território em que a proximidade e a distância marcam os processos de construção das diferenças” (*ibid*, p. 52).

²⁹ Este capítulo tem como principal referência a etnografia de Miguel Aparicio em sua dissertação de mestrado, em 2014. O trabalho contém maiores aprofundamentos a despeito do panorama de inimizade Suruwaha, principalmente referente às narrativas sobre os povos inimigos no Cap. 3 “Inimigos têm falas feias” entre as páginas 60-71. Este capítulo pretende fazer o esforço de sistematizar o “panorama arawa da afinidade” com informações concisas e direcionadas para a temática que proponho.

³⁰ A afinidade assume contornos genéricos, como descreve Eduardo Viveiros de Castro, 2002a, p. 416.

Tabuza, em língua suruwaha, consiste na união de diversos coletivos *dawa* que produziram a formação dos atuais Suruwaha, após 50 anos de isolamento nas terras dos Jukihidawa (Aparicio, 2013). Tais coletivos *dawa* se estendiam entre o rio Piranha e o igarapé Coxodoá, principalmente no Hahabiri (Riozinho), todos eles afluentes da margem direita do rio Cuniuá. As narrativas contemporâneas sugerem que os diversos *dawa*, antes do isolamento, se identificavam com um território específico, organizado em torno de um rio ou igarapé, possuíam uma unidade residencial com roças próprias e falavam uma mesma língua com variações discretas. Havia frequentes intercâmbios rituais e matrimoniais, junto a uma política xamânica marcada pela feitiçaria intergrupar, perpassada por tensões e conflitos. (*ibid*, p. 20). Alguns destes grupos mantiveram relações de trocas com as frentes pioneiras, as quais forneciam mercadorias aos outros *dawa* mais afastados.

Em resposta à pressão extrativista intensificada nas primeiras décadas do século XX, os sobreviventes de cada *dawa* se refugiaram em torno do igarapé Jukihi (Pretão na nomenclatura regional), na qual mantiveram o isolamento e a “unificação dos subgrupos” (Kroemer, 1994) como estratégia de defesa frente aos impactos da economia seringalista na demografia e nas redes de trocas das quais faziam parte. Os atuais Suruwaha, portanto, são um coletivos de “gentes misturadas”, *mixed people* (Gow, 1991). Durante o período de isolamento, os Masanidawa, Sarukwadawa, Adamidawa, Kurubidawa e outros juntaram-se aos Jukihidawa em suas terras e passaram a compartilhar um único espaço residencial, na mesma habitação coletiva, o *uda*. Esta alteração no “conjunto multicomunitário” dos diversos *-dawa*, que mantinham relações de intercâmbio, aliança e rivalidades, agora comprimidos em um único espaço³¹ transformou completamente as relações e cosmologia dos Suruwaha.

2.1.1 *-dawa* como expressão de sociabilidade/humanidade

O termo *dawa* compreende um sentido coletivo vinculado a uma ideia de pertencimento, posse, domínio, referido prioritariamente a um lugar (Aparicio, 2013, p. 18), indicam uma ideia de pertença e vínculo de pessoas a lugares específicos. O sufixo *dawa*,

³¹ No entanto, a construção de diversas casas, agora circunscritas ao microterritório dos Jukihidawa permanecia como a dinâmica mais consolidada, embora a tendência convencional fosse a de manter a totalidade do grupo em uma casa única. A construção de uma nova *Uda* era liderada por um *anidawa* (dono), que convidava o restante do grupo para mudar de residência. A opção pela dispersão em várias residências somente se dava em períodos de abertura de novos roçados ou após situações de alta tensão que levavam ao envenenamento com timbó (Aparicio, 2019, p. 224).

presente na nomenclatura dos diversos coletivos, expressam um sentido de “coletividade próxima, afim real”³². Assim, podemos dizer que Jukihidawa pode ser traduzido como “o coletivo de pessoas que habitam o igarapé Jukihi”. Os atuais Suruwaha identificam-se com pelo menos uma unidade específica do passado, o que, por sua vez, lhes implicam pertença a um determinado lugar do qual seus antecessores precederam. Apesar de algumas das unidades *dawa* do passado não terem sobrevivido, algumas informações, mesmo que não detalhadas, ainda são possíveis de serem acessadas, em vista da precisão biográfica dos Suruwaha sobre seus antecessores³³.

O uso do termo *dawa* serve apenas como denominações alheias, que partem de um ponto de vista externo, não servindo como autodenominação, sendo, basicamente, de caráter toponímico de ordem posicional³⁴. Tais nomes, que expressam contraste entre grupos, não são precisamente nomes, mas sim pronomes cosmológicos, como prediz o perspectivismo cosmológico ameríndio. As fronteiras entre cada subgrupo são difusas e ambivalentes, estabelecidas através da tensão entre expansão e retração, aproximação e distanciamento entre as unidades, efetivadas através dos intercâmbios rituais, da troca de bens e das relações de exogâmicas, o que acaba por construir nexos de solidariedade e segurança tendo o xamanismo intergrupar como principal vetor de fissões e distanciamentos. (Aparicio, 2013, p. 34). Todos os *dawa* se consideram vinculados a um ancestral comum, Ajimarihi, o demiurgo fundador e ao povo primordial, os Saramadi, segundo o mito de origem:

[Os irmãos Ajjaji e Wanykaxiri] Ajimarihi caminhava pela mata buscando frutas. Pegava uma fruta, a esfregava, batia nela e esta se transformava em

³² O termo *madi* é outro termo que expressa coletividade, seja inserido em alguns substantivos coletivos (transformado no sufixo *-midi*, com o mesmo sentido: *hajimidi*, “as mulheres”; *wasimidi*, “os jovens”, *hamidi*, “as crianças” e/ou na denominação de outros coletivos humanos: os Aijanima madi, os Jakimiadi, os Zamadi e parece significar, em linhas gerais, uma coletividade mais distanciada, um afim potencial (*ibid*).

³³ Em sua etnografia sobre os Suruwaha, Aparicio (2013, p. 30-33) analisa a ideia nativa de pertencimento a partir da distribuição dos *dawa* entre os Suruwaha adultos (1996), a qual nota alguns pontos fundamentais: em primeiro lugar, a maleabilidade do critério de pertença a um determinado *dawa* ao conectar as referências patrilineares/matrilinares com atribuição a cada indivíduo; a presença de uma espécie descendência paralela entre as mulheres; sem regras sociológicas permanentes; distanciamento do ideal nativo de parentesco com a prática e vivido de modo flexível; atribuições ao coletivo parecem mais inventadas do que prescritas devido as fronteiras difusas entre cada *dawa*; por fim, territorialidade exerce destaque na singularidade entre os *dawa*, cujos quais, majoritariamente apresentam nomes toponímicos de âmbito posicional: “Gente do leste”, “gente dos morros”, “gente da mata”, etc.

³⁴ Masanidawa (“gente do leste”), Jukihidawa (“gente do Igarapé Pretão”), Kurubidawa (“gente da capoeira”), Sarukwadawa, Adamidawa (“gente dos morros”), Tabusurudawa (“gente do esquilo”), Idiahindawa (“gente do outro lado do rio”), Nakandanidawa, Mahindawa (“gente do igarapé Mahi”), Sarahadawa, Tybydawa (“gente das flechas”), Zamakaxuhudawa (“gente da coivara”) e Dawihadawa.

peessoas; foi pegando várias frutas que deram origem aos diversos povos. Então pedia para eles falarem: “Fala!” E como a fala era incompreensível, os rejeitava e mandava embora. Da fruta do ucuqui fez surgir os Juma. A semente de ucuqui é grande, por isso os Juma são altos e grandes. A fala dos Juma ninguém entende. Da fruta do patauá surgiram os Zamadi; também sua língua era incompreensível. Da fruta da árvore de breu surgiram finalmente os Saramadi, antecessores dos Suruwaha. Ajimarihi pegou a fruta, a esfregou, bateu nela, se transformou nas pessoas, que foram pintadas com urucum. Não as maltratou, as deixou ficar com ele pois sua fala era muito bonita. Fez dois casais, futuros maridos e futuras esposas. Ajimarihi ensinou-lhes a fazer a casa, os esteios que a seguram, o uso do cipó titica e o tecido da palha de caranaí para cobrir a maloca. Jumanihia, a esposa de Ajimarihi, ensinou as mulheres o trabalho com argila, com algodão e a confecção da rede. Moravam todos eles na casa de Ajimarihi. As pessoas se uniram e o povo foi aumentando cada vez mais. Ajimarihi ensinou a fazer as flechas, o veneno kaiximiani, a zarabatana, as setas, o arco, a bolsinha da paina. Com Jumanihia aprenderam a fazer rede, panela, abano, panela e alguidar, bem como a fiação do algodão. A mata foi toda povoada, então Ajimarihi e sua mulher retornaram as suas terras, do outro lado do rio Waha [...] (Aparicio, 2014).

As unidades locais são estritamente vinculadas a um território de tal modo que a territorialidade parece ser o traço distintivo na singularidade de cada *dawa*, e assim as proximidades e distâncias espaciais parecem balizar o gradiente de afinidade entre cada grupo local. Etnografias recentes sobre os Suruwaha tendem a concordar com a afirmativa de Gordon (2006, p. 121) a respeito da onomástica potencial arawá (que marca os processos de construção de diferenças) corresponder à afinidade potencial, o que também leva à “topografia potencial” aplicada a cosmografia Jawawara (Maizza, 2012, p. 233): “todo nome de grupo é um espaço que é de Outro (sujeito potencial). Mas, também, todo nome é um nome inimigo e um espaço inimigo”. Por fim, as unidades *dawa* expressam a atualização da humanidade/socialidade como contra-efetuação da afinidade potencial (Aparicio, 2013), “indicam a posição de sujeito, são um coordenador enunciativo, não um nome” (Viveiros de Castro, 1996, p. 125), explicitam maneiras de diferenciação, formas de humanidade.

2.1.2 *Jadawa versus Waduna*

Os *jadawa* são *ati tijuwa*, “aqueles que falam bem” segundo a narrativa de origem dos povos, e compartilham o ponto de vista humano, o do sujeito, o “*nosso* ponto de vista”. Compartilham a mesma socioespacialidade e cosmologia. A condição *jadawa* apresenta o nível mais radical de intimidade e semelhança, limitada ao interior de uma unidade, isto é, entre os membros do próprio *dawa*. Esta condição, todavia, pode ser estendida aos membros

de outras unidades, através do intercâmbio ritual, alianças e xamanismo, mas sempre de modo precário, uma vez que as diferenças são constantemente inventadas. Portanto, como já dito, os *dawa* são ‘variações de humanidade’ pertencentes à esfera da afinidade real entre grupos em uma rede multicentrada. Contudo, não é incomum que haja a presença de afins potenciais (grupos não identificados como *dawa* como as Suruwaha madi, Aijanima madi) e de *terceiros incluídos*³⁵ nas redes de relações, descartando definitivamente a possibilidade de um dualismo segmentar com fronteiras inflexíveis e de essencialização das unidades sociais (Aparicio, 2013, p. 34).

Em confrontação aos *jadawa* estão os *waduna*, os estranhos, os povos que “falam feio”, os dessemelhantes de acordo com a narrativa de origem dos povos. Intercâmbios antigos com os *waduna*, ainda que presentes na memória coletiva, não os destitui da concepção perigosa a eles atribuída. Predominam nas representações os atributos referentes à violência, o canibalismo, o poder de disseminar doenças, o domínio das armas de fogo e a capacidade agressiva de avançar sobre os territórios tradicionais (*ibid*, p. 37).

Contudo, nesta rede social de diferenças multiplicadas, o verdadeiro contraste entre *jadawa* e *waduna* é a fissão decisiva em afins efetivos e afins potenciais, um dualismo concêntrico que situa os ‘mais humanos’/próximos no centro do campo social e do lugar compartilhado (os membros do próprio *dawa*, os *jadawa*), os afins potenciais na periferia (os outros *dawa*) e os inimigos (*waduna*) no exterior. Um gradiente da dessemelhança à semelhança, do perigo à segurança, com fronteiras difusas entre o próprio *dawa* (os *jadawa*), os outros *dawa* e, na maior distância, os *madi*, estrangeiros e perigosos. **Ao mesmo tempo, um sistema de multiplicações onde a diferença de posições sociais, de dentro a fora, é expressão da diferença de perspectivas do mundo** (Aparicio, 2013, p. 37, *grifos nossos*).

Neste sentido, a tensão *jadawa/waduna* chama atenção para a problemática ameríndia dilatada às redes cósmicas da diferença, sustentando o dualismo concêntrico entre os âmbitos da humanidade (da perspectiva de sujeito) e o da desumanidade: “A distância que esta diferença marca é tão decisiva, que estabelece inclusive uma linha de transgressão da humanidade, da socialidade viável. Outros coletivos constroem, a partir da sua condição não-humana (*jadawasus*) a possibilidade de vida dos humanos (os *jadawa*)” (*ibid*, p. 60). Tal tensão, por outras vias, sustenta a conexão dos “humanos de verdade” com a rede cósmica para além-do-humano, em um universo povoado de infinitas socialidades possíveis. Em uma paisagem de diferenças multiplicadas e em metamorfose, a troca/inversão de perspectivas (que condiciona o lugar de Sujeito, predador), a alta capacidade transformacional dos corpos e

³⁵ Integração de afins potenciais como os Suruwaha madi, Aijanima madi, dos Katukina e dos Abamadi; e alianças entre os Kuribadawa e os Mamori, ou entre os Suruwaha madi e os brancos Jara.

a instabilidade das relações, os Suruwaha produzem uma rica construção da alteridades como “condição de possibilidade de sua autodefinição” (Albert; Ramos, 2000, p. 13), assim, “se a diferença ‘interna’ está em reinvenção permanente, também o estão as balizas da diferença na esfera *waduna*, dos inimigos e dos estrangeiros” (Aparicio, 2013, p. 60).

2.1.3 Os *Waduna*, estrangeiros, inimigos

A fala deles é confusa (*danuzyri*), e sua pele não parece brilhante, com a cor vermelha do urucum: é assim que a narrativa de origem dos diversos povos descreve os estrangeiros. O universo dos inimigos e estrangeiros, os *waduna*, apresenta do ponto de vista suruwaha uma heterogeneidade de identidades que parte dos tempos primordiais, em que o ancestral Ajimarihi fez surgir diversos povos a partir de sementes da floresta, caracterizados pela sua fala feia (*ati tikuwanaxu*) e de modo geral com o atributo do seu potencial de “violência e pestilência” (Aparicio, 2013, p. 60).

As figuras de alteridade são inúmeras, desde aquelas que habitam um mesmo patamar cósmico, mas em lugares distintos, como outros povos dos quais os Suruwaha tiveram certo contato, como aquelas que habitam outros domínios: *adaha buhuwa*, o mundo subterrâneo, *adahazy*, o mundo terrestre e *jabuwi, zamazama*, o mundo celeste. Os patamares cósmicos são comunicáveis entre si através do transpasse xamânico. Os seres que povoam estas regiões são *jadawasu*, isto é, não-humanos, alguns, verdadeiramente desumanos. Apresentam uma socialidade peculiar, constituindo seus próprios coletivos e só podem ser comunicados por meio do poder dos xamãs.

Os *waduna*, inimigos e estrangeiros, são *jadawasu*, não-humanos. São inúmeros e de identidades heterogêneas e estão associados a eventos violentos pelos atuais Suruwaha. As relações com os *waduna* são marcadas, sobretudo, pela hostilidade, guerra e acusações de feitiçarias mútuas. “As diferenças que esta diferença marca é tão decisiva, que estabelece uma linha da transgressão da humanidade, da socialidade viável” (Aparicio, 2013, p. 60).

2.1.4 Os *jara* (“homem branco”).

*Jara*³⁶ é uma expressão utilizada para designar, fundamentalmente, os seringueiros, sorveiros e extrativistas, e de modo geral, está associada à frente da economia seringalista na região. Os *jara* são provenientes dos grandes rios, portadores de muitas ferramentas e armas de fogo, possuem uma demografia excessiva, destacam-se pela letalidade de suas doenças e pela violência, assim como pelo avanço ininterrupto aos territórios tradicionais. Aos *jara* são associados o canibalismo³⁷ e a violência, sendo portanto, *waduna* por excelência (Aparicio, 2013, p. 65). Além disso, dentro da categoria *jara*, os Suruwaha diferenciam alguns grupos, revelando as *variações relacionais* mantidas com esses sujeitos em tempos anteriores à interrupção das relações. Deste modo, temos narrativas sobre os Jakimiadi do rio Waha (provavelmente o rio Purus ou um grande rio situado ao leste), caracterizados pelo canibalismo e pelo poder de extermínio dos humanos, estão correlacionados ao extermínio de coletivos como os Amaxidawa; e dos Wahadawa (“gente do rio Waha”) e dos Zamadawa³⁸ (“gente da mata”). Os Zamadawa, estabelecidos na região do alto Riozinho, eram fornecedores de ferramentas aos Masanidawa, e foram mortos por uma liderança Masanidawa, resultado de um desentendimento. Além desses ‘tipos’ de *jara* citados, os missionários e indigenistas também estão inclusos nesta categoria, pois certamente são um dos poucos estrangeiros os quais mantém contato desde 1980, provavelmente, como uma das variações *jara* de ser.

Outro ponto que chama a atenção, é que a condição *jara*, por vezes, é atribuída a outros coletivos indígenas que proviam ferramentas em troca de instrumentos “tradicionais”, como por exemplo, os Masanidawa que forneciam ferramentas aos Jukihidawa. De modo que ser *jara* parece implicar a condição de “fornecedor/detentor de ferramentas” (e outros objetos característicos dos brancos), e não necessariamente, ‘não-indígena’³⁹:

³⁶ A expressão *jara* advém do tupi-guarani e quer dizer “dono” ou “mestre”. É amplamente utilizada na região, por diversos povos indígenas de línguas distintas, para designar os “não-indígenas”, “homem branco”.

³⁷ “A imagem do *Jara*-canibal representada no imaginário suruwaha condiz com os impactos da expansão colonial que de forma concomitante promoveu correrias (expedições de extermínio), ações de pacificação (incorporando os indígenas como mão de obra extrativista), difusão de epidemias, ou que forçou à fuga a regiões de refúgio, mais afastadas dos novos circuitos comerciais – como foi o caso dos próprios Suruwaha e dos Hi Merimã, na bacia dos rios Tapauá-Cuniuá” (Aparicio, 2013, p. 66).

³⁸ Os relatos sobre os Zamadawa parecem mais próximos no tempo, segundo Aparicio (2013).

³⁹ Considerando que muito provavelmente a condição “indígena/índio” recebe outras qualidades, interpretações e sentidos para os Suruwaha, não me parece pertinente criar uma dicotomia indígena/não-indígena sem despender análises mais embasadas. Todavia, optei pelo uso como possibilidade de abertura ao contexto.

“[...] Os Masanidawa andavam até os brancos, trocavam flechas e outros utensílios por machados, terçados e outras ferramentas. Depois subiam o Riozinho remando, chegando na boca do Pretão, encontravam com os Jukihidawa e trocavam ferramentas com eles. *Os Masanidawa, naquele tempo, eram os jara dos Jukihidawa.* Os Jukihidawa davam zarabatanas, paina, panelas, flechas, arcos e araras para os Masanidawa, em troca dos rodutos recebidos. Quando os Abamadi começaram a matar os Masanidawa, eles não apareciam mais na terra dos Jukihidawa, e os Jukihidawa ficaram preocupados porque não possuíam mais nenhuma fonte de ferramenta.” (Kwakwai, *apud* Huber 2011, p. 330, grifos nossos).

2.1.5 Os Katukina e os *abamadi*

Aos Katukina é atribuída pelos Suruwaha a prática do autoenvenenamento por timbó, adotada e amplamente utilizada pelos Suruwaha até os dias atuais. Os Katukina estão na esfera *waduna*, devido à fala distinta, que provocava desentendimentos mútuos: “insatisfações e humilhações pessoais nesta relação não se desdobravam necessariamente em conflitos armados, mas eram resolvidos por xamãs que matavam os ofensores dos seus familiares através de feitiços” (Aparicio, 2013, p. 68).

Os abamadi, “gente-peixe”, são aqueles cujas narrativas caracterizam como um coletivo de pessoas com relações de proximidade e aliança com a frente extrativista e pela sua localização próxima aos grandes rios, muito provavelmente, se tratando dos Paumari⁴⁰. Há ênfase no uso de roupas e redes de pesca industrializadas, manuseio de espingardas e práticas de feitiçaria. Algumas narrativas apontam para antigas relações ambíguas estabelecidas com os Abamadi, até casamentos com mulheres Masanidawa, mas prevalecem as agressões e acusações mútuas de feitiçaria:

[...] Outros indígenas naquela época ficavam atacando o povo de Samirياهو, e roubando moças adolescentes. Estes indígenas eram indígenas que tinham contato com os brancos. eles usavam roupas ocidentais e redes industrializadas. Myzawai, um pajé Masanidawa, ficou com raiva do fato de os Aba Madi pegarem moças Masanidawa para casarem, e colocou feitiço neles. depois o grupo se mudou para um acampamento *kazabu*. os abamadi vieram para se vingar. antigamente tinha um caminho grande do lado oposto do riozinho, que ligava a região onde hoje fica o Amuwa ao rio Cuniuá. Era um caminho largo. Tinha brancos transitando naquele caminho. os abamadi

⁴⁰ Não descartando a possibilidade de se tratar de outro coletivo da várzea. A expressão “abamadi” também pode ser um modo de se referir genericamente aos coletivos que habitavam às margens dos grandes rios, provavelmente os Paumari. Lembramos também que no relato de contato do Cimi, os Suruwaha acreditavam que os missionários do CIMI seriam “abamadi”.

andavam com eles, acompanhando-os nas suas atividades. Estes Aba Madi matavam os Masanidawa com os rifles deles (Kwakwai *apud* Huber, 2011, p. 330).

2.1.6 Os *zamadi* e os *juma*

Os relatos acerca de ataques dos Juma e dos Zamadi são consideravelmente recentes, isto é, concomitantes ao tempo do isolamento nas terras dos Jukihidawa. As narrativas envolvendo esses encontros são marcadas por hostilidades. Segundo a origem dos povos, os juma surgiram da fruta do ucuqui, por isso são altos, grandes e fortes; os Zamadi surgiram da semente do patauá, cuja fala é incompreensível; e da fruta do breu surgiram os Saramadi, os predecessores dos Suruwaha, que se destacam pela beleza de sua fala e da sua pele, vermelha de urucum.

