

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

**Presas do timbó.
Cosmopolítica e Transformações Suruwaha.**

(VERSÃO FINAL)

Miguel Aparicio Suárez

MANAUS

2014

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

Miguel Aparicio Suárez

**Presas do timbó.
Cosmopolítica e Transformações Suruwaha.**

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.

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Coorientador: LD. Marcio Ferreira da Silva

MANAUS

2014

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

A639p

Aparicio Suárez, Miguel

Presas do timbó. Cosmopolítica e transformações Suruwaha /
Miguel Aparicio Suárez. - 2014.

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

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

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos.

Coorientador: LD Marcio Ferreira da Silva.

1. Antropologia 2. Etnologia 3. Índios da América do Sul – Amazônia -
Usos e costumes I. Santos, Gilton Mendes dos, orientador II. Silva, Marcio
Ferreira da, orientador III. Universidade Federal do Amazonas IV. Título

CDU (2007): 39(=1.811-82)(043.3)

**Presas do timbó.
Cosmopolítica e Transformações Suruwaha.**

Miguel Aparicio Suárez

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 5 de fevereiro de 2014.

Banca Examinadora:

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

Prof^a. Dra. Tânia Stolze Lima
PPGA, Universidade Federal Fluminense.

Prof^a. Dra. Maria Luiza Garnelo Pereira
FIOCRUZ

MANAUS
2014



Casa de Uhuzai, em construção (Foto: Miguel Aparicio, abril 1998)



Vista aérea da casa suruwaha
(Foto: Frente de Proteção Etno-ambiental Purus FUNAI / OPAN, setembro 2010)

Agradecimentos

Agradeço a Gê, minha companheira nesta e em muitas outras trilhas, por estar junto em tantos horizontes que a vida nos fez descobrir. A Manu, nossa filha, talvez mais feliz que eu com a conclusão deste texto, agradeço pelas suas invenções surpreendentes. Houve um momento inesquecível durante os meses de escrita desta dissertação: enquanto eu lia em casa *História de Lince*, ela – sentada ao meu lado – estava concentrada nas páginas de um livrinho sobre *As Viagens de Gulliver*: nesse momento percebi que ela já tinha aprendido a ler.

A Gilton Mendes dos Santos agradeço pela dedicação, confiança e vibração transmitida para viver a antropologia e pensar a Amazônia. A partir de um encontro no Purus em 2007, ele nunca desistiu de apoiar meu interesse pela etnologia e de abrir-me todos os caminhos possíveis. Alguns momentos surgidos com o seu entusiasmo, tais como o Seminário Purus Indígena, a visita de Roy Wagner a Manaus, a publicação do *Álbum Purus*, entre outros, marcaram o rumo desta trajetória. Gilton tem sido um orientador exigente, criativo e generoso, e tenho certeza que a nossa colaboração na antropologia na Amazônia está apenas começando.

Tive, durante o mestrado em Manaus, o privilégio de fazer parte de uma turma acolhedora, brilhante, com pessoas lúcidas e muito especiais. Agradeço a cada um pelas grandes ideias e pelos momentos vividos: a Genoveva Amorim (de novo!), Ana Luíza Soares, Flávio Veras, Rosseline Tavares, Socorro Batalha, Conceição Sodré, Rondinelle Coelho, Lilian Lima, Daniel Tavares, Valéria Melo, Magela Ranciaro, Denis Pereira, Consuelena Leitão, Andrés García e Kalinda Souza. Aos professores do PPGAS de Manaus agradeço pelas aulas que marcaram este tempo de estudos: a Deise Lucy Montardo, José Basini, Gilton Mendes, Ana Carla Bruno, Frantomé Pacheco, Maria Helena Ortolan, assim como aos professores convidados que estiveram conosco em Manaus: Marta Amoroso, Marcio Silva, Odair Giraldin, Márnio Teixeira-Pinto, Renato Sztutman e