Os Juma se destacam principalmente pelos atributos ofensivos e guerreiros. Violentos e perigosos, os Juma já causaram muitas baixas aos Suruwaha. O território que os Juma habitavam até os anos 90, segundo os Suruwaha, só era acessado em ocasiões de caçadas distantes, localizado nas cabeceiras do igarapé Jaxiru, um afluente da margem direita do Riozinho, em pleno território Hi-Merimã.

Os Masanidawa tinham organizado uma caçada, Juhadi queria caçar e chegar até a terra dos Kurubidawa. Damy Baru assobiou imitando a anta, um Juma respondeu com outro assobio. Damy Baru estranhou, pois não ouviu o barulho da anta ao caminhar. Ficou em pé, alerta, e viu o Juma chegar, enfeitado com uma pena de gavião-real na cabeça. Damy Baru sentiu o cheiro de outra pessoa: se tratava de um jovem alto e forte. Damy Baru atirou uma flecha e feriu-lhe na coxa. Nesse instante começou um temporal com fortes trovões e grande ventania. O Juma correu pelo mato até cair morto.

De manhã tocaram as trombetas huriatini, as pessoas chegaram e Juhadi encontrou o rastro de outro Juma. Seguiu a trilha. Encontrou mais tarde o Juma bebendo água à beira de um igarapé e o matou, na várzea do Hahabiri. Não enterraram o corpo. As pessoas tinham medo até de tocar os corpos dos Juma. Ficou abandonado no mesmo local (Ainimuru, casa de Hamy, 17/09/2000). (Aparicio, 2013, p. 65).

A despeito dos Zamadi, os Suruwaha possuem muitas informações sobre seus modos de vida, habitações e práticas. São muito familiarizados com os vestígios deixados pelos Zamadi próximas às áreas residenciais, especialmente nos roçados. Os Suruwaha acusam os Zamadi de roubarem seus roçados, pois este povo não planta seus próprios roçados e precisa furtar a roça dos povos vizinhos.

Os Zamadi são altos e fortes, com habilidade na caça. Gamuki diz que vivem em cabanas pequenas, cobertas com palmas de patauá. Não constroem malocas nem tecem redes, e dormem no chão. Não plantam roçados, roubam as roças dos povos vizinhos, onde obtêm mandioca, milho, abacaxi. Não plantam timbó, mas com as raízes que eles roubam pescam em lagos e igarapés. Não possuem cerâmica, para cozinhar improvisam recipientes feitos com casca de jutaí, e neles preparam para o consumo as sementes de patauá, em grandes quantidades. Assam em moquéns a carne de caça. Abrem pequenas picadas na mata, e se deslocam permanentemente por elas. (*ibid*, p. 62).

Além do mais, os Zamadi inferem muito medo aos Suruwaha, especialmente às mulheres, quando todos os homens estão ausentes em decorrência das expedições de caçadas coletivas. Os Zamadi recebem características consideradas não-humanas, *jadawasu*: “Segundo Ainimuru, os Zamadi não podem ser mortos com flechas ou facas, pois eles não têm sangue: é preciso golpear-lhes com um pau para tirar-lhes a vida” (*ibid*). Zamadi deriva de duas expressões em língua suruwaha: *zama* - que possui um sentido de “indeterminação”, “indistinção”, “homogeneidade”, segundo Aparicio (2019, p. 132); e *madi*, que equivale ao sentido coletivo de “povo”, “pessoal”. O termo é frequentemente traduzido como “gente da mata⁴¹” e parece dar ênfase maior à indistinção e desconhecimento do que ao reconhecimento absoluto deste povo (*ibid*), tratando-se de uma “designação apropriada para não designar” (*ibid*).

Algumas narrativas dos Suruwaha sobre os Juma e os Zamadi são as mesmas, apenas alterando o destinatário. Por isso, acredito que não se trate necessariamente de povos distintos, mas não descarto a possibilidade de os Suruwaha produzirem diferenciações⁴². A respeito dos Juma, as narrativas são tanto distantes, quanto recentes no tempo, e sempre evidenciam aspectos relacionados à guerra; sobre os Zamadi, por sua vez, predominam aqueles relacionados ao seu modo de vida, a ausência de roçados e casas, e a vida em itinerância constante. Os Suruwaha atribuem grande importância à prática agrícola, por seu valor alimentar, relacional e cosmológico, por isso, a ausência de vestígios que constatem o uso e manejo de plantas cultivadas pelos Zamadi é visto pelos Suruwaha com certa cautela e desconfiança, pois ameaçam a sua noção de humanidade (Shiratori; Cangussu, 2023). As

⁴¹ Considerando que o termo mato/mata serve como designação de algo indistinto, uniforme, indiferenciado, não-conhecido.

⁴² O mito de origem dos povos distingue os Zamadi dos Juma, por exemplo.

narrativas sobre esses povos nos levam a crer que se tratem dos Hi-Merimã, atualmente isolados e vizinhos dos Suruwaha.

2.2 Os *Mati/madi*: Jarawara, Jamamadi, Banawá e Hi-Merimã

2.2.1 Os Jarawara

A etnografia de Fabiana Maizza (2009) tem como principal eixo temático o “valor da afinidade” entre os Jarawara do Vale do Purus. A afirmação mais contundente, que inspira o nome da tese, é a de que o mundo, para os Jarawara, é um “mundo perigoso”, no qual fazem parte do esquema predatório junto a outros seres do cosmo. O mundo, onde estão a terra, o céu, o acima do céu e o abaixo da terra, é habitado por vários tipos de gente-sujeitos característicos em uma constante guerra de todos contra todos (Maizza, 2012, p. 67). Mesmo no *neme*, o céu, o destino dos mortos Jarawara, a guerra não tem fim, muito embora o céu ainda pareça um lugar muito melhor que a terra. Toda relação é dada a *priori* como uma relação de afinidade a ser constantemente atualizada. O xamanismo, sem dúvidas, tem grande centralidade na análise da autora, visto a função de mediação (e teorização) entre distintas perspectivas do cosmo, seja tanto para entendimento dos perigos, quanto para a proteção dos Seus e agressão dos Outros (*ibid*, p. 75)

2.2.1.1 O mundo, os seres e os Outros

A compreensão do mundo jarawara é importante na medida em que as paisagens são estritamente vinculadas aos seres que as habitam, sendo todos eles, sejam humanos ou não-humanos, potencialmente inimigos e uma ameaça aos indivíduos jarawara (*ibid*). Assim, o mundo contém quatro espaços⁴³ distintos: *wami*, a terra; *faha*, a água; *wamiboti*, abaixo da terra; *neme*, o céu; todos estes abrigam seres típicos.

⁴³ Antes de tudo, cabe informar que essa divisão do mundo em quatro partes funciona somente enquanto instrumento de análise, visto que a própria autora enfatiza que a descrição dos lugares está estritamente ligada à existência de seres Outros determinados, os inimigos dos Jarawara. Neste sentido, o que chama a atenção é que os Jarawara concebem a existência excessiva de uma quantidade de sujeitos inimigos que residem em espaços geograficamente localizados. Por isso, as narrativas a despeito destes seres enfatizam muito mais “quem” são esses seres do que o “onde”. O que caracteriza o mundo jarawara como se estivesse constantemente em construção (Maizza, 2012, p. 70).

Em *wami*, a Terra, é onde moram os Jarawara, os outros grupos indígenas, os brancos, os animais, as plantas e árvores (a forma física) e os bichos *yama*⁴⁴, cada um desses residem em locais específicos. Os Jarawara e outros grupos indígenas moram em aldeias delimitadas; na floresta moram os bichos *yama*, as plantas e as árvores não-cultivadas pelos Jarawara, os quais são associados a partes específicas da floresta, também é comum a presença dos *inamati bote* ou *inamati korimari*, espíritos inimigos dos Jarawara; os brancos moram nas cidades, as quais apesar de proporcionarem momentos agradáveis, são também consideradas lugares de perigo eminente.

Wamiboti, “abaixo da terra”, é a habitação de algumas plantas tuberculosas e dos *inamati bote*, os espíritos velhos, que moram em aldeias escuras, frias, sem casas, sem redes e apenas com o fogo para cozinhar as presas humanas que capturam quando sobem à terra. Geralmente, circulam na planície com um terçado na mão à procura de novas presas ou de jarawara jovens para se casarem (que acaba causando a morte da pessoa pela troca de perspectivas); aparecem aos humanos sob a forma de um ente querido: quando for de um/a parceiro/a amoroso, buscam convencê-los a fazerem relações sexuais, na qual as vítimas adoecem e morrem rapidamente; quando sob a aparência de um parente, oferecem rapé ou cachaça, que se aceitos, fazem as vítimas enlouquecerem ou adoecerem.

Faha, a água, são considerados lagos, igarapés e rios e nelas habitam os seres aquáticos e semiaquáticos. Os bichos *yama maka*, os “bichos-cobra” habitam em aldeias no fundo da água e são, possivelmente, os *yama* considerados mais perigosos do cosmo, sendo as doenças por eles transmitidas as mais difíceis de obter-se cura. Toda a região de várzea, mesmo em períodos de seca, é considerada como região de habitação desses seres. Extremamente perigosos, os *yama maka* aparecem sob a forma de um animal aquático ou de macacos que vivem na vegetação da várzea. Assim como os *yama* terrestres, assumem a aparência de presas para atrair suas vítimas que esperam capturá-los, deste modo, é a forma como os *yama maka* caçam suas vítimas, seja como presas ou como futuros cônjuges⁴⁵.

⁴⁴ Bichos *yama* são os seres mais amedrontadores para os Jarawara. Podem habitar tanto a terra, na floresta, quanto a água. São predadores dos Jarawara e sempre aparecem sob a forma de animal, geralmente de animais considerados presas. Há uma grande diversidade de espécies de bichos *yama* e todas elas apresentam traços idiossincráticos. O que é comum a todos *yama* é a capacidade de transmitirem doenças, perseguirem e matarem os indivíduos jarawara, porém, também ocorre de os *yama* os sequestrarem em busca de cônjuges.. Os *yama* da água são chamados de *maka* e se mostram aos humanos sob forma de animais aquáticos. Cada tipo de *yama* pertence a um coletivo do qual faz parte.

⁴⁵ Como já vimos, o casamento com seres de outras perspectivas, leva inevitavelmente à morte dos indivíduos jarawara, isto é, à transformação em figuras de alteridade, em Outro (Viveiros de Castro, 2002a).

Neme, o céu. Descrito exatamente como a terra, o céu possui rios, floresta, igarapés, várzeas, ladeiras, caminhos, cidades, porém, seus habitantes são os *inamati* e os espíritos dos mortos, sejam eles Jarawara ou não. *Inamati* é uma classe de seres com capacidades agentivas e uma aparência semelhante à humana, mas com algumas características distintivas. Maizza descreve esses seres como “sombas”, uma espécie desmaterializada do ser humano. *Inamati* também pode servir para referir-se aos espíritos dos Jarawara falecidos que foram para o céu (mas nesse caso usa-se a palavra *kanamori*), quanto do *abono* de plantas e árvores quando referidos genericamente. A autora traduz o termo *abono* como “espírito”, considerando a proposição geral de que ter “espírito” ou “alma” na Amazônia indígena implica, necessariamente, na capacidade de ocupação enunciativa de sujeito (Viveiros de Castro, 2002a, p. 372). Ao usar em traços de união, como por exemplo, espírito-da-pupunha (*yawita abono*), Maizza se refere à forma sociável daquela planta.

Em vista da riqueza e quantidade de dados etnográficos elencados pela autora, o estrato celeste nos parece um terreno muito fértil para sistematizar o panorama de afinidade jarawara, uma vez que o céu é o local de estadia de muitas figuras de alteridade relevantes na escatologia e no parentesco jarawara, como no caso dos espíritos-de-plantas e os *kanamori*. Tais entidades interagem com os Jarawara através da mediação de um xamã, que geralmente são seus espíritos-auxiliares. Outro ponto que chama atenção, é a relação sociocósmica estabelecida entre o céu e a terra, através dos processos de adoção que ocorrem em via dupla: os indivíduos jarawara, ao plantar algum cultivar, estão simultaneamente “adotando” o *abono* desta planta, o qual passará a ser um/a “filha de criação” de quem plantou, assim, logo após seu nascimento, isto é, em seu germinar, passarão a residir no céu, na aldeia de outro espírito-de-planta que o adotará. Do mesmo modo, quando um indivíduo jarawara vier a falecer, uma das partes que sai de dentro dele, o “espírito”, será levado ao céu por espíritos-auxiliares do xamã, onde será adotado por uma família de espíritos-de-planta.

A agricultura e a caça são atividades fundamentais para a manutenção da rede sociocósmica, devido à associação ao xamanismo. Isto porque a grande maioria dos espíritos auxiliares do xamã são *abono* de plantas por ele cultivadas em seu roçado, os quais vieram a se tornar seus filhos e filhas de criação. As funções dos espíritos auxiliares com o xamã são muitas, entre elas: transportar o xamã pelos caminhos e varadouros cósmicos em suas costas; ajudá-lo em processos de cura ou recuperação da alma de algum parente jarawara capturado por algum espírito inimigo; ou na guerra, com a vingança e agressão dos inimigos, os quais são frequentemente os espíritos das plantas não cultivadas pelos jarawara; no transporte dos jarawara mortos ao estrato celeste; entre outras. Ainda que de modo geral todos os jarawara

que já plantaram algum vegetal seja assim considerado pai ou mãe de criação de alguma gente-planta, apenas os xamãs podem se comunicar - com os *inamati* e os mortos - e transitar em outros estratos do cosmo, portanto, são os responsáveis pela transmissão do conhecimento acerca de lugares e pessoas afins, através dos cantos *ayaka*.

Assim, o céu é habitado por vários tipos de “gentes-planta”, mas também outros espíritos do céu, cada qual vivendo em suas próprias aldeias: os espíritos-do-ferro, *yimawa*; os espíritos-do-céu, os *neme*, como Nemefe e Nememe. Cada um desses espíritos corresponde a um povo distinto e moram em aldeias respectivas em lugares diferentes do céu (Maizza, 2012, p. 65). Porém, como podemos observar, entre os Jarawara, o *abono* das plantas fazem grande parte da mediação cósmica entre o céu e a terra, entre a vida e a morte. O processo de adoção que caracteriza a produção de laços entre os jarawara e os *abono* de plantas cultivadas é interpretado pela autora como uma forma de neutralizar a afinidade potencial desses sujeitos. Outra interpretação cabível, para Maizza (2014), é de o parentesco com as plantas, por formar uma dupla genealogia, reflete o fundamento jarawara de *amosake*, o “embelezamento do mundo”, ligado ao bem-viver, o qual é projetado à vida celeste: O ideal de socialidade jarawara é atingir o *amosake* do mundo, viver em um mundo bonito, com pessoas e aldeias bonitas, que também implica, de certa forma, casar-se de maneira “correta” (Maizza, 2014).

2.2.1.2 Guerra, agressão e cadeia predatória

“A particularidade do mundo Jarawara é que ele é uma guerra constante, de todos contra todos” (Maizza, 2012, p. 67). No céu, a moradia dos espíritos *inamati*, todos estão brigando entre si, sobretudo os *abono* das plantas cultivadas contra os *abono* das plantas não cultivadas. Pode-se dizer que todos os espíritos que moram no céu e não são corresidentes são potencialmente inimigos (tanto entre si quanto dos jarawara vivos), do mesmo modo como ocorre na Terra. O céu é como a terra, mas com alguns diferenciais: os moradores do céu são mais bonitos e esbeltos, pois mantém a juventude; os roçados são maiores e mais férteis, frutíferos e sortidos; a cidade de cima, é como Lábrea, mas os padrões não são *jara*; todos os habitantes possuem abundância de mercadorias; diferente da terra, o céu está incessantemente em festa e em guerra. O esquema de predação vigente no plano terrestre permanece válido no patamar celeste, porém, com maior intensidade e frequência, visto que todos os habitantes do céu são descritos com canibais e agressivos

A guerra se dá principalmente entre os *abono* de plantas cultivadas pelos jarawara e do *abono* de plantas não cultivadas, como também com os outros espíritos. No céu, os *inamati* vivem com seus parentes em suas próprias aldeias e estão sempre se agredindo. Geralmente, essa guerra é descrita como semelhante aos tempos em que os Jarawara guerreavam com os *yima* (juma), um povo inimigo com comportamento agressivo e canibal que matavam os jarawara para comê-los. Do mesmo modo, os Jarawara perseguiram os Juma⁴⁶ para se vingarem de seus parentes violentamente assassinados e devorados pelos seus inimigos. A autora afirma que os jarawara que narram as histórias negam qualquer atividade canibal de seus parentes - não podemos esquecer que também se aplica às pessoas-plantas -, e suas narrativas sempre enfatizam a vingança como principal motivação para o exercício da violência⁴⁷. No céu, todavia, os xamãs contam que todos os seres que lá residem são canibais, incluindo, portanto, os *abono* de plantas cultivadas, que são parentes familiarizados dos Jarawara.

Neste mundo cuja violência é onipresente, os xamãs (*inawa*) são essenciais para a manutenção e entendimento deste mundo (Maizza, 2012). Principalmente porque são os xamãs que defendem seus aliados das agressões e dos raptos investidos pelos Outros - bichos e outros *inamati* -, assim como, também provocam ataques, mas sempre como forma de vingança⁴⁸ estimulando a permanência da guerra. De certo modo, o xamã também está relacionado à segurança de um aldeia/grupo local, uma vez que a agressão executada cumpre igualmente a função de defesa. Os *inawa*, xamãs, são reconhecidos por portarem as “pedras de feitiço” *arabani*⁴⁹ espalhadas em seu corpo e pela capacidade de comunicação e de controle dos espíritos *inamati*, especialmente seus filhos e filhas de criação. Os espíritos-auxiliares do xamã são responsáveis por assessorá-lo nas sessões de resgate de almas

⁴⁶ Como veremos entre os outros grupos arawá, o povo *yima* (juma) é onipresente como figura de inimidade, sempre associados ao canibalismo e a violência. Tendo a concordar com Aparicio (ano) que não se trata especificamente do povo Juma do rio Mucuim. *Yima*, portanto, corresponde a um termo para referir-se a inimigos de modo genérico.

⁴⁷ Nas histórias, a condição propícia para os juma investirem seus ataques se dá quando os Jarawara se encontram realizando algum ritual que aglomera praticamente todos os indivíduos da aldeia em um só local. Em seguida, os juma atacam e levam os corpos dos jarawara mortos para assim poderem comê-los em suas aldeias. Todavia, ao menos um jarawara sobrevive e corre aos parentes de outra aldeia para que vinguem seus parentes mortos. Os Jarawara então, partem em represália aos seus inimigos e matam todos os juma de uma vez, sem exceção.

⁴⁸ “A agressão e a vingança são indissociáveis” (Maizza, 2012, p. 81). Mesmo nas narrativas míticas, os Jarawara sempre atribuem as agressões direcionadas aos Outros como forma de vingança à uma agressão inaugurada pelo contrário.

⁴⁹ “A palavra *arabani* possui triplo significado: em termos gerais, ela quer dizer feitiço, mas ela também pode significar pedra, isto é, as pedras presentes no corpo do xamã, e finalmente pode ser usada para se referir aos espíritos auxiliares do xamã”. (Maizza, 2012, p. 75)

raptadas por outros *inamati* - especialmente os *inamati bote* - e os bichos *maka*; ou na vingança contra esses seres, os quais, os caçam e os comem em seguida, o que sugere que os espíritos-de-plantas cultivadas sejam predadoras dos *yama maka*.

Como já visto acima, alguns desses seres são extremamente pestilentos e são os principais responsáveis pelo adoecimento dos indivíduos jarawara na terra por meio do rapto de suas almas, colocando-os numa posição de maiores alertas e preocupações. As doenças são sempre associadas ao ataque de Outros, seja através do mero contato⁵⁰, cujas consequências são reversíveis, ou por conta dos raptos de almas. As agressões xamânicas (os inimigos, sejam eles da terra ou de outra parte do cosmo, também têm xamãs) estão entre os fatores de adoecimento dos Jarawara vivos, visto seu domínio nas artimanhas dos feitiços. Contudo, o sequestro de almas dispara como a maior preocupação existencial deste povo, e é devido às constantes investidas que as figuras do xamã e de seus espíritos auxiliares ganham protagonismo nas atividades guerreiras e diplomáticas cósmicas, seja pela capacidade de curar feitiços e resgatar as almas sequestradas ou de retaliar os inimigos como forma de vingança⁵¹.

Além dos “bichos” *yama*, outra figura de alteridade muito presente nas inquietações dos Jarawara são os *kanamori* dos mortos. Tais seres são um grande risco para os jarawara vivos, principalmente nos primeiros dias/momentos após o falecimento, isto porque o cadáver jarawara abriga de uma só vez as principais figuras de alteridade dos jarawara: assim que morre, pelo menos quatro tipos de seres diferentes são expelidos de seu cadáver, os quais, terão seus próprios destinos. O primeiro a sair do corpo do morto é um bicho *yama* (que se dirige à floresta); logo em seguida, sai o *konamori* ou “dono do bicho”; depois, um espírito-de-animal⁵², que permanece na terra com os outros animais; e por fim, também é expelido um espírito-de-onça que precisa ser imediatamente levado ao céu para ser criado por um xamã celeste. Os *konamori*, assim que expelidos, são levados por seus “filhos-planta” (*abono* de alguma planta que ele/a mesmo plantou) ao céu, onde serão chicoteados e estarão apto para serem adotados ou para se casar com algum espírito-de-planta. Se porventura, toda

⁵⁰ Quando um Jarawara, sozinho pela floresta, se confunde com a aparência enganosa do inimigo e aceita dele alimento ou relação sexual (ou mesmo se apenas cruzar com ele na floresta) pode absorver seu fedor e vir a adoecer. Neste caso, o xamã realiza a remoção do odor através da sucção, provocando a cura.

⁵¹ A cura de feitiços ou de contato com o cheiro dos *yama* é feito através da retirada das flechas de feitiço ou da sucção do cheiro do enfermo; no caso do sequestro de almas, a situação requer ajuda dos espíritos-auxiliares do xamã, que irão procurar os sujeitos que estão aprisionando a alma do enfermo. Assim que o encontram, geralmente aprisionado e amarrado, os espíritos-de-planta brigam com os raptos até matá-los e os levam para comer em suas aldeias com os seus parentes.

⁵² Fica subentendido que se trata de um animal de caça *bani*, já que a autora sugere que a categoria “animal” se refira apenas aos animais que os jarawara caçam, suas presas por excelência. Logo, pode-se aferir que um cadáver também abriga uma das presas dos jarawara.

esta ação custar a acontecer, é capaz de o *konamori* voltar à aldeia e ferir seus ex-parentes mais próximos, visto sua nova condição sociológica de Outro.

Entre os aspectos que mais chamam a atenção da ontologia jarawara é a formação de uma cadeia de predação fechada em si mesma (*ibid*, 218). Vejamos que: em primeiro lugar, os mortos jarawara são as figuras de alteridade que se transformam tanto em predadores quanto nas presas dos jarawara vivos. A possibilidade de alimentar-se de um parente morto transformado em caça⁵³ é uma das maiores inquietações do jarawara, em vista do perigo do canibalismo. Por outro lado, o morto transforma-se também em *yama* ou *inamati* solitário, sem parentes⁵⁴, os principais predadores dos jarawara vivos. Se as plantas e seus *abono* são considerados clones, os jarawara são “predadores” das plantas que são predadoras dos predadores dos jarawara. A análise de Maizza prossegue com a teoria de que a transgressão social jarawara se encontra no canibalismo, ou pior, no endocanibalismo, já que tudo parece apontar que os jarawara vivos são constituídos de seus inimigos e seus inimigos são constituídos de jarawara em um mundo altamente transformacional e perigoso (*ibid*, p. 225).

2.2.1.3 Segurança e perigo: o parentesco Jarawara

Como podemos constatar, os Jarawara concebem inúmeras figuras de alteridade vinculadas a lugares potencialmente perigosos, lugares e pessoas que transgridem os limites de uma perspectiva única e se esvaem para a possibilidades infinitas do cosmo. Nesse mundo perigoso, torna-se crucial criar zonas de segurança, de bem-estar e bem-viver, através da aliança, da adoção e construção de aldeias bem cuidadas, bonitas e seguras. As aldeias Jarawara, ainda segundo o trabalho de Maizza, consistem num agrupamento de irmãos e irmãs ‘reais’, filhos e filhas do mesmo chefe. Juntamente aos irmãos, estão seus cônjuges e alguns cunhados/as, os chamados “agregados” (*ibid*, p. 173). As aldeias apresentam grande mobilidade, mas são raras às vezes que se mudam os corresidentes. Novas aldeias são abertas de acordo com alianças ou outros motivos, mas o padrão é que se reúnam os irmãos e irmãs em torno de um pai, o “chefe”. Esta é a base de um grupo local Jarawara.

2.2.2 Os Jamamadi do médio rio Purus

⁵³ A mitologia jarawara diz que os mortos jarawara transformados em animais viram queixadas.

⁵⁴ Acredito que isso se trate do mesmo que o *inamati bote*, os espíritos velhos que caçam os jarawara, apesar de não ficar claro na etnografia.

Sobre os Jamamadi, tenho como base a etnografia de Karen Shiratori (2018), resultado de sua pesquisa de doutorado. Em vista dos vínculos cosmológicos que estabelecem com os Jarawara e os Banawá, também considerando que tais vínculos comportam relações ambíguas – alianças políticas e desavenças impulsionadas pelas acusações de feitiçaria –, optei por dar ênfase à argumentação central da autora, focada na escatologia e no ‘xamanismo vegetal’ Jamamadi, a qual sugere uma especial ligação entre os Jamamadi e o plano ‘vegetal’, inaugurada por eventos míticos. Para nossa análise, é crucial destacar o modo pelo qual os Jamamadi organizam a alteridade, tendo em vista que o fazem em função de uma origem vegetal, isto é, a partir de uma noção de vegetalidade (humanidade/princípio vital) primordial que sustenta a produção de diferenças, notáveis pela expressiva diversidade das plantas (Shiratori, 2018).

A despeito dos ‘Outros’ dos Jamamadi atuais, precisamos levar em consideração que diversos aspectos da ontologia e da organização social deste povo não poderão ser contemplados em sua totalidade neste trabalho, seja por conta da interconexão - e difusão - de contextos (cosmológicos e etnográficos), seja pela complexidade dos debates etnológicos, para os quais minhas habilidades analíticas ainda não são suficientemente arrojadas.

2.2.2.1 Xamanismo e a relação de filiação entre pessoas e plantas

De modo semelhante aos Jarawara, as conexões entre o céu e a terra, a vida e a morte, se fazem possíveis através das relações de filiação estabelecidas com o *abono*⁵⁵ das plantas cultivadas, *yamata abono*, habitantes do céu por excelência. O céu é também a moradia póstuma dos Jamamadi mortos, *korimari*, que ao passarem pelo rito de açoitamento e rejuvenescimento, irão compor a rede de parentesco das pessoas-plantas, seja por meio da adoção ou pelo casamento. *Yamata abono* é o termo que engloba todos os duplos de plantas cultivadas pelos Jamamadi, e de modo geral, a forma terrena desses duplos são os principais

⁵⁵ Diferentemente da tradução adotada por Maizza, Shiratori adota a polissemia do significado de *abono*, dando preferência para a tradução do significado como “duplo” das plantas. Assim, cada planta terrestre corresponde à forma visível de um “duplo” celeste, isto é, uma forma “humana”, um sujeito, uma alma. Além do mais, atribui um sentido coletivo ao termo *abono*, de modo que, além de significar um “duplo”, este duplo está associado a um coletivo de pessoas que habitam a mesma perspectiva/aldeia que estes. Assim *sami abono* (alma do abacaxi) também se refere ao “pessoal do abacaxi”. Cada duplo de planta, todavia, possui um nome próprio, além do coletivo que ela está associado, indicando a individualidade de cada duplo. Outro significado usado pela autora é o termo “alma”, o qual uso com preferência neste trabalho.

alimentos da dieta dos Jamamadi. Os *yamata abono* também são os principais auxiliares dos xamãs jamamadi.

A relação com as plantas alimentares é modelizada pela filiação, de modo que, sendo os filhos de criação do dono do roçado, além de espíritos auxiliares do pajé e cônjuges potenciais em sua vida póstuma, as plantas devem ser cuidadas como parentes, do contrário, vingam-se atacando seus filhos ou ele próprio. (Shiratori, 2018, p. 287)

Além das plantas cultivadas, *yamata abono*, o céu também conta com a presença do *abono* de plantas não associadas aos cuidados/plantio dos Jamamadi, geralmente o de árvores, *awa abono*. O termo *yamata* é usado para se referir aos cultivares, principalmente aqueles plantados nos roçados, e tende a significar “comida”, “comestível”. (*ibid*, 138). A prática agrícola é muito apreciada pelos Jamamadi, uma vez que também conforma o vínculo de filiação estabelecido com a alma dos *yamata*: o plantio cria um vínculo de parentesco entre o agricultor e a alma da planta, que passarão a se reconhecerem como pais e filhos. A relação de criação requer os mesmos cuidados que o parentesco terreno exige: a planta exige zelo, dedicação, caso contrário, vingam-se de seus pais e irmãos. Os efeitos desta relação se dão pela abundância dos roçados dos pais. Além disso, após a morte, os Jamamadi devem compor a rede de parentesco das almas de plantas, seja por meio da adoção, seja através da aliança:

Do ponto de vista dos cultivos, alimentar os humanos com partes de si tem a função de penhor visando a uma apropriação futura das almas dos mortos Jamamadi com os quais, por sua vez, produzirão o seu parentesco. Trata-se de um processo mútuo no qual os homens alimentam-se das plantas para suprir suas necessidades vitais e fazer seu parentesco e, paralelamente, as plantas, ao permitir que sejam comidas, apropriam-se das almas dos mortos Jamamadi para fabricar o seu próprio parentesco. (Shiratori, 2018, p. 292)

Os *yamata abono* também são os principais espíritos-auxiliares dos pajés Jamamadi, de modo que os roçados dos pajés se destacam em termos de diversidades de cultivares. Isto porque, quanto mais auxiliares um pajé possuir, mais poderoso ele será, assim como, de melhores formas poderá contribuir na proteção do grupo o qual pertence. A relação do pajé com seus espíritos auxiliares é muito particular, uma vez que dependem fortemente dos esmero que tenham com seus filhos plantas. Do mesmo jeito, a função de cada espírito auxiliar depende de suas capacidades terapêuticas ou bélicas, bem como, de suas origens.

As plantas não-cultivadas pelos Jamamadi, geralmente árvores, *awa*, são na verdade cultivadas por uma classe de espíritos chamados *inamadi towe*, os quais são os espíritos de cobras, *maka*, e os *dafi*, e uma variedade de seres de aparência humanóides disformes, almas

de antepassados, entre outros. Todos desta classe de seres são considerados prejudiciais aos Jamamadi, visto que são (os Jamamadi, “humanos mesmo”) considerados a **presa** potencial dessa classe de espíritos, considerados canibais e extremamente perigosos. Esses seres vivem no “mato”, *yama kababi* juntamente com as plantas não-cultivadas⁵⁶. Geralmente, o duplo das espécies de plantas associadas a esses seres, a exemplo da *Winika*, a cajurana ou cajuí, também são consideradas maléficas por serem predadoras dos Jamamadi e principais inimigas do duplo das plantas cultivadas na guerra mundial das plantas: “As plantas estão em guerra no céu, uma "guerra mundial", mas vale dizer que os conflitos transbordam para os demais patamares e seres envolvendo-os num sistema de agressão xamânica e vingança infundável”. (Shiratori, 2018, p. 167).

A “guerra mundial das plantas” se dá entre vários seres do cosmo, mas são as almas de plantas as principais envolvidas. Ao que tudo indica, as almas parecem estar em eterno combate, em um ciclo de vingança infundável. O roubo da alma-corção parece estar no cerne das inquietações dos Jamamadi, isso porque o roubo implica uma decalagem de pontos de vista: o efeito dos xamãs soprarem feitiço (introdução de substâncias patogênicas visíveis sob forma distintas, sendo a mais comum a flechinha *sereini*) é correlato ao roubo de almas (*ibid*, p. 172-171). O roubo de almas, por sua vez, é quase sempre realizado pelos predadores que apreendem os Jamamadi como *bani*, presa, em situações de caçada. O roubo também ocasiona a transformação corporal da vítima, a qual passará por uma alteração de perspectivas e será dado como morto do ponto de vista dos Jamamadi na terra. Os xamãs jamamadi e seus espíritos auxiliares precisam salvar a alma-corção roubadas antes que sejam inteiramente comidas por seus predadores, caso contrário, não poderão ser levadas ao céu onde irão compor a rede de parentesco das *yamata abono*. Ao que parece, a guerra mundial está relacionada ao esquema de predação intercósmica na qual guerra e caça parecem equivalentes.

Logo, mesmo que Céu e Terra sejam espaços diferenciados em termos de perspectivas, não há descontinuidade sociocsmológica: xamãs e almas de plantas estão constantemente visitando seus ‘parentes’ em moradas cósmicas distintas, do mesmo modo, as almas predadoras também descem à terra em busca de novas presas; xamãs inimigos de almas celestes podem mandar feitiços e/ou seus espíritos auxiliares a fim de roubarem a alma-corção dos Jamamadi vivos. Por conta da implícita facilidade com que as almas de plantas predadoras transitam entre os cosmos para roubar a alma-corção dos Jamamadi vivos (que ao mesmo tempo significa estarem caçando os Jamamadi que elas vêm em forma de presa), considero que os Jamamadi estejam nos dizendo que as almas predadoras sejam xamãs

⁵⁶ Considerando o ponto de vista no qual os Jamamadi ocupam o polo de sujeito.

no mundo celeste. No entanto, algumas plantas, especialmente as venenosas, são enfaticamente xamãs para os Jamamadi, por isso, tendem a evitar contato visual ou proximidade física com a forma terrestre dessas plantas. As agressões proferidas pelos pajés jamamadi aos seus inimigos são sempre consideradas “vinganças” aos ataques dos inimigos e aos resgates das almas-corações roubadas. Os atos de feitiçaria podem partir tanto de xamãs vivos dos povos vizinhos, principalmente dos vizinhos Jarawara e Paumari, ou de almas de plantas não cultivadas.

Os Outros (especialmente a classe de *inamati towe* e as almas de plantas selvagens) são sempre descritos de modo pejorativo, enfatizando a brutalidade e o canibalismo e mobilizam “as imagens de selvageria características da vida anterior ao contato com os brancos” (Shiratori, 2018, p. 160, *grifos nossos*). Logo, são caracterizadas pelo uso de armas rudimentares, pela nudez, pela ausência de documentos, em suma, pela “ilegalidade”. Os *inamati towe*, por exemplo, não possuem roçados, isto é, não plantam os mesmos *yamata* que os Jamamadi, roubam ferramentas e são brutos. As almas de plantas não cultivadas são consideradas “feias”, em contraste com as almas de *yamata*, que são “bonitas” e estão sempre arrumadas e perfumadas.

2.2.2.2 Xamanismo vegetal

A iniciação e as práticas xamânicas são analisadas sob o prisma da vegetabilidade jamamadi. Seja pela relação de filiação dos pajés jamamadis com os seus espíritos auxiliares – duplos de plantas cultivadas, em sua maioria –, quanto pelo objetivo de obtenção do olhar envenenado, *noko koma*. A iniciação se dá por meio da ingestão de substâncias venenosas em forma de pedras xamânicas *arabani* succionadas do corpo do pajé responsável pela iniciação do noviço. A composição dos venenos é semelhante ou o mesmo daqueles utilizados para as atividades de caça e pesca dos jamamadi. O processo de iniciação tem como objetivo produzir um corpo masculino capaz de deslocar-se por entre os cosmos, adquirindo a leveza – por meio do consumo do tabaco – e um corpo rígido, característico das plantas venenosas. A iniciação é comparada ao adoecimento por envenenamento, visto a quantidade de venenos inseridos na forma de pedras e ingeridos pelo noviço por meio de diferentes métodos que cumprirão funções distintas na constituição corporal do pajé iniciado.

O tabaco pilado, o rapé, é central para o xamanismo jamamadi “uma vez que é o tabaco que propicia a comunicação interespecífica, ou comutação perspectiva, com os outros seres, com destaque aos diferentes espíritos de planta, cultivadas e não cultivadas” (Shiratori,

2018, p. 88). Ao rapé também misturam-se algumas substâncias venenosas que constituirão o corpo do pajé em formação e deverá ser ingerido com grande constância até o findar da iniciação, quando finalmente será um pajé. Aliado à ingestão de *arabani*, o noviço também deve seguir uma dieta e reclusão rigorosas visto que oferece risco potencial aos semelhantes com seu corpo constituído de venenos. Os avós paternos e maternos são em geral os principais condutores da iniciação xamânica, mas é ideal que outros pajés participem oferecendo rapé e pedras próprias ao iniciando. O rapé é amplamente utilizado por mulheres e homens jamamadi por inúmeras finalidades além da iniciação: para ter bons sonhos, para o alívio do cansaço, para propiciar disposição física antes de atividades pesadas, entre outras. Desde tenra idade, as crianças vão introduzindo pequenas quantidades de rapé em seu cotidiano. Segundo a autora, o rapé utilizado pelos iniciandos é pilado pelas mães e irmãs velhas e o tabaco provém do roçado do pai.

O xamanismo é central na ontologia jamamadi – e aos povos amazônicos de modo geral – pois realiza a mediação entre os seres do cosmo. São os pajés que viajam entre os patamares e contam sobre os modos de vida dos outros habitantes. A agricultura é o meio principal pelo qual os jamamadi estabelecem a diplomacia cósmica com as almas de cultivares, no qual *o xamã é o modelo de agricultor por excelência*. Além disso, o pajé é responsável pela proteção das aldeias, seja pelas habilidades de cura ou de vingança às agressões inimigas. Durante a iniciação, o noviço é recluso devido a instabilidade das pedras em seu corpo, em estado de vulnerabilidade pela dieta e pelas substâncias venenosas. O sangue menstrual e o cheiro do sangue de menstruação são extremamente perigosos ao rapaz e no geral nenhum outro cheiro é saudável, por isso, o uso do rapé também é útil como um neutralizador de odores. Por fim, o noviço também necessita se abster de relações sexuais, pois suas pedras podem se desprender do corpo via sêmen e serem inseminadas como um veneno letal.

2.2.2.3 Vegetalidade Jamamadi: origem dos povos e o devir vegetal

O povo Jamamadi habita as áreas de terra firme no médio curso do rio Purus e ainda que se possa considerá-los como um grupo do ‘tipo étnico’, este atributo só é válido quando referente às demandas estatais. O nome “Jamamadi”, assim como a maioria dos nomes indígenas, advém de terceiros e abarca uma miríade de povos indígenas que habitavam as

bacias dos rios em áreas não alagáveis⁵⁷. Consideravelmente impactados pelo colonialismo instaurado com a exploração de recursos vegetais, especialmente a seringa, a sorva e a castanha, os “Jamamadi”, cujo possível significado seja “povo da mata”, eram todos aqueles povos indígenas considerados – obviamente, para os interesses dos patrões extrativistas – mais ou menos “arredios”, “desconfiados” e “melindrosos”. Em vista de ataques, correrias e baixas demográficas, os Jamamadi atuais correspondem a uma “mistura” dos remanescentes de vários desses povos falantes de língua madi e se autodenominam como *ai* ou *ai yokana*, “gente”, “pessoa”, “nós”, “humano verdadeiro”. (*ibid*, 344).

Segundo Shiratori (2018, p. 329), os Jamamadi dizem ter nascido da terra como as plantas, do mesmo modo os povos vizinhos e os outros subgrupos, brotaram de diferentes sementes:

[...] os *hawa*, da semente de patauí; os *kosiba*, da semente de babaçu; os Jarawara, *amaraha*, nasceram das sementes da palmeira injá; os Banawá, *batoyafi*, vieram da massaranduba; os Apurinã, *yati madi*, brotaram das sementes do milho (outros dizem que da planta com a qual produzem suas flechas). Trata-se de uma reflexão sobre o começo da vida na terra que em sua origem estava desabitada até que os diferentes povos e subgrupos começaram a brotar.

A diversidade de povos se descreve através da manifesta diversidade vegetal, uma vez que há um germe vegetal na atual humanidade, segundo a mitologia jamamadi. Os Jamamadi, ao narrar os mitos explicam como as primeiras árvores, *awa bote*, brotaram após o céu e a terra se inverterm (*ibid*). Também mostram como a ação demiúrgica de um xamã fez surgir todos os povos e subgrupos através da semente dos frutos de árvores não-domesticadas (*ibid*). A agricultura, expressa na imagem do roçado, reforça o vínculo que os Jamamadi estabelecem com os *yamata abono*⁷ na vida póstuma no céu, onde passam a viver de acordo os próprios ideais de sociabilidade em um tempo cujo futuro e passado estão perpetuamente em devir. A “mistura” que os caracteriza na vida terrestre, compara-se à igual vida terrena das plantas, as quais vivem em roçados que aglutinam uma miríade de cultivares distintos, em que nem sempre predomina a harmonia⁵⁸. “A expressão *ai yorotokana*, “nós misturados”, é evocada na

⁵⁷ “Os mais mencionados são: os Hawa, do igarapé Aripuanã; os Nakanike, do igarapé Sabuhã; os Boti, do igarapé Mamoriazinho; os Wayafi, do Apaha; os Kosiba, do rio Curiá; os Hi-Merimã, do alto Riozinho e do Mamoriazinho; os Banawá, da bacia do rio Piranha; por fim, alguns mencionam ainda os Wadi, que teriam vivido na região do igarapé Mamoriazinho, no entanto, são vagas as informações acerca desse grupo”.

⁵⁸ “Evidentemente, a convivência na aldeia e no roçado não é pacífica, como lembram: "O cará está sempre sufocando a garganta da banana que mora ao lado"; "A bananeira está fazendo sombra no tabaco e não deixa ele crescer"; "Aquela castanheira machuca com seus filhos, os ouriços, os yamata [cultivar agrícola] que estão vivendo embaixo" etc.” (Shiratori, 2018, p. 365)

imagem do roçado, modelo de organização e da sociabilidade jamamadi atuais, e a sua diversidade agrícola é comparada à mistura dos diferentes tipos de gente vivendo junto nas aldeias” (Shiratori, 2018, p. 364).

O trabalho de Shiratori enfatiza como as fronteiras entre humanos e os não-humanos (almas de plantas) não são claramente (e de modo proposital) delimitadas, uma vez que as plantas, especificamente as almas que habitam o Céu, são tomadas como a versão ideal de uma ‘humanidade’ consciente de si, ou melhor, vegetalidade (*ibid*). O mundo no qual vivem as almas de plantas e árvores (sejam elas cultivadas pelos Jarawara ou por Outrem) retrata, muitas das vezes, o modo de vida dos Jamamadi no ‘tempo passado’. O inventário memorial descreve as constantes mudanças de aldeias e o contínuo deslocamento em função da perseguição compulsória dos inimigos Juma e Apurinã; a intensa prática xamânica; os intercâmbios rituais entre diferentes aldeias; as alianças “corretas”; a violência dos patrões. Em suma, o Céu, como sendo o destino ‘futuro’ dos Jamamadi, agora transformados a partir da eventualidade da morte, contém uma legião de almas e seres em aldeias localizadas, em um incessante estado de guerra.

Para finalizar, observa-se também como as categorias de desenvolvimento corporal são as mesmas tanto para os corpos humanos quanto para os corpos vegetais; a “coincidência morfológica e fisiológica entre plantas e humanos; o sistema onomástico jamamadi centrífugo cujos nomes advém sobretudo das almas de plantas e de eventos contatos e vivenciados pelo xamã em outros planos, isto é, da exterioridade. Todas essas observações, aliadas aos processos de filiação entre pessoas e plantas, a escatologia, o construção corporal dos xamãs já brevemente mencionadas acima, constituem os aspectos mais expressivos da vegetalidade jamamadi, marcada pela indistinção entre seres humanos e seres vegetais. Esta afirmativa, levada a sério, nos ajuda a compreender os esquemas de diferenciação deste povo à regalia da vida vegetal, no qual o Céu, nos parece ser o cenário mais propenso para tanto, uma vez que é o espaço de moradia desses seres.

O olhar envenenado do pajé Jamamadi é a manifestação da face vegetal da humanidade; que em sua atualização controlada reside a condição de possibilidade da política cósmica. A vegetalidade ou dimensão vegetal do humano, mantida como um fundo virtual, espiritual e celeste, também se revela no fato escatológico de que o fim que os Jamamadi aguardam é ser plantado nas roças das almas de plantas, ser por elas criados e com elas se casar, em concordância com o argumento, morrer é devir-planta. (Shiratori, p. 190)

2.2.3 Os Banawá do igarapé Kitiya

Referente ao povo indígena Banawá, baseamo-nos na etnografia de Miguel Aparicio (2019) resultado de sua pesquisa de doutorado. Os Banawá, também falantes de língua madi, vivem na(Orientais) na bacia do rio Piranhas, que abrange também a Terra Indígena Hi-Merimã. Atualmente, os Banawá moram em duas aldeias, Maloca e Paraíba. Também possuem diversos locais residenciais temporários dispersos em seu território, o qual, predomina a grande profusão de caminhos terrestres que o atravessam por completo. A população aproximada é de 130 pessoas e mais alguns indivíduos que residem nas cidades amazonenses, especialmente Lábrea, Canutama e Manaus. O histórico de contato dos Banawá, outrora conhecidos como “Jamamadis do Apituã” - o atual nome ‘Banawá’ emerge em decorrência da política étnica proveniente do Estado -, é marcado pela pressão de duas frentes extrativistas: pela frente seringueira, quando ainda habitavam as regiões próximas às várzeas do rio Purus, bastante marcada pela hostilidade e a violência; e depois, pela frente do extrativismo da sorva e da castanha no interior do interflúvio Purus-Juruá, destacada pelas relações de “pacificação” e envolvimento ativo dos Banawá na economia dos patrões; e posteriormente, pelo processo de aldeamento impulsionado pelos missionários do Summer Institute of Linguistics, que passou a concentrar os diversos grupos residenciais Banawá em uma das duas aldeias atuais (Aparicio, 2019).

A exterioridade permanece como um fundo virtual complexo, difuso nos itinerários de parentesco, nas “histórias antigas”, no tempo dos patrões, na constituição das aldeias, nos caminhos e lugares, na sabedoria e tecnologia xamânica, nos monstros e espíritos, na vizinhança, nos inimigos *yima*, entre outros. Com isso objetivamos elucidar o fundo cosmológico que permeia a organização social indígena, argumentando que não é possível apartar o ‘sócio’ do ‘cosmo’ em uma análise como esta, pois assim, indissociável, é tecida a teoria ameríndia da afinidade.

Kitiya ka me, “as pessoas do igarapé Kitiya” é o povo conhecido como ‘Banawá’ no quadro das políticas indigenistas e no movimento indígena regional. Habitam um território cortado por uma profusa rede de longos caminhos que conectam lugares, pessoas, memórias e mitos. Situados geograficamente no eixo do rio Piranhas, no igarapé Kitiya (Banawá, na nomenclatura regional), os Banawá se dividem residencialmente em duas aldeias à montante e à jusante, Maloca e Paraíba, conectadas aos diversos acampamentos temporários e residências sazonais dispersos por todo o território. As duas aldeias aglomeram algumas unidades locais

que mantêm relações de proximidades e distâncias, em um sistema multicomunitário e autônomo, operando diferenciações e contrastes. As duas aldeias, como o nome sugere, desvelam dois paradigmas distintos da mesma condição “Banawá”, pelo menos para agentes exógenos: de um lado, aquele concernente ao “selvagem” e à “cultura”, do outro, ao “civilizado”, ao “misturado”. Todavia, para além das questões superficiais que estas dicotomias sugerem, observamos entre o Banawá uma eficaz política diplomática por meio da familiarização de lugares e pessoas, possibilitados pelos deslocamentos intensos pela rede de caminhos entrecruzados que cortam todo o território banawá. Os deslocamentos permitem aos Banawá a manutenção de certas relações, tanto por meio da aproximação, quanto pelo distanciamento, quando a proximidade gera tensão e aborrecimento. Assim, é por meio desta rede de caminhos, que partiremos em busca de como os *ee yokana*, “nós [1P INC] verdadeiros”, se diferenciam dos Outros (em sua multiplicidade), *me barei*, “os diferentes”.

A trajetória coletiva dos Banawá contemporâneos foi bastante afetada pelo contato com a frente extrativista, seja no auge do seringalismo, nos “tempos do igarapé Waa”, marcado pelo perigo e a guerra, quando ocupavam as terras próximas à várzea do rio Purus, à leste do atual território. Ou, quando migraram para oeste, nas imediações do rio Piranhas, em área de terra firme, no igarapé Mayofa, tempo em que passaram a participar ativamente das atividades extrativistas da sorva e da castanha. A localidade serve ainda como um marcador temporal, refere-se igualmente ao tempo em que determinados eventos aconteceram. “Nos tempos do igarapé Waa”, observamos a predominância de narrativas a despeito de um mundo perigoso, com acontecimentos fantásticos, muito vigor xamânico e intenso deslocamento pela floresta, o *trekking*, assim como, de relações tensas estabelecidas com os brancos, *yara*, no auge da economia seringalista na várzea do rio Purus. Tal tensão, atinge o clímax após ao ataque de Hokoro e Yowibiri à família de Beto Camilo que culminou em uma expedição de vingança promovida pelos seringalistas e a polícia de Canutama, levando os Banawá a retrocederem em duas rotas principais: uma em direção ao igarapé Mayofa (Vassoural), outra rumo às terras-firmes a oeste, nos igarapés Yatifa (igarapé das pedras) e Kitiya (Banawá). Este evento é retratado como “a chacina do Bacia”.

Aparicio (2019, p. 71), ao reconstituir a trajetória deste povo, analisa como o campo do perigo e a da diferença são constitutivos da rede de relações banawá e estão no cerne dos movimentos perpetrados por eles. Mesmo antes do acirramento dos conflitos com os padrões seringalistas, os vários coletivos apresentavam uma dinâmica de deslocamentos intensos por toda a região (especificar), construindo uma rede de acampamentos “*yobe bidi*” que

organizou a vida coletiva dos Banawá e sustentou as configurações relacionais que até hoje persistem nas aldeias (Aparicio, 2019, p. 143). Lugares e pessoas são conectados por diversos e numerosos caminhos entrecruzados na floresta, e dão forma e manutenção às relações entre grupos que operam movimentos de distanciamentos até que voltem a se reencontrar novamente, “trata-se de uma história que consiste na construção de novas localidades, de um processo permanente de lugares humanizados por parentes” (Aparicio, 2019, p. 62).

A incorporação expressiva dos brancos na rede de parentesco é uma das principais ‘características’ deste povo, muitas vezes, lida sob a chave caduca e obsoleta (infelizmente, bastante consolidada no senso comum) da “aculturação” enquanto “degradação cultural”. Quando fugiram das terras próximas à várzea do rio Purus, motivados pela eminente retaliação mortal dos seringueiros, os coletivos se dividiram em dois grupos principais, liderados, respectivamente, por Ifi e Sawa, os quais são diferenciados pela abertura ou não-abertura com a frente extrativista: enquanto um dos grupos era considerado mais “bravo, que não usava roupa, que vivia na mata” optou por zonas de refúgio mais isoladas na terra-firme, o outro era “um grupo mais manso, com roupas e terçados, que viva nos igarapés”, e apesar da cautela, afirmaram novos laços com os *yara* (Aparicio, 2019, p. 70). Esses novos laços foram consolidados quando o grupo liderado por Sawa passou a trabalhar para o patrão maranhense Firmino da Cunha nas atividades de extrativismo da sorva, da castanha e de quelônios. Esse momento, entendido como um processo de “pacificação” pela frente extrativista, dá início também à “pacificação dos brancos” perpetrada pelos Banawá (*ibid*, p. 51), os quais pouco a pouco, vão envolvendo os padrões *yara* em sua rede de parentesco como uma forma de apropriação e abrandamento da alteridade *yara* (*ibid*, p. 67) de modo que, para os Banawá, “essas alianças são pensadas como integrantes da formação da vida coletiva passada e presente” (*ibid*).

De certa forma, os atuais coletivos Banawá se organizam residencialmente de modo que Maloca e Paraíba encarnam a construção de parentesco das gerações precedentes: na Maloca, residem aqueles do grupo de Ifi, que optaram por relações menos intensas com a economia dos *yara* e optaram por áreas de refúgio e mais tarde vieram a residir ao entorno da missão estabelecida pelo SIL. São considerados pela sociedade regional e pelos missionários o “núcleo puro”, “não misturado” que compõe os Banawá. Na aldeia Paraíba, estão os coletivos procedentes de Sawa, o qual teve a liderança sucedida por um dos seus filhos, Hade. Entre os desdobramentos do fatídico episódio da “chacina do Bacia”, o rapto das duas garotas *yara*, filhas de Beto Camilo, obtém um grande destaque. Uma das garotas morreu, enquanto a

outra, Iva, foi criada por Sawa. Iva foi criada entre os Banawá e “se tornou índia”, casando mais tarde com Hade. Iva e Hade tiveram muitos filhos e juntos protagonizam a continuidade das relações diplomáticas com os *yara* do rio Piranhas. A aldeia Paraíba congrega os coletivos considerados “misturados” e têm a “indigienidade” questionada por representantes do Estado.

Assim, as duas aldeias operam os contrastes bem marcados do estereótipo que opõe índios “bravos” e “mansos”, pelo menos do ponto de vista dos atores externos. A aldeia Maloca, a mais numerosa em número de indivíduos, foi posicionada estrategicamente para comportar um aldeamento missionário com pista de pouso, dando preferência à acessibilidade da terra-firme. Os habitantes da Maloca viram na modalidade relação estabelecida com os missionários do SIL um modo de vida mais seguro. A assistência sanitária promovida pela missão, principalmente em um momento cujas epidemias de gripe e sarampo se alastraram por toda a região do Tapauá, foi muito relevante para a consolidação de uma nova etapa desses coletivos. Além disso, a modalidade escolar⁵⁹ adotada pelos missionários deu preferência pelo ensino em “língua banawá”. Enquanto isso, os habitantes da Paraíba, mais próximos do trânsito extrativista, consolidaram suas relações com os *yara* por meio do “amansamento”, da captura do ponto de visto inimigo por meio da onomástica⁶⁰, do parentesco e da língua: os habitantes de Paraíba atuais são todos falantes de português e optaram por uma educação que visasse a apropriação dos “conhecimentos de branco” (*ibid*, 125).

Ambos os agrupamentos Banawá optaram por uma nova modalidade de relação com os *yara* que fosse conveniente à segurança e aos critérios de socialidade considerados essenciais naquele momento e atualmente são. Apesar da insalubridade e violência descomedida dos brancos, o horizonte relacional mirava a obtenção de novas ferramentas, cultivares, mercadorias, alianças e conhecimentos, os quais apenas a exterioridade é capaz de dispor. Além do mais, não devemos esquecer jamais que a esfera do perigo e nocividade não é exclusiva dos brancos, aliás, estes últimos são apenas um dos numerosos seres e sujeitos que povoam o “mundo perigoso” dos Banawá. O universo da afinidade constitui o espaço inerente, o plano do inato. Os Banawá relatam histórias de xamãs poderosos e intensa prática de feitiçaria intergrupala que motivava as mudanças de localidade. A morte e os ataques

⁵⁹ Uma das motivações da Missão era a tradução da bíblia para a língua banawá e dar início ao processo de conversão religiosa.

⁶⁰ Durante o processo de contato entre os Banawá por intermédio dos Jamamadi, Sawa apresentou-se como Firmino, mesmo nome do patrão Firmino Cunha, entendido por Aparício (2019) como uma forma de captura da alteridade dos brancos.

recorrentes dos inimigos *yima* (juma) também são tomados como razão pela permanência de uma vida em trânsito.

No âmbito das relações entre os agrupamentos das duas aldeias, observamos produção de diversidade interna - entre as pessoas da Maloca e Paraíba, “índios” e “civilizados” -, quanto de diversidade externa - entre os ‘Banawá’ e os *yara* -. Contudo, a diferença interna não corresponde à uma diferença dicotômica, mas sim, em realidade, a “uma diferença intensiva entre *os diversos feixes de relações*⁶¹ que convivem nos espaços habitados (na aldeia, no núcleo de corresidentes, nas localidades dispersas no território)” (Aparicio, 2019, p. 153, *grifos nossos*). Paradoxalmente, no âmbito das relações externas, no espaço *yara*, a efetivação entre as duas aldeias parece se consolidar: “a coesão dos Banawá enquanto coletivo unificado funciona em relação às políticas públicas do Estado ou no campo das relações interétnicas” (*ibid*, 152), então logo, “Maloca e Paraíba desenvolveram, assim, alianças para defender interesses comuns no controvertido processo de demarcação da sua terra, manifestando-se como um grupo compacto” (*ibid*, 153).

O depoimento de Ildete⁶² revela essa oscilação permanente entre o “espaço convencional banawá” e o “espaço convencional yara” – seguindo o marco analítico proposto por Kelly (2005) –, que conecta com a posição fluvial a montante como âmbito selvagem ou “tradicional” (a Maloca no curso alto do igarapé Banawá) e a posição a jusante como âmbito civilizado ou “moderno” (Paraíba, situada perto da foz do igarapé Banawá, nas proximidades do rio

⁶¹ E continua da seguinte forma: “Os respectivos estilos relacionais da Maloca e da Paraíba derivam dos efeitos da convivência, da coabitação no próprio espaço compartilhado, das práticas cotidianas, dos repertórios de temas de interesse, narrativas, planos e projetos coletivos. São lugares-de-pessoas-que-moram-junto. A diferença-em-negativo é posta para fora do cotidiano: a Maloca acusa à Paraíba de “falta de união” e vice-versa; a sovínice, a incapacidade de fazer festa ou a escassez de comida está sempre do outro lado. [...]. Os Banawá são incapazes de viver homoganeamente: eles produziram o estilo de viver que a Maloca desenvolve e o estilo de viver que há na Paraíba como maneiras alternativas, *variações banawá* que de maneira ambígua organizam os movimentos vividos e a socialidade transformada. Maloca e Paraíba não são duas unidades sociológicas reais, *mas dois lugares com estilos relacionais específicos*” (*ibid*, p. 153, *grifos nossos*).

⁶²“Os Banawá eram um grupo grande que se dividia. Habitavam em casas pequenas de jarina e caranaí, com um terreiro para reunir-se e cheirar rapé. Se alimentavam de caça e peixe (jiju, traíra, matrinxã), ayawa (grolado) de babaçu e massa de pataúá. Usavam farinha de babaçu e farinha de uxi; a farinha de mandioca chegou depois. As plantas preferidas eram uxi, buriti, balata, ouricuri, pupunha, tucumã. Sopravam e faziam aspersão com água antes de coletar a planta, como respeito ao espírito da planta. Celebravam o ritual da menina moça. Sentavam em toras para cheirar rapé. Reconheciam o arabani nas estrelas cadentes que os Jamamadi enviavam. Protegiam-se com rapé do feitiço das estrelas. Os donos das plantas não permitiam que ninguém mexesse com elas; se alguém o fizesse, o dono descascava, derrubava e matava as plantas. Cada pessoa tinha o seu caminho, o dono do caminho era o dono das plantas” (Ildete, Lábrea, setembro de 2015 em Aparicio, 2019, p. 79)

Piranhas, eixo do circuito extrativista). Ser Banawá ou ser *yara* indicam posições relacionais, não identidades “étnicas” ou graus de autenticidade “cultural”. Aqui não está em pauta o nível de impacto da história dos relacionamentos com o mundo branco. O que permanece em foco é a dinâmica de construção da diferença, desequilibrando qualquer dualidade essencialista, estática. (Aparicio, 2019, p. 127-128).

Aparicio (2019) chama a atenção a complexidade da análise do ‘espaço convencional ameríndio’ à montante a jusante, quando referente aos Banawá, visto a organização reticular do espaço territorial no qual prevalece uma dinâmica de múltiplas residências. Por todo o território, estão dispersos acampamentos, habitações, cemitérios, espaços de roçados e capoeiras os quais os Banawá cotidianamente visitam. São lugares - muitos são compartilhados - ligados por uma rede de caminhos que parte das próprias casas nas aldeias. Os chamados de *hawi bide*, “caminhos-filhas”, são essas as veredas usadas para lugares familiares e cotidianos, o qual usam também para expedições de caça e coleta com pouco tempo de duração. Há também os *hawi madi*, “caminhos-mães”, que estabelecem as rotas principais em direção aos locais residenciais mais distantes: “caminho de Biri rumo ao Retiro, que conecta com o Purus; o caminho de Ifi ao igarapé Mayofa; o caminho de Abawi a São Carlos, etc.” (*ibid*). Os caminhos têm seus próprios “donos”, o que não significa domínio ou posse exclusiva, mas sim, refere-se a quem abriu/fez e/ou tem zelado por ele. As mudanças são constantes e ininterruptas, de modo que a vida em mobilidade, o *trekking*, constitui como o “ideal de vida” Banawá:

Ao observarmos o território dos Banawá, reconhecemos um emaranhado de caminhos e de igarapés que, como rotas que se sobrepõem e entrecruzam, servem para conectar pessoas, mais do que paisagens. Não há limites impostos pela ecologia: as fronteiras do território se configuram, em realidade, a partir das fronteiras da socialidade. Os caminhos se constituem como elementos tão cotidianos quanto as aldeias – aliás, em muitos momentos a mobilidade constitui o cotidiano banawá e a estabilidade aldeã se torna excepcional: “a vida na aldeia é, afinal, uma continuação em escala reduzida dos deslocamentos: uma inspeção do estado dos caminhos que unem as diferentes aldeias fornece o mapa mais fiel das relações entre seus membros” (Calavia, 2004, p. 9). (Aparicio, 2019, p. 161).

O processo de ‘aldeamento’ estimulado pelo contato com os brancos, sejam eles patrões ou missionários, ainda que tenha promovido uma série de mudanças com a introdução de novas técnicas e produtos agrícolas, ferramentas, armas de fogo, técnicas extrativistas, padrões residenciais e de arquitetura, entre outros, não atenuou o padrão de deslocamento dos coletivos Banawá, tampouco, as dinâmicas de proximidades e distanciamentos característicos

“da vida anterior ao contato”. Ao que parece, mesmo dentro das aldeias - e cabe ressaltar que não há um nome análogo a ‘aldeia’ em língua banawá - o espaço convencional (Kelly, 2005) parte de ‘núcleos residenciais’⁶³, isto é, um núcleo constituído por grupo de irmãos, onde a consanguinidade é subordinada (ficcionalmente) à coresidência, onde opera com esmero as dinâmicas essenciais à construção da intimidade amazônica. A coresidência e a comensalidade estão circunscritas ao agrupamento de irmãos, tão logo, a “comunidade” aldeã se aparenta mais como um mosaico de núcleos heterogêneos do que uma unidade sociológica estável. A alteridade constitui parte fundamental da composição do parentesco, visto que agrega diversidade ao ‘espaço convencional banawá’ e, por consequência, reforça os vínculos no interior dos núcleos, permitindo a atualização das relações e amortecendo a meta-afinidade.

2.3 Apontamentos Finais

A diferença é organizada de acordo com graus de proximidade e distância entre os lugares de pertencimento de cada coletivo. O cenário que predomina é da exacerbação da diferença em face um dos outros, ou mesmo, da indiferença e desconhecimento dos grupos exógenos⁶⁴. Os Arawa são caracterizados pela peculiar “antissociologia” (Aparicio 2019) que irrompe a destruição, construção e reconstrução de coletivos a partir de movimentos de aproximação e distanciamentos. O Arawa nos apontam para um mundo altamente transformacional e perigoso (Maizza, 2012), marcado pela instabilidade da identidade coletiva, pela troca de perspectivas (a qual condiciona o lugar de Sujeito da relação, a perspectiva de predador) e pela impossibilidade de centralização, se tratando, portanto, tipicamente de “sociedades contra o Estado” (Clastres, 2012[1974]).

⁶³ No entanto, de acordo com Aparicio (2019, p. 139) essas relações “internas” são estabelecem quaisquer fronteiras do tipo segmentar no conjunto: “Os jovens casais podem optar nos primeiros anos tanto pela residência na casa dos pais do esposo quanto dos pais da esposa; e o cônjuge que não reside com os pais costuma realizar visitas cotidianas aos seus, e partilha também alimentos com eles no dia a dia (carne de caça, peixe, frutas coletadas na mata). Há ainda “casas liminares”, em que as relações de parentesco produzem vínculos simultâneos com mais de um núcleo residencial.

⁶⁴ Em sua etnografia sobre os Banawá, Aparicio (2019) relata o desconhecimento dos Banawá a despeito do modo de vida dos Suruwaha, mesmo compartilhando uma sociocosmologia e línguas bastante próximas. Do mesmo modo, os Suruwaha parecem desinteressados e têm poucas referências a despeito dos grupos vizinhos. Acreditamos que a condição de isolamento no qual viveram os Suruwaha ao longo de 40 anos impactou esse intercâmbio social e ritual entre diferentes povos Arawá, principalmente entre aqueles que optaram pelo isolamento.

Capítulo 3: Perspectivas em jogo: isolamento, *índios brabos* e a “humanidade verdadeira”

“[...] O índio vive onde o bicho anda, só fica no canto quando é amansado”.

A frase citada acima é de autoria de Inácio Banawá (2015 *apud* Aparicio, 2019, p. 175), retirada de um relato sobre o itinerário banawá pelo igarapé Waa, que os levaram a conhecer o patrão Firmino da Cunha. A esse patrão, os Banawá atribuem o nome da etnia – teria sido Firmino quem os chamou de Banawá – e o “amansamento” deles próprios. Neste fragmento do discurso, contém o cerne das inquietações que me levaram a produzir as discussões a serem tratadas neste capítulo. Também é nele que temos acesso a uma parte das modalidades discursivas acerca da construção das identidades nativas dadas através de um jogo de contrastes e de sobreposição de contextos. Em primeiro lugar, salta à observação a oposição entre sedentarismo e nomadismo. O “amansamento” surgiria como uma força estagnante que promove a vida em aldeias e com roçados. Os *índio brabo* seriam aqueles que permanecem em mobilidade atendendo ao ritmo que as caças exigem.

Não raro a expressão *índio brabo* apareceu nas etnografias arawá, como veremos logo mais com detalhes. Quase sempre acompanhada ou implicando o seu par inverso: o *manso*. Como expressões gêmeas, subentendidas e interligadas, “manso” e “bravo” são categorias carregadas de sentidos que relacionam tempos, espaços e distinções relacionais entre grupos (Balestra, 2016). Os *índios brabos* encarnam, na maioria das vezes, o papel de inimigos dos Arawa, os *yima* (Juma) e os antepassados, os “antigos”, em especial. São descritos, a depender do contexto, como disformes e desproporcionais, sub-humanos e canibais. Um modo de vida alusivo ao tempo passado: não têm roçados e nem aldeias. Porém, também usam *índio brabo* para se referir aos povos isolados contemporâneos, os quais são seus vizinhos territoriais. Tal associação direta – entre os povos do passado e povos isolados – pode levar a análises enviesadas sobre os povos em isolamento, como aquela de que eles vivem no tempo presente um modo de vida que ficou no passado⁶⁵. Análises essas que tendem

⁶⁵ Repercute-se bastante nos sistemas de produção indígenas, como aquele do modo de vida baseado da caça e coleta ser associado ao tempo passado, sendo assim, ultrapassado por um modelo mais “rentável” e “seguro” que seria a vida em aldeias e roçados – inovações tecnológicas atribuídas aos brancos no contexto arawa –. Dispensável comentar que esse tipo de teoria se baseia em uma escala

a sustentar um imaginário preconceituoso sobre os povos ameríndios e que objetivamos combatê-lo.

3.1 Sobre *índios brabos* na Amazônia Ocidental

Expressões e formas de representação semelhantes – “mansos” e “bravos”, “civilizados” e “selvagens” – são amplamente difundidas pela população indígena e não-indígena em grande parte da Amazônia Ocidental. Essas expressões advêm dos colonizadores brancos durante o período de exploração seringalista por toda a bacia do rio Amazonas. Michael Taussig, na obra *Xamanismo, Colonialismo e o homem selvagem* (1993[1987]), identifica os discursos coloniais que produziram um imaginário bestial e animalesco sobre os povos nativos no contexto xamanístico da Amazônia colombiana. O autor aponta, no contexto de contato entre indígenas e colonizadores brancos no rio Putumayo, a mobilização de imagens de selvageria relacionadas aos indígenas sendo veiculadas “como uma verdadeira economia do terror” (*ibid*, p. 81-85) para justificar o uso de práticas sociais violentas, tais como as *correrias* ou o “amansamento”. Os povos que ofereciam resistência em estabelecer trocas comerciais passaram a ser chamados de “índios brabos”/*índio bravo* e eram considerados uma ameaça aos trabalhadores dos seringais. Em sua análise, Taussig enfatiza como os brancos se valeram de imagens do canibalismo e da feitiçaria, tão difundidas no pensamento ameríndio para qualificar as inimizades, como uma estratégia de produção de medo e pânico em relações intergrupais indígenas. Desnecessário dizer que a desumanização dos povos indígenas estava no centro das relações que partiam dos homens brancos.

Segundo os colonizadores, os povos indígenas mais dispostos às trocas coloniais eram classificados como “mansos” e, por isso, mais aptos à “civilização”. À eles eram oferecidos objetos manufaturados, especialmente roupas e ferramentas. Em seguida, eram incluídos num sistema de dívidas infundáveis por meio da prestação de serviços braçais como forma de pagamento. Tal sistema é conhecido na historiografia amazônica como “aviamento”. O processo de “conquista” dos povos indígenas amazônicos por meio do sistema de aviamento – cuja oferta de mercadorias é central – era compreendida como o “amansamento”, por parte da empresa seringalista. Quanto aos grupos que recusaram as investidas comerciais dos

evolucionista. A essa livre associação, reverbera o imaginário que os povos isolados são as “reliquias primitivas de um passado remoto”, que “pararam no tempo”; ou de modo mais romantizado, aqueles que são os últimos “índios autênticos”, enquanto os povos indígenas não-isolados são “falsos”.

brancos, restava a guerra e a perseguição, as “correrias”. Em contrapartida, essas categorias, cairiam como um “presente de mão esquerda” para os colonizados, segundo Michael Taussig (1993) *apud* Carlos Fausto, pois:

Faz uso do imaginário fornecido pela igreja e pela conquista, mas age contra ele por meio de sua fragmentação e da montagem destes fragmentos, abrindo um campo dialógico de possibilidades interpretativas. Um processo que deixa se seduzir e ao mesmo tempo resiste à simbologia da queda e da salvação, da autopiedade e do sofrimento como caminhos para a redenção” (Fausto, 1988, p.185).

Nesse sentido, Taussig argumenta que o “novo vocabulário”, acompanhado do modelo relacional em que se sustentava, foi incorporado pelos povos indígenas, mas não necessariamente de modo tão “fiel” à sua origem. Na verdade, ao seu próprio modo, os indígenas passaram a se munir de tais representações exógenas — fazendo uso desses termos na língua de origem — no contexto de construção de suas histórias pessoais ou coletivas, principalmente em contextos institucionais. Parte desse pressuposto, então, “refletir sobre a complexidade dos modos indígenas (cognitivos, simbólicos e políticos) de construção da história remota ou imediata” (Albert & Ramos, 2002, p. 5) e reavaliar a diversidade de perspectivas sobre o contato. No que diz respeito às traduções indígenas das “línguas de saída” (do português e/ou do espanhol), Beatriz Perrone-Moisés (2015) advoga pela incorporação do “português dos índios” ao vocabulário analítico da etnologia. As traduções indígenas carecem de atenção na medida em que os significados entram em choque com os nossos, sinalizando “as diferenças e desafios que nos propomos a compreender e descrever” (*ibid*, 2015, p. 24). Normalmente, o emprego de certas expressões em língua portuguesa por parte dos índios, como “índio brabo”, por exemplo, nem sempre está de acordo com as ideias e conceitos de que estamos habituados a associá-las. Aliás, o descaso com as traduções ameríndias tem a ver com a “imprecisão” de seus significados – ao *nosso* ver –, que por parecerem vagas e “fluidas” demais, são relegadas às notas de estranhamento nos rodapés.

Perrone-Moisés (2015) diz que o entendimento de tais expressões em português (ou espanhol), tal como empregadas pelos indígenas, requer a consideração de um movimento de interpretação, apropriação e tradução desses conceitos – de *brabo/manso* e termos análogos – à luz de sistemas cosmológicos próprios em vez de rejeitá-las por parecerem impróprias. É devido à “imprecisão” da tradução que podemos acessar as diferenças entre modelos distintos de pensamentos. Outro fator relevante, é a análise do contexto no qual se empregam tais discursos. Principalmente quando consideramos contextos interétnicos como, por exemplo, o

encontro com os não-indígenas, os “brancos”, que são atores sociais heterogêneos (podendo ser padrões/comerciantes, ribeirinhos, extrativistas, professores/as, indigenistas, equipes de saúde, missionários e nós, pesquisadores). Tal diversidade de sujeitos complexifica as situações etnográficas, produzindo um campo dialógico de possibilidades de perspectivas e expectativas sobre as alteridades em jogo em ambas as vias da relação. Esse confronto de práticas de sentidos concebem, além do nosso próprio, uma campo etnográfico de reflexões indígenas sobre os brancos, “a sua etno-etno história de nós” (Turner, 1988, p. 238).

Nesse contexto, o ângulo de abordagem privilegiado não é, como de costume, procurar definir a identidade do Outro; antes, de maneira inversa, trata-se de analisar as construções de nossa alteridade pelo Outro: o branco torna-se aqui "objeto de outras antropologias". Assim, deixamo-nos guiar pela premissa de que à antropologia interessa, principalmente, analisar como a alteridade é construída pelos Outros, tratando-se, pois, de "uma antropologia da antropologia dos outros" (Augé, 1994b, p. 10⁶⁶ *apud* Albert & Ramos, 2002, p. 5).

“Nós já somos civilizados”, “esses *índios bravos* vivem como vivíamos no passado”. Narrativas como essas são encontradas em várias regiões da Amazônia: José Antonio Kelly (2005) verifica declarações semelhantes entre os Yanomami do rio Orinoco que vivem próximos às missões e postos de saúde em relação aos vizinhos que vivem à montante. Peter Gow (1991) entre os Piro do baixo Urubamba (descritos como “aculturados”) sobre os *índios bravos* e os Yaminawa (Língua Pano). No médio e alto Purus/Juruá, Aline Balestra (2013; 2016) também identifica o uso de atributos discursivos correlatos entre os “povos da várzea”, os Kulina/Madiha (Língua Arawa/Kulina) e os Paumari (Língua Arawa/Paumari), com afirmações tais como “hoje em dia somos mansos” ou mesmo “nós sempre fomos mansos”. Tais análises contribuem para a produção bibliográfica e etnológica que confrontam perspectivas da aculturação enquanto uma “degradação cultural” que levaria à perda de “autonomia política” por parte dos povos ameríndios. Vale notar que as teorias do mudança cultural se vale dos povos indígenas isolados enquanto “autênticos” índios, ou como aqueles que permaneceram “parados no tempo”, enquanto reforça um estereótipo negativo sobre os povos indígenas de modo geral. Em contrapartida, ao analisar os discursos indígenas sobre a própria identidade, os estudos acima procuram reforçar a continuidade epistêmica nas práticas de sentido ali confrontadas sem pretender esgotá-las aos nossos próprios e analisar o contato interétnico a partir de chaves cosmológicas particulares.

Nesse paradigma, convém a provocação e convite de Peter Gow (1993a, p. 328): “*If the colonial history of Western Amazonia has been articulated by images of "wild Indians"*

⁶⁶ Marc Augé: *Le sens des autres: actualité de l'anthropologie*. Paris: Fayard, 1994b.

and trackless forests, how is the product of that history lived as social reality by people in the region?, que me serve de inspiração e de fonte teórico-etnográfica.

Peter Gow, ao estudar os povos nativos do baixo Urubamba na Amazônia Peruana, identifica nos discursos sobre identidades locais o uso de imagens de alteridade excepcionais para definir os contornos das “pessoas de verdade” (como os povos indígenas estudados pelo autor referem-se a si próprios): os “*gringos*” e os “*wild indians*”. As “pessoas de verdade” são aquelas ligadas umas às outras pelo parentesco, isto é, pelo casamento entre pessoas de distintas procedências, caracterizando-se como pessoas de “sangue misturado” (*mixed blood*) (Gow, 1991). Além da partilha de gerações anteriores que se casaram uma com as outras gerando os bebês “misturados”, as “pessoas de verdade” são aquelas que alimentam-se (e alimentam aos seus bebês) com a “comida de verdade”, que são os cultivares dos próprios roçados aliados à carne de caça/pesca e aos alimentos industrializados. Em contrapartida, a criança responde aos cuidados dos pais e da comunidade por termos de parentesco.

Tal “mistura de sangue” é resultante do processo colonial, no qual seus antepassados passaram a trabalhar arduamente na *‘habilitación’*⁶⁷ e, portanto, a “civilizar-se”. A ideia de *ser civilizado* está correlacionada com a transformação de recursos florestais em *coisas finas* – são as mercadorias trazidas pelos patrões como roupas e sal – através do ‘trabalho’ na *‘habilitación’*. Ainda que a *habilitación* seja reconhecida como exploratória, foi o que propiciou que povos de diferentes procedências pudessem estabelecer alianças matrimoniais, o que antes não era possível, já que o modo de vida dos antepassados era marcado por guerras infundáveis de todos contra todos. O fascínio em comum dos povos indígenas pelas *coisas finas* foi o que possibilitou a “mistura de sangue”. Fascínio este que parece se direcionar a muitos aspectos, não somente estéticos e utilitaristas, mas sobretudo, no aspecto relacionado aos modos de conhecimento restrito aos brancos acerca do processo de manufatura das mercadorias. O “ser civilizado” se situa temporalmente no “tempo do parentesco”, que é o tempo das “pessoas de verdade”, o mundo social imediato. Além disso, o *ser civilizado* também corresponde ao acesso aos conhecimentos dos brancos e portanto, ao abandono da ignorância que caracteriza os antepassados e os “índios brabos” contemporâneos. A história (indígena) é o parentesco, diz Peter Gow (1991). O mundo social imediato, por sua vez, é apresentado como um *continuum* situado entre os polos gêmeos do sistema de diferenças,

⁶⁷ Optei por utilizar o termo tal como usado pelo autor. *Habilitación* é o termo usado em espanhol para se referir ao sistema de “aviamento”, o sistema de trabalho por endividamento. O artigo consultado (Peter Gow, 1993), por sua vez, encontra-se escrito em língua inglesa, mas os termos regionais foram mantidos na língua espanhola – *indio bravo*, *habilitación*, etc. –.

“entre as diferenças assimiladas e não assimiladas”, segundo o autor (Gow, 1993, p. 329). Nas duas extremidades do polo se encontram os “índios selvagens” e os “gringos”.

Os “índios selvagens” e os “gringos” expressam os limites da alteridade. O trabalho (na *habilitacion*) está no centro da análise do autor, já que é o que separa e relaciona (consequentemente), os “índios selvagens”, as “pessoas de verdade” e os “gringos”. Os índios bravos contemporâneos não trabalham e, portanto, não possuem *coisas finas* e todas as outras implicações: não se alimentam de “comida de verdade”, não fazem parentesco (ou seja, não se misturam) e se recusam a estabelecer trocas com eles. O modo de vida dos índios bravos se iguala ao dos povos antepassados, cuja existência era considerada associal: primeiro pelo distanciamento geográfico e a preferência pelas regiões de difícil acesso longe das margens dos grandes rios (verdadeiras artérias das trocas comerciais). Segundo, pela ignorância: os antepassados são reconhecidos por terem se deixado enganar (e com isso, serem explorados) pelos patrões justo pelo fato de não terem se aprofundado nos modos de conhecimento desses.

Os *gringos* compartilham muitas das características menosprezadas pelos povos nativos sobre os *índios bravos*: não fazem parentesco com eles, mas são numerosos; frequentemente não são vistos como bons trabalhadores e possuem uma nutrição inadequada. São reconhecidos pelo excesso de *coisas finas* — que demonstra sua avareza —, pela capacidade de trapaceio e pelo usufruto de formas de conhecimento não inteiramente acessadas pelos povos nativos, especialmente os conhecimentos acerca dos modos de produção dos produtos manufaturados, que atinge seu ápice no imaginário de *la fábrica*. Por fim, os “índios selvagens” são considerados fortes, mas não usam a força para o trabalho na *habilitación* e sua ignorância (e recusa em realizar trocas) é um indicativo de sua diferença face às pessoas de verdade. Os *gringos* são considerados conhecedores, mas fracos e trabalhadores medíocres. Os *gringos* e os *índios bravos* não têm lugar no parentesco como a história do casamento entre pessoas diferentes, por isso, não podem ser considerado “gente”:

Essa diferença entre as duas imagens dos Outros como modos de fechamento social proporciona o espaço de abertura social. Esse é o parentesco, em que uma certa quantidade de conhecimento, "ser civilizado", é combinada com uma certa quantidade de vitalidade corpórea, "trabalho", para gerar a rede ramificada de relações sociais dos povos nativos. A conjunção de conhecimento e trabalho cria gente, em seu sentido local, e define os modos corretos de atuação de gente. Os gringos e os índios selvagens não criam gente e, portanto, não são gente. Eles são imagens da alteridade em seu sentido pleno: eles são o que os nativos não são (Gow., 1993, p. 335, *tradução nossa*).

No contexto Yanomami do alto Orinoco (fronteira da Amazônia venezuelana com o estado do Amazonas), José Antônio Kelly (2005) propõe uma análise em diálogo com os trabalhos de Peter Gow no contexto dos Piro do baixo Urubamba (abordado sucintamente acima) e as propostas analíticas de Bruce Albert para o contexto Yanomami no tocante às perspectivas indígenas acerca do contato com os brancos (1985) e de Viveiros de Castro sobre a meta-afinidade ou “teoria da relacionalidade generalizada” (1993; 2002a), as quais, unidas à teoria do simbolismo de Roy Wagner (1981), suscitaram a produção de um modelo analítico denominado “o espaço (sociopolítico) convencional ameríndio” (Kelly, 2005, p. 207), do qual procura extrair os “eixos de inovação”, especificamente, o “o eixo de transformação em branco”, o “virar branco” (*napëprou*), expressão identificada em complexos e diversos contextos interétnicos. Nesta investigação, Kelly propõe a qualidade estritamente relacional e contextual das noções *yanomami* e *napë* em uma “rede de relações convencionais” que as separa e as une *contextualmente*.

A análise gira em torno das categorias *yanomami* e *napë*, as quais são consideradas em seus contextos relacionais. Kelly observa como a categoria *napë*, por exemplo, frequentemente usada para se referir aos brancos, não é de uso exclusivo para este fim. *Napë*, é utilizado usualmente para designar alteridade concebida como inimizade de um modo geral, dos quais derivam termos associados à prática de hostilidade. De outra maneira, utilizam-na para se referir às relações (pacíficas) estabelecidas com os brancos, como, *napëai* “começar a gostar/conhecer os brancos”, *napëmou* “comportar-se como os brancos”, e *napëprou* “virar branco”. Ainda assim, aos brancos atribuem à disseminação de doenças epidêmicas (*shawara*) e ao mesmo tempo, a adoção de novos costumes advindos pelo contato (uso de roupas, barcos motorizados, espingardas, alimentação, aproximação aos grandes rios e conhecimentos). ‘O eixo de transformação em branco’ considera a mudança de costumes como uma mudança de *habitus* – portanto, em transformação perspectiva do corpo – em consonância com a aquisição de conhecimento dos brancos, os quais, em união, estabelecem um elo entre os *yanomami* “civilizados” e os *yanomami* “rio acima” em um gradiente de trocas com os brancos.

Para a argumentação do autor, é essencial observar esse “gradiente de trocas” com os brancos ao longo do rio Orinoco, como constituinte da produção das categorias relacionais *yanomami* e *napë*. De modo que, à jusante se encontram grupos residentes às margens dos grandes rios, próximo às bases de operação assistencial do governo e das missões, as quais funcionam o posto de saúde, escolas para indígenas, pequenos escritórios e pequenos comércios. Neste espaço, como é possível visualizar, o fluxo de trocas com os brancos entre

yanomamis parece ocorrer em grande intensidade e de diversas formas: tanto objetos e mercadorias, como assistência médica e conhecimentos (tratado simbolicamente pelas escolas). Em Ocamo, muitos yanomami referem-se a si próprios como “*yanomami civilizados*”. O cenário tem grande semelhança com aquele descrito acima por Peter Gow no baixo Urubamba. Nesta base, muitos yanomami são bilíngues (falam espanhol e yanomami), ocupam cargos e funções: técnicos e enfermeiros, professores, carregadores, pilotos de embarcações, entre outros, profissões de *napë*.

A montante se encontram os grupos com relações menos intensas de trocas com os brancos: a partir da perspectiva dos *yanomami* rio abaixo, os *yanomami* rio acima correspondem a uma auto-imagem de si próprios no tempo passado “como costumávamos ser”, isto é “*yanomami* de verdade” e os *napë* são os brancos, sendo os missionários, no pólo máximo de *napë*-idade, ou *napë yai* de verdade. Da perspectiva dos *yanomami* rio acima, os yanomami rio abaixo são, em certos contextos, considerados *napë*, ou possuintes de um grau de *napë*, pois provêm ou possuem objetos e ferramentas manufaturados (pelo menos aqueles que trocam, mesmo que de malgrado). Além da provisão, ser *napë*, por fim, implica a produção de bens, assim, *napë* é um gradiente que parte da posse à troca e à produção de bens.

3.2 Mansidão e braveza entre os Arawá do Purus

O uso da distinção entre “bravos” e “mansos” persiste até hoje no médio Purus, tanto por indígenas como não indígenas e em regiões próximas, como é o caso da bacia do rio Juruá e da Amazônia Ocidental peruana (Cf. Gow, 1991; 1993; Taylor, 2007; Balestra, 2013). Aline Balestra (2016), compreende que tais classificações – manso e bravo – **operam distinções relacionais entre grupos, tempos e espaços** (Balestra, 2016, *grifos nossos*) e não condições estáticas ou exclusivamente referidas ao “temperamento” de alguns dos grupos indígenas, uma vez que têm sua origem diretamente relacionadas às práticas de colonização a partir do imaginário veiculado pelos colonizadores a partir da segunda metade do século XIX, sendo importado e ressignificado por diversos grupos indígenas e não-indígenas que habitam a região ocidental da Amazônia. Balestra (2013), se detém ao estudo e apreensão dos diversos significados que ser *manso* e ser *bravo* detém na região do médio Purus e Juruá, visto a amplitude do uso destes termos pela população indígena e não indígena local até os momentos atuais. Deste modo, situa historicamente a origem destes termos, seguindo a inquietação de

Gow (1993), ao imaginário colonizador, popularizados em relatos de viajantes a partir da explosão da economia seringalista em toda a bacia do rio Amazonas.

No interflúvio Purus-Juruá, Balestra (2013) estuda os usos e significados que os povos indígenas das margens (Paumari, Kulina, Kanamari, Kaxinawa) dão para esses dois operadores classificatórios. Dessa forma, os Kulina do Alto Purus, autodenominados *Madiha*, também falantes de uma língua pertencente à família arawa, afirmam-se como “mansos” no tempo presente pois um dia já foram “bravos” e com isso fazem referência à sua história – que se divide em dois momentos: “bravos” quando fugiram das correrias empreendidas pela empresa seringalista para as cabeceiras dos rios, onde não havia seringueiras; e “mansos”, quando resolveram engajar-se no trabalho nos seringais e obter mercadorias dos brancos, onde passaram a morar mais próximo das margens –, ao tempo-espaço atual em que vivem em contraponto ao tempo-espaço dos antigos (os antigos viviam no interior das matas, na terra firme e eram “bravos” e no “tempo atual” vivem na beira dos rios e são “mansos”); aos espaços da vida cotidiana (aldeia e floresta); e igualmente ao ciclo de vida da pessoa kulina (Balestra, 2016: 232-235). “Manso” então, serve tanto como uma forma de diferenciação aos demais grupos indígenas vizinhos, quanto um indicativo da sua qualidade em estabelecer relações de troca, assumindo assim, uma conotação positiva que enfatiza suas habilidades diplomáticas e de mediação com o mundo exterior (Balestra, 2016, p. 230-241). Em resumo, entre os Kulina, a mansidão está de alguma maneira relacionada à possibilidade de troca com os brancos, aparecendo como uma imagem de suas identidades e do tempo-espaço presente (*ibid*).

Já os Paumari, do médio Purus e falante da língua paumari da família arawa, por sua vez, são descritos desde os primeiros relatos de viajantes como um grupo indígena fluvial e desde os fins do século XIX já estavam envolvidos com o comércio dos não-indígena, sendo muito conhecidos na região por não abandonarem as margens e “sempre terem sido mansos”. Em seus trabalhos com os Paumari, Oiara Bonilla (2005; 2021) observa como os Paumari descrevem-se a si próprios como presas e vítimas nas relações com os Outros⁶⁸. Seja de outros grupos indígenas, fazendo menção aos *joima*, índios selvagens que costumavam persegui-los no passado para devorá-los e aos *jara*, brancos, que vinham de longe para matá-los ou

⁶⁸ Em um artigo recente, Bonilla (2021, p. 01-37) se aprofunda na ideia de parasitismo paumari ao analisar a sequência do ritual de menarca das mulheres paumari. Neste ritual, a menina iniciada é posicionada como uma “isca” para atrair os predadores à uma armadilha que os levará à morte. Diante da possibilidade de devorar ou sujeitar sua presa, os predadores são seduzidos pela moça aparentemente vulnerável, sem saber que estão sendo levados para uma emboscada da qual sairão mortos.

escravizá-los. Outra característica dos Paumari era a insistência na “comercialização” das relações, transformando tudo em relações de clientelismo, de patrão e freguês. Isto é, em colocar-se na posição de empregados em toda relação com um Outro. A disposição dos Paumari pelo comércio lhes conferiu no âmbito das designações coloniais, a condição de mansos e pacíficos, que foi apropriada como um indicativo de sua identidade (Balestra, 2016, p. 235).

Para a obtenção de mercadorias, os povos indígenas eram submetidos a um sistema que os colocava em dívidas permanentes que precisavam ser pagas por meio da “produção”, isto é, de algum serviço para o patrão como forma de quitar a dívida. De acordo com Bonilla (2005), o termo *pamoari* é usado pelos Paumari como autodenominação, mas também recebe o sentido contextual de “freguês” quando remete à relação comercial patrão/freguês. No âmbito desta relação ainda, há outra posição frequentemente valorizada, que é a posição de empregado, *honai abono*. Em ambos os casos, o que liga uma posição à outra é a dívida, sendo a posição de patrão, *kariva*, a única que se mantém invariável. A diferença entre *pamoari* e *honai abono* é que a primeira expressão é usada exclusivamente em relações comerciais, enquanto a última encontra-se na cosmologia, nos ritos e nos relatos míticos (Bonilla, 2005, p. 47). A autora defende a tese de que, para os Paumari, há uma relação entre a posição de empregado *honai abono* e a posição de presa *igitha* atravessadas pela adoção, que reverte o potencial violento dos predadores, adotadas em contexto relacional potencialmente perigoso.

A ideia de “parasitismo” define melhor a posição paumari. Ao assumirem a posição de “presas” como empregados, os Paumari exigem cuidados, dedicação e apadrinhamentos dos padrões domesticadores na posição de “predadores”. Tal estratégia, substitui a violência e vingança diretas pela agilidade e pela capacidade de sedução através do domínio de técnicas corporais (como a capacidade de se camuflar em crianças) e verbais (através dos cantos xamânicos, da música, imitações de choros de criança e o bilinguismo) (*ibid*, p. 55). Tais táticas são descritas como as mesmas usadas para atrair as presas e de familiarização de animais. Assim como uma presa familiarizada, os Paumari exigem os cuidados de seus domesticadores, conseguindo, desta forma, controlar a potência predatória e acesso aos recursos materiais e simbólicos que provêm. Logo a *mansidão* paumari característica, encontra-se vinculada às categorias posicionais de presa/predador, freguês/patrão, empregado/patrão. Ao assumir a posição de presa/empregado em detrimento de uma relação de guerra, os Paumari têm relativo controle sobre a capacidade predatória de seus inimigos.

Os povos da terra firme, especialmente os Jarawara, Jamamadi e Banawá (os madi) e os Deni do rio Xeruã dizem, em determinados contextos, serem “mansos”. Entre os Deni do rio Cuniuá, Marcelo Florido (2013), alega que a *mansidão* está associada à “possibilidade de comunicação” com a alteridade ao invés da guerra, característica principal dos *índios brabos*:

A alteridade, entretanto, se mantém num estágio menos propriamente humano, possuindo a disposição violenta do passado. A possibilidade de comunicação, isto é, a marcação de que algum deni já sabia o português, é o que garante a não violência do primeiro encontro e torna possível o surgimento do comércio. As versões dos primeiros encontros, tanto para o Xeruã quanto para o Cuniuá, fornecidas por Azevedo (2007) têm como ponto comum a intercomunicabilidade, mesmo quando se marca o desconhecimento anterior da existência dos brancos, a possibilidade de comunicação é dada. (Florido, 2013, p. 70).

Para os Jamamadi, Karen Shiratori alega que a autoatribuição de “manso” serve para estabelecer uma relação de contraste aos povos considerados guerreiros e bravo – tais como os Apurinã e os Juma – e aos povos antigos:

Os Jamamadi se apropriam das categorias classificatórias dos brancos conferindo-lhes outros sentidos, ora confluindo ora divergindo das noções ocidentais de selvageria e civilização. O pacifismo e a mansidão são características que os Jamamadi tendem a se atribuir, em contraste com povos considerados guerreiros e bravos, tais como os Apurinã e, antigamente, os Juma. Contudo, a respeito do tempo dos seus antepassados, a vida era marcada pela guerra e violência constantes, de modo que os atributos dos antigos eram outros, mais próximos daqueles que hoje são usados para qualificar povos de índole guerreira. Os sentidos de “manso”, “medroso” e “pacífico” são contextuais e apontam para modos de vida em tempos e lugares distintos. (Shiratori, 2018, p. 342).

Na etnografia de Aparicio (2019) com os Banawá, a expressão *índio brabo* foi usada inúmeras vezes seus interlocutores para expressar a diferença entre os grupos durante e após o período da itinerância rumo às regiões de terra-firme onde passaram a estabelecer relações comerciais com o patrão Firmino. Os membros do grupo mais *brabo* preferiram as regiões mais distantes dos grandes rios e são identificados (pela população local) como um núcleo “indígena genuíno”, enquanto o grupo que intensificou relações com os padrões *yara* são entendidos como “misturados”, aqueles que foram “aculturados” e “perderam” suas “características indígenas”. Nesse contexto etnográfico, as categorias de *brabos* e *mansos*, de certa forma, são articuladas para definir uma oposição entre “índios puros”/“aculturados”. A persistência dessa ideia na contemporaneidade entre as populações não-indígenas locais é refletida numa “escala civilizatória” produzida pelas pessoas de Canutama que designam “três qualidades de índio: índio *mesmo*, *caboco* (sic) e *paumari*”. (Aparicio, 2019, p. 93). Com

“índio mesmo” referem-se aos povos em isolamento e de recente contato; “caboco” aos povos da terra-firme que usam roupas e mercadorias e “paumari” aos Paumari, considerados mansos e civilizados.

Os *índios brabos* estão quase sempre associados aos povos antigos e aos inimigos *yima*, mas também aos povos indígenas contemporâneos em situação de isolamento ou com pouca intensidade de contato com a população limítrofe (os Hi-Merimã e os Suruwaha, respectivamente). Os *índios brabos* remetem ao passado, anterior ou concomitante ao avanço da colonização extrativista nas regiões de terra-firme. Esse época é descrita aos/às etnógrafas/os como uma conjuntura em que o “sofrimento” é soberano: guerras incessantes de todos contra todos, perseguição dos implacáveis *yima*, inimigos violentos e canibais, excesso de prática xamânica⁶⁹ e muitas epidemias trazidas pelos brancos. Além disso, a mobilidade intensa era necessária e obrigatória, em face dos ciclos de vinganças sem fim e dos óbitos causados pelas epidemias. Tanto os *yima* como os antepassados são considerados “brabos”, de forma que podemos dizer que *o conceito de “brabo” expressa uma posição extrema de afinidade, isto é, atribuído aos Outros*. Contudo, foi identificado outro uso, talvez menos frequente: um homem jarawara, para amedrontar alguém que lhe roubara a televisão, disse: “eu sou índio bravo mesmo, como o meu pai, se você roubar aqui de novo eu vou te matar” (Maizza, 2009, p. 60). Neste, o Jarawara atribui a qualidade de “índio bravo” a si próprio, indicando que a modalidade da relação a ser estabelecida mediante a circunstância enfrentada com aquele homem branco é de antagonismo, guerra. Ou seja, *assumindo a posição de predador, semelhante à dos afins extremos (inimigos, onças, xamãs)*.

É a permanência de muitas dessas características dos povos antigos que definem a condição de *índio brabo* dos povos em isolamento contemporâneos. De fato, o modo de vida dos Hi-Merimã remete ao próprio modo de vida dos antepassados, ao que “eles teriam sido antigamente”:

⁶⁹ Muitas vezes fica subentendido que neste período todos eram xamãs, não somente restrito a poucas pessoas como no tempo presente, em que dizem, com certa frequência, não mais existir “xamãs como antigamente”. Suspeita-se que a influência das missões evangélicas presentes nas aldeias atuais seja um dos motivos pelos quais o xamanismo é considerado praticamente “extinto” pelos interlocutores indígenas, pelo menos como se praticava antigamente. Contudo, como vimos no capítulo 2, observamos um xamanismo em pleno vigor, mesmo que se considere tê-lo perdido. Muitas são as hipóteses para essas afirmações: uma delas é de que a *negação* ao xamanismo tem grande relação com a intensificação do fundamentalismo religioso às cosmologias indígenas, não necessariamente pelo sucesso na conversão religiosa por parte dos missionários, embora seja uma hipótese plausível, visto as artimanhas incansáveis na destruição cognitiva dos povos indígenas pelos segmentos pentecostais; a outra conjectura seria a de que a insistente “demonização” das práticas xamânicas por parte dos missionários tenha tornado o assunto como uma espécie de tabu, principalmente quando a temática é levantada pelos brancos.

A vida dos Hi Merimã é descrita com semelhanças significativas à dos próprios antecessores Banawá nos tempos do igarapé Waa, numa época de itinerância permanente na rede de caminhos e igarapés do interflúvio. Assim, as pessoas afirmam que eles não têm roça, e se alimentam de frutas como ucuúba, ubim-bayé, bacaba e, principalmente, patauá. Cozinham patauá em cascas de jutaí amarradas para poder conter as frutas em maceração ou o vinho elaborado a partir delas. “Eles comem como os Banawá comiam antigamente, gostam muito de *kowisa* e de outra fruta que parece muito com ela, chamada *mawa*”, explica Badi (Aparicio, 2019, p. 199).

As descrições dos Banawá sobre os Hi-Merimã não estão baseadas em mera especulação. Encontros no passado são descritos tanto pelos Banawá quanto pelos Jamamadi. Inclusive, pode-se até afirmar que em um tempo antes do acirramento das disputas territoriais fomentadas pelo avanço seringalista, os Hi-Merimã participavam [ativamente] da rede de relações dos Jamamadi atuais. De fato, muitos encontros narrados com os Hi-Merimã são relativamente “recentes”, datando as décadas de 1980 e 1990⁷⁰, e sugerem que sejam falantes de alguma variante da língua *madi* falada pelos Banawá, Jarawara e Jamamadi, gerando especulações em torno de um suposto parentesco entre os povos. Os Suruwaha também relatam encontros hostis com um povo desconhecido que assaltou os seus roçados, gerando óbitos de ambos os lados. Antes da presença e ações de monitoramento frequente da FPEPM na região próxima a TI Zuruaha, os Suruwaha costumavam (ou costumam) chamar os Hi-Merimã de “*juma*” ou *zamadi*.

Muitos dos vestígios hi-merimã encontrados nas expedições lideradas pela frente são idênticos aos dos povos arawa vizinhos: “as cestas de caranaí são idênticas aos do Suruwahá” (Aparicio, 2019, p. 201) e também “as peneiras, as redes, o ralador de paxiúba, em suma, quase toda cultura material teria sido ensinada pelos Hi-Merimã. “Primeiro, eles ensinaram os Wayafi, que eram seus vizinhos, depois estes ensinaram os demais quando se juntaram aos outros grupos madi” (Shiratori, 2018, p. 353).

Apesar da abundância desses relatos e vestígios sobre a constatação da existência dos Hi-Merimã tanto por parte dos povos indígenas, quanto pelos indigenistas da FPEPM, surgem discursos que negam a existência atual dos Hi-Merimã e outros que apresentam representações sugerindo características “não-humanas” para esse povo: “A identidade dos isolados é variável nos relatos dos Banawá: ora são identificados como Hi Merimã, ora como diversos grupos, entre os quais os “índios-morcego” e os *yofori wata me*, os “índios-de-rabo”” (Aparicio, 2019, p. 214). Os Suruwaha dizem temer até tocar os corpos sem vida abatidos no

⁷⁰ Para acessar as narrativas dos Banawá sobre os contatos que tiveram com os Hi-Merimã no passado, ver: Aparicio, 2019, p. 173.

episódio de conflito descrito acima. Shiratori (2018, p. 351) relata que no início de seu trabalho de campo com os Jamamadi “Entre os anos de 2012 e 2016, período em que realizei meu trabalho de campo, a relação com os Hi-Merimã transformou-se drasticamente: do desinteresse que os relegava ao ostracismo para um parentesco insuspeito” e continua: “eram raros aqueles que "sabiam" alguma coisa sobre os vizinhos isolados, por mais que eu perseverasse no tema; muitos chegavam a negar sua existência, sugerindo tratar-se de um embuste da Funai”.

O interesse crescente da FPEMP – e, infelizmente, dos missionários evangélicos que residiam nas aldeias indígenas – pelos povos isolados (desde os primeiros estudos para a demarcação das TI Zuruaha e Hi-Merimã) estimulou a memória e a participação de muitos indígenas no reconhecimento dos vestígios encontrados. Contudo, os ideais – dos indígenas e dos indigenistas – sobre o modo de vida dos povos em isolamento e a política de não-contato são divergentes. Se para os indigenistas os “povos isolados” estão vivendo uma vida em plena autonomia e liberdade na floresta, os indígenas tendem a dizer o inverso: os “parentes” isolados estão vivendo em uma vida de “sofrimento” e carência, sendo privados das mercadorias, das plantas agrícolas e dos nomes dos brancos e sujeitados a agressões dos espíritos predadores que vivem na floresta:

Ainda segundo os Jamamadi, os deslocamentos de seus parentes em isolamento são entendidos como expressão de uma vida errante de fugas contínuas de um passado já superado. Eles continuam fugindo, alimentando-se de frutos escassos, expostos aos perigos da mata e à severidade da vida nômade. O isolamento resulta para eles do abandono e do medo; em geral, os Jamamadi não aceitam que negar o contato seja fruto de uma escolha informada. Eles seguem fugindo de guerras findadas por temor de inimigos que há muito deixaram de existir. Os Jamamadi são categóricos ao dizer que hoje não há mais motivos que justifiquem a vida de refugiados, o abandono das práticas agrícolas e a interrupção da relação com seus parentes. O contato é preferível à vida de penúria no mato, avalia o cacique da aldeia São Francisco, pois “se eles não têm botas, machucam seus pés nos espinhos e são picados por cobras. Eles são gente, por isso não podem viver à deriva”. A liberalidade dos patrões e a abundância de suas mercadorias fazem contraponto com a escassez marcante do passado ao qual os Hi-Merimã estariam, ainda, condenados, segundo os Jamamadi. A dita bondade dos patrões, contudo, não os faz esquecer que sua “generosidade” lhes impunha dívidas impossíveis de quitar, que os enredavam no trabalho

compulsório e que no presente se fazem com a retenção dos cartões de benefício social durante meses (Shiratori, 2018b⁷¹).

Em Aparicio (2020, p. 202), os Banawá demandam à FPEMP a abertura de roçado de flecheiras na Terra Indígena Hi-Merimã, não para “amansá-los”, mas para garantir sua condição itinerante de caçadores em movimento:

Em diversos cenários amazônicos, é comum que os povos indígenas “contactados” insistam para que a Funai forneça bens “civilizados” para seus vizinhos isolados – ferramentas como facões costumam ser o bem mais destacado. Os Banawá, porém, demandam a abertura de roçados de flecheiras na Terra Indígena Hi-Merimã “para que nossos parentes possam caçar à vontade”. Não demandam nenhum vislumbre da “agricultura civilizatória” na demanda banawá (eles não insistem, por exemplo, na necessidade de uma roça de mandioca para suprir uma suposta “escassez do *trekking*”, pois a vida em itinerância é percebida pelos Banawá como possibilidade de abundância e fartura de alimentos). Ou seja, o desejo de uma planta “desestabilizante” – imprescindível para a itinerância que a caça exige – emerge como foco da visão banawá sobre a vida “sem aldeia, sem roçados” dos Hi-Merimã (Aparicio, 2020, p. 202).

Tentativas de contato fracassadas (pelos Jamamadi e pelos Banawá) também foram relatadas, algumas delas incentivadas pelos missionários evangélicos da Jocum, as quais foram imediatamente interceptadas. A motivação pelo contato ou pela introdução de tecnologias dos brancos e de plantas cultivadas (das quais têm sua “origem” creditada aos brancos), por parte dos povos indígenas, está atravessada por questões que vão além da influência dos missionários nas aldeias, ainda que não possamos descartá-la em sua totalidade. Mesmo os Suruwaha, os quais podemos considerar inimigos históricos dos Hi-Merimã, apresentam recente descontentamento ao saberem das notícias trazidas pelos coordenadores da expedição de monitoramento sobre a ausência de práticas agrícolas entre os Zamadi:

Em geral, eles ficam indignados com as informações sobre os resultados das expedições de monitoramento. Afirmam que é urgente fornecer sementes, mudas e mandioca para que os Hi-Merimã deixem de “viver como queixadas” - para usar a expressão utilizada pelos Suruwaha - sem moradia fixa ou roçados. Não plantar mandioca (*Manihot esculenta*) (Emperaire 2001) e kumadi (*Nicotiana tabacum*) são ausências que ameaçam a noção de humanidade, aqueles que observam a ética e a moral comuns. Ikiji, grande conhecedor das histórias do rio Cuniuá e dono da maloca, disse certa vez que enviaria plantas de *awabija* (*Ipomoea batatas*), *baxa* (*Dioscorea spp.*) e

⁷¹ acessível em:

<https://povosisolados.wordpress.com/2018/08/02/hi-merima-e-jamamadi-a-vida-errante-o-isolamento-e-o-contato/>

makahara (*Xanthosoma riedelianum*) para que a FUNAI as entregasse aos Hi-Merimã em sua próxima expedição (Cangussu & Shiratori, 2023, p. 5 (*tradução nossa*)).

Em linhas gerais, esse é o conjunto de representações sobre os povos em isolamento que saltam às etnografias no contexto estudado até o momento: relatos e memórias de relações e de encontros em um passado não tão distante, negação da existência, descontentamento com o “isolamento”, características não-humanas, fascínio, curiosidade, desprezo e até certa “nostalgia”. Como podemos testemunhar, não parece existir um consenso de opiniões, nem em contexto intragrupal e/ou intergrupar, sobre a natureza da existência dos povos em isolamento. O que explica, por exemplo, em dado momento os povos nativos desprezarem e até negarem a ‘existência’ dos Hi-Merimã e noutro, defenderem veemente o “contato” e a entrega de tecnologia dos brancos? O que estão dizendo, quando afirmam que os Hi-Merimã são “índios-de-rabo”, “índios-morcego”, isto é, quando sugerem se tratar de um povo com características não-humanas, de variações da humanidade? O que estão dizendo ao afirmar que os Hi-Merimã são *índios brabos*? Quando os comparam com os povos antigos? O que a inconstância dessas representações diz em suas entrelinhas?

Poderíamos supor que negam-lhes a existência para protegerem os Hi-Merimã dos brancos, já que testemunharam inúmeros episódios de extermínio e agressão a esses povo, entretanto, como atestamos, esse não é o caso, pois diante de um posicionamento positivo, os povos nativos desejam abertamente que os Hi-Merimã retomem sua rede de relações e obtenham os cultivares, nomes e tecnologias em geral dos brancos, levando a realizarem, por conta própria, as expedições de contato fracassadas. Uma suspeita plausível, é de que se incomodam com a presença dos funcionários da FPEMP⁷² e com as restrições de usos feitas por estes quanto aos limites da TI Hi-Merimã. Porém, somente responderia a uma pequena parcela de nossas dúvidas, enquanto outras, nem um pouco.

3.3 O parentesco “misturado”, a fabricação do corpo e os vegetais.

Como exposto logo acima, pretendo traçar uma relação entre o processo de “amansamento”, as relações com as plantas cultivadas e os processos de fabricação do corpo e como isso influencia as representações instáveis sobre os povos indígenas vizinhos em isolamento. Não pretendemos, de modo algum, fazer alguma crítica ao conceito de isolamento

⁷² Ainda que isso aconteça, os Banawá também vêm vantagens na presença dos funcionários da base.

no âmbito da política indigenista. Nosso objetivo é somente compreender os equívocos entre pontos de vistas.

O *amansamento* compreende esse processo de junção de povos de diferentes procedências por laços de parentesco em um espaço residencial comum, as “aldeias”. Esse espaço comum, por sua vez, tem sua origem associada ao envolvimento ativo dos povos nativos na economia regional por meio da prática agrícola, incentivada, inicialmente, pelos antigos postos de atração do SPI. Para corroborar com esta afirmação, uma revisão etnográfica sistemática acerca das relações dos povos nativos do Médio Purus com as espécies vegetais (Mendes dos Santos, 2016, p. 19-39) identifica a passagem de modelos “tradicionais”, baseados na coleta de produtos silvestres, para um modelo concentrado na abertura de roçados por meio do ‘corte e da queima’. Essa passagem foi consequência da chegada de exploradores das “drogas do sertão” a partir do século XVIII e se intensificou no início do século XX com o SPI através da abertura de dois postos de atração. Tidos como principal engrenagem do sistema de aviamento, os “postos de atração” reuniram inúmeros grupos indígenas de diferentes procedências visando minimizar os conflitos territoriais – em prol da economia nacional –, assim como integralizar os índios à civilização através do “trabalho”, especialmente no cultivo de produtos agrícolas para abastecer os seringais.

Assim, absorvidos por uma intensa demanda do mercado do aviamento e incentivados pela política do órgão oficial, os sistemas tradicionais indígenas do Purus sofreram uma transformação sem precedente na sua história. Com a derrocada dos postos e seus grandes roçados abandonados no final da primeira metade do século XX, os índios que aí habitavam retornaram para suas aldeias ou se esparramaram pelos seringais da região. Muitas famílias retomaram suas roças, agora caracterizadas pela introdução de novas espécies e variedades, novos estilos de cultivo, demandas e técnicas. (Mendes dos Santos, 2016, p. 24).

Segundo o autor, os povos indígenas do médio Purus atuais são cristalizações de pequenos e diferentes grupos (unidades nomeadas e localizadas) que habitavam a Bacia do Purus e Purus e protagonizaram um complexo sistema de relações marcado por disputas territoriais e uma ampla rede de trocas, alianças, rituais, guerras, plantas, feitiçaria, objetos e tecnologias. Essas unidades mantinham seus espaços de domínio por meio do manejo e da exploração de variados ambientes da “coleta”, de modo predominante, mas não exclusivo. Em comparação com o modelo de “corte e queima” para abertura de roças que despendia maior dedicação e atenção, a coleta de frutos silvestres e a caça de animais garantia maior mobilidade no espaço, levando ao desenvolvimento de biotecnologias específicas. Contudo, o

cultivo, apesar de não ser extensivamente praticado, era realizado para plantas não associadas à alimentação, mas sim, diretamente atreladas ao xamanismo, ao canibalismo e outras práticas sociais (Mendes dos Santos, 2012, p. 22).

Dentre elas se destacam o jenipapo (*Genipa americana* L.) e o urucum (*Bixa orellana* L.), utilizados principalmente na pintura corporal, o tabaco (*Nicotiana tabacum* L.) para a produção de rapé, a coca ou ipadu (*Erythroxylum coca* Lam.), para a elaboração de bebidas e pastas de mascar, a taquara (*Guadua* spp) para fabricação de flechas e a pimenta (*Capsicum* spp)⁹, empregada como condimento – curioso notar que a maioria dessas plantas, quando em algum nível de domesticação, tem seu centro de origem uma região que compreende a Bacia do rio Purus (CLEMENT, 1999; CLEMENT et al, 2010).

Em um primeiro momento, poderíamos considerar que a vida em mobilidade, a ausência de roçados e de moradias fixas (espaços comunais e familiares, as aldeias) fossem os marcadores cruciais para a compreensão da “braveza” e da “mansidão” descritas nas relações de produção de diferenças entre os dois modos de vida, já que poderiam sugerir que se tratem de “inovações coloniais”. Alguns dos discursos podem confundir. Aparicio (2020b, p. 11) diz “Inácio (Banawá) é veemente ao afirmar o contraste entre o nomadismo do “índio brabo” e a estabilidade aldeã do “índio civilizado”:

Esse índio acho que, para ter aldeia mesmo, só se tivesse contato. Tiro exemplo dos Suruwaha. Os Suruwaha conhecem tudo por aqui pelo Piranhas, para cima. Saíram no Bernaldo, andavam por aí todo, pelo rio Branco. Agora, depois que pegaram fogo, arranjaram uma planta. O índio não tem planta, a comida do índio, a farinha dele, é babaçu e o que chamam pão-de-índio, porque eles comem, mas não é o pão que ele planta: é orelha-de-pau que se transforma. Eu conheço muito bem: chamam pão-de-índio porque eles comem, não tem outro. Comem todo tipo de fruta, até nós mesmos já comíamos também. A farinha hoje em dia que a gente vê comentar, o pessoal que trabalha na Funai que vai para lá... Têm abacaxi, os Suruwaha têm cará, têm banana, mas não é através da cultura deles, mas que ele traz dos brancos. Sei muito bem que essas frutas que eles têm foram carregadas do patrão Manoel Sena, o pessoal já contou. *Depois que eles têm aquelas plantas, aí que têm aldeia* – assim como nós, tiro por nós também [grifos do autor] (Inácio, 2016, Foz do Aripuanã em Aparicio, 2020b).

Nesse discurso, poderíamos compreender que o processo de “amansamento” tem relação com o domínio das práticas agrícolas trazidas pelos brancos e as aldeias seriam o resultado de uma colonização estabilizadora. Dessa forma, a “caça e coleta” estariam associados aos *índios brabos* atuais e do passado. Contudo, os modos de vida atuais dos

povos arawá “civilizados” derrubam tal constatação. Mesmo que, em grande medida, os efeitos da colonização tenham levado a uma espécie de “sedentarização” dos povos arawá, *a mobilidade permanece como essencial para a concepção de mundo desses povos, coexistindo com a prática agrícola*. Além disso, a presença de “roçados ancestrais”⁷³ são frequentes em muitos mitos narrados por esses povos. Os “aldeamentos” (casas ao entorno de postos de saúde, com escola e missões evangélicas, pista de pouso, etc.) são relativamente recentes nas histórias desses grupos, datando a década de 1960, com a chegada dos missionários do SIL. Mesmo quando estavam envolvidos no aviamento seringalista, seja plantando roçados para os patrões ou coletando produtos da floresta, os Jarawara retratam que, antes dos missionários, eles “não moravam, só andavam” (Maizza, 2009, p. 207).

A associação do *trekking* com a insegurança e do cultivo permanente com a estabilidade é questionada por Aparicio (2019; 2020b). Além da prática agrícola, a caça e coleta permanecem sendo atividades muito apreciadas pelos Banawá e os Suruwaha, estimulando a mudança para acampamentos temporários e a procura por novos lugares familiares. Os Jarawara, segundo Maizza (2009), ainda que mantenham um lugar residencial fixo, estão sempre à procura de novos lugares em seu território para construir novas casas, ou desejando construí-las. A autora acredita que apesar das aldeias jarawara hoje serem “sedentárias”⁷⁴, “os deslocamentos dos indivíduos continuam sendo essenciais para a concepção de mundo jarawara” (ibid, p. 206). Karen Shiratori (2018) se expressa em termos parecidos e diz que, apesar dos Jamamadi questionarem a itinerância hi-merimã e sugerindo um jogo de contrastes entre os modos de vida em consonância com os vínculos estabelecidos com os cultivares, os Jamamadi são apreciadores da mobilidade, o que requer o abandono temporário dos seus roçados (durante o inverno amazônico quando fazem longas viagens à procura de óleo de copaíba), com a seguinte ressalva:

Poderia-se objetar que o abandono sazonal da agricultura com o "resgate" concomitante das relações com as plantas não cultivadas mostraria uma reversibilidade intermitente entre sua sociabilidade atual e aquela dos isolados. Não me parece, porém, que os Jamamadi concordem com essa

⁷³ Em grande parte da mitologia arawá, as plantas cultivadas vieram do céu e/ou de outros eventos que remontam à transformação de pontos de vista. Os Suruwaha narram, inclusive, que mesmo as ferramentas de metal apesar de terem os *yara* como donos atuais, têm sua origem nos próprios Saramadi. No mito, Sawari era o dono dos terçados e dos machados e após ter sido seduzido por jovens *kurimia*. Após ter transado com todas elas, ele dorme e ao acordar, percebe que as *kurimia* tinham cortado seu pescoço, peito e corpo. Com raiva, Sawari joga longe seus terçados e machados, que caíram à beira de um grande rio (Aparicio, 2014 *apud* Kwakawai, 1998).

⁷⁴ termo utilizado pela autora.

objeção, uma vez que é justamente através dos deslocamentos que se aumenta a diversidade agrícola de seus roçados, sugerindo assim uma continuidade entre o silvestre e o domesticado (Shiratori, 2018, p. 146).

A itinerância, a ausência de lugares fixos (aldeias) e a dieta baseada apenas em plantas “silvestres” com carne de caça são os traços mais marcantes de ambos os povos *bravos* do passado e da contemporaneidade. Normalmente, esses traços são usados como principal contraponto do qual os Madi se projetam para refletir a socialidade, para avaliar o comportamento moral dos Outros e para afirmarem o que não são. Se bem que o “sedentarismo”, descrito por Fabiana Maizza, não seja exatamente como se pode sugerir. Os Arawá permanecem com os deslocamentos contínuos e fazendo novas aberturas de aldeias, casas de temporada e difundido novos espaços familiares, debandando-se dos núcleos estáveis e seguros das aldeias. São descritos de tal modo que a estabilidade é um imperativo negativo, imoral, incompatível com o modo de vida desses povos, a qual é baseada num princípio de impermanência, de desprendimento. Ora, todos os grupos, por mais distintos que sejam, se unem a partir de uma desunião anterior: dos Wayafi, por exemplo, os quais passaram a compor o bando Jarawara que veio do Acre, no alto Purus, e dos Jamamadi Orientais. Esses últimos por sua vez, é a união de vários outros grupos madis debandados de outros.

Do mesmo modo, (Aparicio, 2020b) assinala que os Banawá, assentados em duas aldeias permanentes, não concebem uma vida sem os roçados, tampouco sem a mobilidade. Mantêm diversos núcleos residenciais dispersos em seu território e os frequentam assiduamente, independente do período sazonal; saem em contínuas excursões extrativistas (coleta de castanha, copaíba, pesca comercial) e de caçadas. Ainda que neguem a horticultura no passado, também não concebem a vida dos antecessores sem a presença das plantas “domesticadas”, como o tabaco e a pupunha usadas no cotidiano. Na análise do autor sobre a origem “roubada” dos cultivares narrada pelos Banawá, o que deve ser considerado é a **mudança de contextos**. Em um primeiro momento, o de hostilidade e tensão com o mundo dos *yara* – que levou ao “roubo” de certos cultivares, indicativo de uma postura de combate e recusa – que mais tarde deu lugar, à obtenção desses cultivares, juntamente com os machados, ferramentas, espingardas e outras mercadorias, a partir da *pacificação dos yara*, ou seja, num contexto de trocas comerciais – indicativo de uma mudança nas posições relacionais –. Alude à “inovação” que os cultivares representam junto das aldeias, remete a um estado de “alteração contínua” (Aparicio, 2020, p.16). De um mundo que se transforma juntamente com as relações estabelecidas com pessoas e lugares.

Nesse sentido, categorias como de nomadismo e sedentarismo são insuficientes para definir a vida banawá passada e presente. O progresso sequencial do “nomadismo” para o “sedentarismo” não faz sentido no mundo vivido arawá, que converge a itinerância à vida dedicada aos roçados: “Não se trata de superar um vazio ou de ultrapassar um estado de precariedade tecnológica, mas de garantir a liberdade de escolha em uma recusa constante da estabilização. Isso quer dizer que a *agrobiodiversidade* das paisagens indígenas é, em realidade, um resultado da diversidade *política* dos coletivos” (Aparicio, 2020b, p. 15, *grifos do autor*). Concordando com Gow (2011) e Rival (2015), a “perda da agricultura”, retomada, alternância e incorporação são escolhas políticas.

Logo, não faz sentido falarmos do “isolamento” como um “modo de vida do passado”. A relação que os isolados contemporâneos têm com os antepassados, para os povos arawá, não diz respeito, ou coincide, com essa passagem do “nômade a sedentário”, até porque, os modos de vida dos povos arawá “não-isolados” atuais e do passado, derrubam qualquer hipótese nesse sentido. O isolamento é uma declaração política de recusa e interrupção das redes de relações mantidas com outros povos, não um estado “originário” da condição indígena (Ribeiro; Matos; Aparicio, 2022):

Não existiam povos indígenas isolados na *terra brasilis*. Foi a letalidade da violência armada e das epidemias que levou os sobreviventes de alguns grupos a interromper suas redes de relações com outros e a consolidar uma posição política e territorial de recusa e cancelamento dos intercâmbios que sempre desenvolveram. As relações de aliança, de troca cerimonial, de guerra, os fluxos de visita, cooperação ou conflito definiam amplos circuitos de circulação de pessoas, objetos e conhecimentos. O isolamento é, portanto, um estado de interrupção: não se trata de uma posição originária ou “tradicional” e sim de uma (falta de) escolha contemporânea de grupos que definiram como inviável a convivência com a sociedade ocidental (Ribeiro; Matos; Aparicio, 2022, p. 149)

Então, o que os povos isolados e os povos antepassados têm em comum, enquanto *índios brabos*, é que eles são declinados em um idioma de afinidade. Os *índios brabos* são os Outros, isto é, inimigos, ocupam a posição relacional de predadores. Os antepassados na condição de mortos e os “índios selvagens” na condição de não-parentes. Os *brabos*, assim como os *yara*, contêm os recursos necessários para garantir a possibilidade de vida dos “*índios mansos*” pois constituem o fundo dado de afinidade no qual o parentesco emerge, a partir da construção (literal) dos corpos de parentes (Viveiros de Castro, 2002a, p. 418):

Sugiro que esses coletivos são definidos e constituídos em relação, não a uma sociedade global, mas a um fundo infinito de socialidade virtual. E

sugiro que tais coletivos se tornam locais, isto é, *atuais*, ao se extraírem desse fundo infinito e construírem, literalmente, seus próprios corpos de parentes. Estes seriam, respectivamente, os sentidos dos conceitos de afinidade e de consaguinidade no mundo amazônico (Viveiros de Castro, 2002a, p. 418).

Assim como acontece entre os Piro descrito por Gow (1991), os arawá da terra-firme definem-se como *ai yorotokana* (em língua Madi) ou *tabuza* (em língua Suruwaha), que significa “nós misturados”, alegando a “mistura” de diferentes tipos de pessoas como condição do mundo social imediato das “pessoas como nós”, *ai yokana/ee yokana* (em madi), *jadawa* (em suruwaha). “Pessoas de verdade” na maioria das vezes serve como autodesignação (servindo como um pronome coletivo da primeira pessoa do plural). Outro sentido possível, identificado entre o conjunto madi, é “indígena” em contraste aos *jara* (brancos). É importante ressaltar que, além do valor da fala como atributo da humanidade, a inclusão na categoria de “gente de verdade” depende da medida em que comportamentos morais são adotados (McCallum, 2001). Essa “mistura de sangue” está relacionada ao controverso contato estabelecido com os estrangeiros *yara* e as suas mercadorias, ocasionando um processo de transformação que reverberou na construção do parentesco nos diferentes grupos arawá. No caso Suruwaha, relembramos, foi a conjunção de eventos violentos perpetrados por extrativistas e a difusão de epidemias que gerou a espoliação dos territórios dos antigos -dawa. Os *dawa* sobreviventes dos constantes massacres encontraram refúgio nas terras mais afastadas dos Jukihidawa, dando origem a um povo “misturado”, *tabuza*, o qual veio a ser conhecido na política indigenista sob o etnônimo “Suruwaha”.

No parentesco ameríndio, o elemento central – e a fundante no âmbito da etnologia amazônica “clássica” (Viveiros de Castro, 1999) é o corpo. De acordo com Anthony Seeger, Roberto DaMatta e Eduardo Viveiros de Castro, o complexo de restrições/prescrições sexuais e alimentares é estruturador da experiência e organização social e é seguido por meio de uma linguagem corporal (a qual se desdobra em uma linguagem do espaço), a partir de uma teoria sobre a transmissão de substâncias. Isso quer dizer que não há distinção entre processos fisiológicos e processos sociológicos. Segundo sua visão e proposta, o tema da fabricação de pessoas se constitui como objeto de análise fundante e diferencial da etnologia indígena americanista, algo que foi e continua sendo largamente explorado pelas pesquisadoras e pesquisadores nas décadas seguintes à publicação deste manifesto. Entendemos a construção da socialidade arawá, assim como os Piro de Peter Gow, como uma “mistura de sangue” (1991a).

A ênfase no processo do parentesco indígena como ‘construção’ da socialidade exprime essa *imaginação corporal do coletivo*, seu fundamento nas trocas corporais entre as pessoas, e uma concepção da pessoa fundada em um idioma corporal. A ‘sociedade indígena’ não é uma consciência coletiva unificada, mas tampouco é um fluxo processivo de (in)consistências individuais: ela é um corpo distributivamente coletivo (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979 *apud* Viveiros de Castro, 2002a).

O processo de parentesco, diz Viveiros de Castro (2002a, p. 445), requer a progressiva particularização da diferença geral mediante a constituição de “corpos de parentes” que constituem a identidade consanguínea dentro do campo universal de afinidade potencial. No âmbito do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996), “o conjunto de hábitos e processos que constituem os corpos é o lugar da emergência da identidade e da diferença” (ibid, p. 136). Entre os Arawá, as plantas, em especial as cultivadas, são amplamente utilizadas em muitas práticas de fabricação do corpo das “pessoas de verdade”. Os roçados arawá são ricos em diversidade de espécies e aliados à carne de caça compõe o que chamam de “comida verdadeira” (*yamata yokana* – *yamata*, comida/comestível e *yokana* – “de verdade”, “verdadeiro”, em língua madi) em contraste com a alimentação advinda de espécies silvestres, *yamata bara* (*bara/bare* adj. diferente), de outra qualidade. Os hábitos alimentares dos Hi-Merimã também remetem os Arawá, à alimentação dos povos antepassados antes de terem acesso às plantas cultivadas: “Animaru, o homem mais velho entre as malocas (talvez nascido na década de 1940), lembra que os Suruwaha não viviam de forma tão diferente dos Hi-Merimã no passado; uma memória às vezes ofuscada pela atual centralidade de seus exuberantes roçados ” (Cangussu & Shiratori, 2023, p. 6, *tradução nossa*).

Paralelamente às etnografias e corroborando os dados apresentados, as expedições de monitoramento realizadas pelas equipes da Funai, ocasionalmente envolvendo indígenas que vivem nas proximidades do território Hi-Merimã, fornecem dados para compreender aspectos das práticas de processamento, manejo e coleta de alimentos (Cangussu 2021, Shiratori et al. 2021, Cangussu et al. 2021). Isso inclui uma predileção por espécies frutíferas, o processamento de tubérculos silvestres, o manejo de palmeiras do gênero *Oenocarpus* e o uso de venenos ictiotóxicos e venenos de caça. A intensa coleta e o consumo de tubérculos silvestres, inhames e outros tubérculos, já documentados em estudos etnográficos da região, é uma observação frequente durante as expedições; entre essas plantas, os Hi-Merimã se especializaram no preparo de uma espécie muito difundida em seu território: a *Casimirella* ampla. O tubérculo produzido por essa planta era consumido em grandes quantidades por vários povos indígenas do Médio Purus, conforme relatado por Richard Spruce em sua viagem de 1848 (Spruce 1851), que é a primeira menção que temos dessa planta.

Regionalmente, a espécie é conhecida como surucuína, batatão de índio, batatão, pão de índio, mandioca-do-mato, mandioca-açu e surucuína. (????)

Para além do valor alimentar e nutricional conferido às plantas cultivadas, os povos arawá conferem grande valor relacional e cosmológico (Maizza 2009, 2014; Huber 2012; Shiratori 2018, 2019; Aparicio 2019, 2020; Cangussu e Shiratori 2023). Certas plantas específicas possuem tão importante prestígio simbólico e metafísico, como é o caso do tabaco e da mandioca, que a ausência desses vegetais nos roçados é índice de transgressão da humanidade (Aparicio, 2020). As plantas, especialmente as anti-alimentícias/venenosas são amplamente utilizadas em muitas práticas de fabricação do corpo dos povos arawá e centrais para o xamanismo e as atividades cinegéticas praticadas por esses povos. Há também o jenipapo e o urucum usualmente utilizados na pintura corporal.

Os vegetais exercem uma importante posição na prática xamânica, participando ativamente da mediação cosmológica entre perspectivas. Na iniciação xamânica dos Jarawara e Jamamadi, a absorção de resinas de plantas venenosas em forma de “pedra”, *arabani*, é central para a fabricação do corpo do noviço, que a partir de então, será levado a outros patamares cósmicos por seus espíritos-auxiliares (Maizza, 2009; Shiratori, 2018). Sobre o tabaco, Aparicio (2020) assinala: “entre os Arawá, porém, nenhuma planta se iguala ao tabaco na condição de espécie companheira” e “o tabaco, promove relações heterogêneas e determina o estilo de vida dos “humanos verdadeiros” (Aparicio, 2020, p. 202). O tabaco propicia a abertura ao trânsito xamânico, facilitando a comunicação com as almas de plantas e de ‘espíritos-cantores’, além disso, é um marcador da humanidade: “transforma alguns sujeitos em *bani* e assegura uma posição especial, irreduzível a um estado definitivo de presa” (Aparicio, 2019, p. 253). O tabaco efetiva uma condição de estabilidade e segurança aos seus detentores e evita a reversibilidade de pontos de vista. O rapé, feito a partir do tabaco e de outras plantas, é muito apreciado por homens e mulheres, muitas vezes, em momentos coletivos.

O timbó, *kona*, além do seu uso em pescarias coletivas, é central na cosmologia suruwaha no contexto de produção de mortos. Aparicio (2015) compreende a morte por ingestão do suco do timbó como uma agressão extra-humana que provoca alteração nos pontos de vista, transformando os Suruwaha em presas do veneno do timbó (em sua forma humana). Como abordado no capítulo anterior, para os Jamamadi e os Jarawara, as plantas cultivadas são centrais para a mediação entre os patamares cósmicos do céu e da terra e são tratadas por termos de parentesco. Os vegetais possuem uma forma humana, *abono*

(almas-de-plantas), que vivem no céu em aldeias localizadas. O destino póstumo dos humanos é serem adotados ou se casarem com almas-de-plantas cultivadas das quais passarão a compor a rede de parentesco delas (se a pessoa for xamã, o destino póstumo é relativamente diferente). Os *abono* de plantas cultivadas são os principais espíritos-auxiliares dos xamãs e defendem os humanos vivos dos ataques e agressões do *abono* de plantas não-cultivadas. Os vegetais cultivados são marcadores centrais das socialidade concebidas por esses povos, servindo como importantes figuras de afinidade potencial. Nomes, cantos, valores, estética e modos de vida são difundidos pelas almas-de-plantas. Aliás, é importante notar como as almas-de-planta cultivadas são descritas como parecidas com os *yara*: possuem muitas mercadorias, roupas e documentos, enquanto as almas de planta silvestres se assemelham com a descrição usada para se referir aos *índios brabos*: são agressivas, andam nuas, praticam canibalismo e usam instrumentos rudimentares como arcos e flechas ao invés de bombas e espingardas usadas pelas plantas cultivadas (Shiratori, 2018, p. 148).

Esta recusa ativa dos vínculos de familiarização com os *yamata* – de forma alternativa à domesticação – é um dos meios recorrentes de expressar o cerne das discórdias acerca do isolamento, pois, inevitavelmente, seus parentes não somente passam fome como estão privados de um tipo de relação central na socialidade jamamadi plena de consequências cosmológicas. Um dos perigos que apontam em suas especulações, é que sem poder contar com a ação das almas dos *yamata abono*, os Hi-Merimã ficariam expostos a agressões xamânicas e, mais grave, não garantiriam sua boa morte com a passagem à vida póstuma nas aldeias celestes, transformação da condição ontológica do morto por intermédio das almas de plantas, de modo que permaneceriam na terra "jogados", vagando sem rumo como espíritos agressivos ai fami prontos a predá-los. (Shiratori, 2018, p. 145).

Os *índios brabos*, por sua vez, não plantam os mesmos cultivares e por isso seus corpos são substancialmente distintos dos corpos de quem se alimenta de “comida verdadeira”. Os *índios brabos* carecem de plantas indispensáveis para condição de humanidade para os arawá, tais como a mandioca e o tabaco. Além disso, não fazem o ‘parentesco certo’ com as almas de plantas cultivadas no patamar cósmico e por essa razão suas almas ficam vagando pela terra sem rumo, virando almas de *inamati bote* ou de *maka*, espíritos predadores dos humanos. O fechamento social dos *índios brabos* e a ausência de trocas comerciais com os grupos de fora e com as plantas cultivadas é avaliada como uma escolha moral. Afinal, a obtenção de ferramentas e mercadorias tem relação com a “produção” – fornecimento de serviços aos brancos –, num processo de trocas comerciais que deu lugar ao parentesco atual. O

canibalismo e a agressividade “típicas” dos *índios brabos* sugere uma afinização extrema, uma posição de predador. A ausência do cultivo de tabaco pelos povos isolados, marcador da humanidade arawá, sugere menos que eles “não cultivam tabaco” e mais que eles não sejam humanos. Se a “cultura” é a mesma para todos os humanos, então, o “problema” se encontra no ponto de vista.

O “amansamento” - ou “transformação em branco” – precisa ser compreendido em seu sentido mais amplo, aquele dos quais os povos indígenas figuram como agentes dessa transformação antes de serem e ainda que fossem, dependendo do ponto de vista, “vítimas”. Por exemplo, a condição de *manso* atribuída aos Paumari é reconhecida por Bonilla (2005) como uma estratégia de contra-predação que reverte o potencial predador dos Outros ao assumir uma posição de “presa/empregado” e submetê-los à posição de provedor e domesticador. Faz-se necessário compreender esse eixo transformacional em uma das formas ameríndias de devir-Outro, exibindo a continuidade com a forma ameríndia de “habitar o tempo” (Gow 2001; Kelly 2005; Viveiros de Castro 2002a). O mundo ameríndio, assim como o mito, não aponta para uma estabilidade do “ser”, mas para um “devir”, ecoando a “natureza intrinsecamente transformacional do outro” (Kelly, 2005, p. 212). Deste modo, menos do que “perder-se de si” – ainda que seja sempre um risco –, a “amansamento” está mais para uma “contra-efetuação do virtual”, como descrito por Viveiros de Castro (2002a). Kelly (2005) já tinha apontado como o processo de “domesticação dos brancos” é correspondente ao próprio processo de “transformação em branco”, movimentos que compreendem a redução da alteridade dos brancos e ao mesmo tempo, a produção de diferenças internas.

A ligação entre os *índios brabos* e os *yara* é que ambos constituem o fundo virtual de exterioridade que torna possível a constituição da pessoa, da humanidade. Tanto os *yara* quanto os *índios brabos* são tomados, em certos contextos, como agressivos e canibais, isto é, na condição de inimigos. Compactuando com a argumentação de Gow (1993, p. ?): “Meu argumento é que, para esses povos da Amazônia Ocidental, os índios selvagens e os gringos formam os polos gêmeos de um *continuum*. O meio desse *continuum* é o mundo social dos próprios povos da Amazônia Ocidental, um mundo social que é constituído como produto histórico do casamento entre diferentes tipos de pessoas no passado. Como imagens de extrema alteridade, os *índios bravos* e os gringos funcionam para definir os limites do sistema, opondo a diferença não assimilada às diferenças assimiladas que definem a vida no mundo social imediato”. Portanto, é a partir da condição “não-humana” dos *índios brabos* e dos *yara* em polos extremos, que torna possível a condição dos “humanos verdadeiros”. Nesse sentido, a “instabilidade” das representações sobre os povos isolados e sobre os *índios*

brabos advém da própria concepção de mundo em perpétuo desequilíbrio que os povos arawá concebem em suas cosmologias e uma declaração da pertinência da diferença de pontos de vista.

Considerações Finais:

Neste trabalho, minha preocupação maior foi o conceito de “isolamento”. Não pretendi, e acredito não ter feito, uma crítica ao conceito – enquanto uma categoria político-administrativa –, mas sim, fiz a exploração de situações que circundam tal categoria, como por exemplo, as *representações* feitas pelos povos indígenas vizinhos dos povos isolados [que tratei no capítulo 3] e a análise dos marcos de contato com os Suruwaha na década de 1980 [que realizei no capítulo 1]. Ao adentrar nas *perspectivas* dos povos vizinhos sobre os povos em isolamento, chegamos aos limites da análise sobre a própria definição de isolamento. O que por sua vez, não significa dizer que a categoria [isolado/isolamento] deve ser anulada ou improdutivo às políticas protecionistas. O que é importante de fato é apontar que a antropologia, em especial a etnologia, oferece outros caminhos interpretativos para os universos indígenas os quais a política pretende e tende a defender. Ao se deparar com as formulações indígenas sobre os “grupos em isolamento”, o que nos fica evidente é que tais formulações dizem muito mais sobre o que esses povos estudados estão a dizer sobre si mesmos, ou melhor, *sobre o que os indígenas estão dizendo sobre o que os brancos dizem sobre eles* do que sobre os povos isolados necessariamente. Os “isolados” podem ser “isolados” quando os arawá estão junto dos agentes estatais em busca de vestígios, sinais e sons; mas os vizinhos que vivem no mato também podem ser espíritos canibais, predadores dos humanos, “índios de rabo”; também podem ser parentes martirizados, privados de nomes e mercadorias por conta da sovinice dos brancos. A itinerância contínua e praticamente ininterrupta denota as qualidades predadoras desses vizinhos fugidios, daí reside sua periculosidade maior. Os resguardos são distintos, portanto, são, sempre a depender do contexto, corpos distintos.

Algumas ideias e expressões foram privilegiadas neste trabalho: a de “índio bravo” e “manso”, as quais se encontram relacionadas às noções de “amansamento”. Entendemos que são expressões que precisam ser tratadas enquanto categorias etnológicas, visto o seu uso em português, nos relatos indígenas que tratam sobre o encontro com os grupos em isolamento, indicando que se trata de traduções indígenas sobre as categorias do contato. Infelizmente não tive acesso às concepções dos Jamamadi e dos Jarawara sobre o contato com os brancos senão por passagens breves e de perspectiva histórica presentes nos trabalhos etnográficos de Karen Shiratori (2018) e Fabiana Maizza (2012). O meio de acessar, mesmo que de modo incipiente, as percepções arawá sobre o tema foi através de minha busca insistente pelas “representações” que eles faziam sobre os vizinhos isolados. Encontrei muita dificuldade em construir uma

dissertação que versasse sobre o tema dos isolados. Não só pela óbvia escassez de material etnográfico – em contraste com o material indigenista –, como pela aparente “inconstância” dos relatos que apareciam nas etnografias arawá. Me parecia que todas essas “representações” ameríndias que eu me deparava falavam sobre uma miríade de coisas, pessoas e eventos, menos sobre os “povos isolados” ou sobre as percepções indígenas sobre “o isolamento”.

Não é possível fazer pesquisa etnográfica com povo isolado, já indicava Peter Gow (2011) ao abordar as relações entre os Piro (Yane) e os Mashco Piro (em isolamento). A etnografia demanda convivência, conversas e a construção de uma relação de intimidade (ou o mais perto disso) com os grupos que participam de nossas pesquisas. Os povos em isolamento, como vimos, têm aversão a essa modalidade de relação conosco. Então, *como fazer pesquisa antropológica/etnográfica com povo isolado?* Uma pergunta que por mais que não tenha aparecido explicitamente em momento algum no corpo do meu trabalho senão agora, está refletida em muitas das limitações aqui encontradas. Limitações analíticas, sem dúvidas, mas sobretudo, metodológicas. Talvez no fundo seja a minha grande questão de pesquisa e a resposta que obtive após um longo período de estudo da bibliografia foi que *não há*. Não há como fazer uma pesquisa etnográfica com povos isolados. Além de ser eticamente questionável, visto que os isolados não só não querem, como temem esse tipo de relação, tudo o que sabemos sobre os grupos em isolamento advém de terceiros, exceto se considerarmos suas medidas de se esconderem e se afastarem como uma forma de comunicação conosco.

O fato de não ser possível fazer pesquisa etnográfica *com* povos em isolamento não indica, contudo, que não é possível fazer pesquisa antropológica *sobre* povos isolados, a qual considero relevante e urgente diante aos cenários políticos que nos confrontamos. Em grande medida, o que podemos estudar de fato são as implicações e os efeitos das políticas protecionistas e das categorias administrativas do Estado frente aos dilemas trazidos pelos atores indígenas, bem como avaliar a sua rentabilidade para os estudos etnológicos. A experiência do Cimi/Opan de contato com os Suruwaha, por exemplo, revela as ambiguidades que a empreitada de compreensão do isolamento pode acarretar. Esta dissertação também inaugura minha imersão nas produções etnológicas dos povos das terras-baixas, a qual tem como ponto de partida as cosmologias arawá. Minha produção é uma tentativa de produzir uma sistematização de dados sobre as relações com os povos isolados e de recente contato do Médio Purus que foi feita sob dois vieses: o do Estado e o dos povos indígenas arawa. Em ambos os casos, o que sobressaiu foi o reflexo das ideias e concepções de cada um nas categorias que agenciam, como um jogo de espelhos.

Investir nas categorias administrativas ou no estudo das práticas indigenistas diz muito pouco sobre os povos isolados. Vestígios, registros, índices e todos esses termos denotam o tipo de relação que o Estado pode ter com esses povos nos termos de uma recusa, um afastamento. Se bem que os vestígios, se próximos de uma roça, de uma praia ou de uma capoeira, indicam mais uma aproximação, mas ainda assim, uma aproximação desinteressada no estabelecimento de relações intensas. Tratar-se de “povo isolado” também remonta a uma longa e extensa bibliografia sobre o contato, a qual não tratei neste trabalho. E o contato – seja em sua prática ou sua ausência – é uma parte significativa do que foi e do que é a política indigenista desde a sua origem, que por sua vez, se sustenta através de premissas de “transfiguração étnica” (Ribeiro, 1970) repletas de ambiguidades que valem à pena a investigação etnológica (Gallois, 1992). Porém, há outra faceta sobre o contato entre índios e brancos que não foi o suficiente abordada aqui, mas que pretendo aprofundar futuramente, que seria o do “contato às avessas”, isto é, as percepções ameríndias – neste caso, suruwaha/arawá – sobre os efeitos, teorias e histórias do contato com os brancos, inspirada em Albert & Ramos (2002).

Por outro lado, isto é, do lado que seria o ponto de vista arawá sobre o “isolamento” ou sobre os “povos isolados” constatamos que os povos indígenas estão a falar sobre relações e contextos os quais não se tem exata certeza de quem exatamente falam, mas que parece sempre estarem a falar de si e das próprias relações. A imagem dos “povos isolados” só é válida contextualmente, uma vez que, as categorias administrativas não ressoam nos grupos indígenas por inúmeros motivos. E não é como se por isso, a categoria fosse inadequada, impertinente para qualificar esses segmentos de povos indígenas que hoje se recusam a estabelecer relações com intensidade com grupos exógenos. A equivocidade, e foi o que aprendi nessa tentativa de produzir um material “em perspectivas” está justamente nas “ontologias”. Tratam-se de “conflitos ontológicos” que exprimem diferentes pontos de vista em torno de um multiverso, não diferentes pontos de vista ou opiniões sobre o mesmo tema (Viveiros de Castro 2004). Quando falam dos “povos isolados” os arawá e os agentes estatais estão falando sobre diferentes mundos, mais objetivamente, dos seus próprios.

Essa dissertação se encerra como uma promessa de continuidade para uma pesquisa de maior fôlego no doutorado, mas também para publicações científicas futuras. Reconheço que muitos dos temas introduzidos neste trabalho foram incipientes, mas têm potencial de se tornarem questões de pesquisa em um futuro próximo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

AMORIM, Fabrício. Povos indígenas isolados no Brasil e a política indigenista desenvolvida para efetivação de seus direitos avanços, caminhos e ameaças. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 8 n. 2, 2016.

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

_____. **Presas do timbó**. Cosmopolítica e transformações Suruwaha. 2014. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Amazonas, 2014.

_____. **Presas del Veneno**. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental). 287 p. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2015.

_____. A explosão do olhar. Do tabaco nos Arawa do rio Purus. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, v. 23, n. 1, p. 9-35. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2017.

_____. **A relação banawá**: socialidade e transformação no Arawá do Purus. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

_____. “Contradomesticação na Amazônia indígena: a botânica da precaução”. In: OLIVEIRA, J.; AMOROSO, M.; LIMA, A.; SHIRATORI, K.; MARRAS, S.; EMPERAIRE, L. (Org.), **Vozes vegetais**: Diversidade, resistências e histórias da floresta. (pp. 189-212). São Paulo, São Paulo: UBU, 2020a.

_____. Itinerários vegetais, ou da inconstância da aldeia banawá. **Maloca. Revista de Estudos Indígenas**. v. 3, p. 1 - 21, Campinas, São Paulo, 2020b.

_____. (no prelo). Brancos de recente contato: estratégias de política exterior suruwaha.

APARICIO, M.; MENDES DOS SANTOS, G. 2016. Etnografia das redes indígenas do Médio Purus. In: Mendes dos Santos, Gilton; Aparicio, Miguel (orgs.). *Redes Arawa. Ensaios de Etnologia do Médio Purus*, p. 7-18. Manaus: Edua.

APARICIO, M., RIBEIRO, F. Fundamentalismo misionero en la Amazonía indígena: trayectorias zo'é y suruwaha ante el giro ultraconservador brasileño. **Mundo Amazónico**, 13(2), 13-50. Acesso em: <https://doi.org/10.15446/ma.v13n2.10125>, 2022.

BALESTRA, Aline. **Tempos mansos**: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Brasília. Brasília, Distrito Federal, 2013.

BALESTRA, Aline. O que significa ser “manso”? A selvageria e a civilização sob diferentes perspectivas. In: MENDES, Gilton; APARICIO, Miguel (Orgs.). **Redes Arawá: Ensaio de etnologia do Médio Purus**. Manaus, EDUA. p. 223-244, 2016.

BARROS, José Satn'Anna. **Relatório da viagem de fiscalização ao rio Tapauá e seus afluentes, apresentado ao Inspetor do SPI no Amazonas e Acre**, mimeo., (Museu do Índio/CEDOC, Filme 31. Planilha 380, 1930.

BARROS, Maria. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). **Revista De Antropologia**, v. 47, nº 1. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

BONILLA, Oiara. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari”. **Mana**, Estudos de Antropologia Social, v. 11, n. 1, p. 41-66, Rio de Janeiro, 2005.

BONILLA, Oiara. A isca e o parasita: ritual e humor paumari contra o poder. **Maloca**. Revista de Estudos Indígenas. Campinas, SP. v. 04. p. 01-37, 2021.

BONILLA, Oiara.; CAPIBERIBE. A. Isolados ou cadastrados: os índios na era desenvolvimentista. Revista DR, 1ª ed, *s/d*. Acesso em: [Revista DR » Isolados ou cadastrados: os índios na era desenvolvimentista](#).

CANGUSSU, Daniel. **Manual do Indigenista Mateiro**: Princípios de botânica e arqueologia aplicados ao monitoramento e proteção dos territórios dos povos indígenas isolados na Amazônia. Dissertação (Mestrado Profissional em Gestão de Áreas Protegidas da Amazônia). Instituto de Pesquisas da Amazônia, Manaus, Amazonas, 2021.

CANGUSSU Daniel & SHIRATORI, Karen. A vida errante, o isolamento e o contato. In: Povos Indígenas no Brasil 2011/2016. Instituto Socioambiental. São Paulo, Brasil, 2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros**: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Cosac Naify, 1ª Edição, São Paulo. 2012 [1974].

CIMI. **Relatório da Expedição de Reconhecimento dos Índios Desconhecidos**, 1980.

CIMI. “Índios novos. Relatório sobre o contato com os índios do Coxodoá – Região do Purus - Amazonas”. Manaus: Arquivo CIMI Regional Norte I, 1980.

CIMI-OPAN. “Reunião para estudar a situação em que se encontram os Índios Livres” (5-7 de fevereiro de 1980)”. Cuiabá: Arquivo OPAN, 1980.

COSTA, Sebastião Amâncio. **Relatório da Operação Coxodoá**. Arquivo Funai, 1984.

FUNAI. “Relatório do I Encontro de Sertanistas.” Brasília, 22 a 27 de junho de 1987. Funai/CGIIRC. Disponível em [ENCONTRO DE SERTANISTAS \(1º: 1987: Brasília, DF\) | Acervo | ISA](#), 1987.

FRANCISCATO, Rieli. Relatório de Atividades da Frente de Contato Rio Purus, mimeo, 1995, 1996, 1997.

GALLOIS, Dominique. De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contatados. In: GRUPIONI, Luís. D. B. (org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

GALLOIS, Dominique (org.). **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas, 2005.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GOW, Peter. Gringos and Wild Indians: Images Of History in Western Amazonian Cultures. **L'Homme**, v. 33, n. 126-128, p. 327-347, 1993.

GOW, Peter. “Me deixa em paz!” Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 1, p. 11-46, 2011.

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

HUBER, Adriana. Elementos da Cosmologia, Territorialidade e Noção de Pessoa Suruwaha. In: LOEBENS, G. & NEVES, L. (Orgs): **Povos Indígenas Isolados da Amazônia: A luta pela Sobrevivência**. Manaus, EDUA, 2011.

HUBER, Adriana. **Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões**. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental. Tese (Doutorado em Filosofia e História). Bern: Universität Bern, 2012.

KELLY, José A. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 11, n. 1, p. 201-234. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2005.

KROEMER, Gunter. **Cuxiuara. O Purus dos Indígenas**. Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do médio Purus. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

_____. **A caminho das malocas Zuruahá: Reconhecimento e Identificação de um povo indígena desconhecido**. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

_____. **Kunahã Made, o povo do veneno**. Sociedade e cultura do povo Zuruahá. Belém: Edições Mensageiro.

LIMA, Antônio Souza. **Um Grande Cerco de Paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, pp. 113-118, 230-306, 1995.

LOEBENS, G.; NEVES L. [orgs]. **Povos Indígenas Isolados na Amazônia: A Luta pela Sobrevivência**. 1. ed. Manaus: EDUA-Cimi, 2011.

MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

_____. **Cosmografia de um mundo perigoso: Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2012.

_____. Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco jarawara. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, 20(3): 491-518. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2014.

McCALLUM, Cecilia. 2001. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. Plantas e parentelas. Notas sobre a história da agricultura no Médio Purus. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (Org.). **Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus**. Manaus: Edua, p. 19-40, 2016.

MENDES DOS SANTOS, Gilton. *et al.* Pão-de-índio e biomassas vegetais: elos entre o passado e o presente na Amazônia Indígena. **Boletim Do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas**, 16(1), 1–20, 2021.

OPAN, 2020 nota publica em respeito ao povo indígena suruwaha. In: <https://amazonianativa.org.br/2020/02/14/nota-publica-em-respeito-ao-povo-indigena-suruwaha/>

POHL, Luciene. 2000. **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Hi Merimã**. Arquivo Funai.

RIBEIRO, Braulia. **O chamado radical: não existem níveis seguros de consumo dessa substância**. Minas Gerais: Ultimato, 2007.

RIBEIRO, Fabio; APARICIO, Miguel; MATOS, Beatriz de Almeida. “Isolamento como declaração de recusa: Políticas indígenas contra a violência do Estado brasileiro”. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 18, n. 1, p. 148-152, 2022.

RICARDO, F. e GONGORA M. (Orgs.): **Cercos e Resistências: Povos Indígenas Isolados na Amazônia Brasileira**. 1. ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.

RIVAL, Laura. **Trekking through history: the Huaorani of amazonian Ecuador**. New York: Columbia University Press. (The Historical Ecology Series), 2002.

RIVAL, Laura. **Transformaciones Huaorani**. Frontera, cultura y tensión. 1. ed. Quito: Ediciones Abya Yala, 2015.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental: Por que a cultura não é um objeto em vias de extinção? Parte II. **Mana: Revista de Antropologia Social**. 3(2):103-150, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1997.

SHIRATORI, Karen. **O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2018.

SHIRATORI, Karen. & CANGUSSU, Daniel. La saveur du cœur et l’amertume du corps. **Revue d’ethnoécologie** [En ligne], 23 (?) 2023.

TAYLOR, Anne-Christine. “Sick of history: contrasting regimes of historicity in the Upper Amazon”. In: FAUSTO, Carlos Fausto; HECKENBERGER, Michael (Orgs.). **Time and Memory in Indigenous Amazonia: anthropological perspectives**. Gainesville: University Presses of Florida, 2007.

TSING, Anna. 2012. "Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species". In: *Environmental Humanities*, v. 1, pp. 141-154.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Paz e Terra, 1993 [1987].

TURNER, Terence. Ethno-ethnohistory: myth and history in native south american representations of contact with western society. In: **Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past**. Urbana: Illinois University Press, 1988. p. 235-81, 1988.

VAZ, Antônio. **Isolados no Brasil. Política de Estado**: Da tutela para a política de direitos – Uma questão mal resolvida? 1. ed. IWGIA. Brasília: Estação Gráfica, 2011.

VILLA, Amanda. **Demarcando vestígios**: definindo (o território de) indígenas em isolamento voluntário na Terra Indígena Massaco. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Carlos, São Paulo: Universidade Federal de São Carlos, 2018.

VILLA, Amanda. Fazer-se notar, fazer-nos afastar: um percurso etno-histórico sobre os indígenas em isolamento na Terra Indígena Massaco. **Revista Brasileira de Linguística e Antropologia**. v. 14: 153-195, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana**. 2(2): 115-144, 1996.

_____. Etnologia brasileira. In: Miceli, S. (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970/1995)**. São Paulo: Sumaré; Anpocs, p. 109-223, 1999.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

_____. O nativo relativo. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, v. 8. n. 1, p. 113- 148. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2002b.

_____. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation**. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, 2(1), Article 1, 2004.

_____. Nenhum Povo é uma Ilha. In: RICARDO, F. e GONGORA M. (Orgs.): **Cercos e Resistências: Povos Indígenas Isolados na Amazônia Brasileira**. 1. ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.

WEBER, Teresinha. “Dialogando com o povo Suruwaha”. In: Guenter F. Loebens; Lino J. O. Neves (orgs.). **Povos indígenas isolados na Amazônia**. A luta pela sobrevivência. Manaus: CIMI-EDUA, p. 277-296, 2011.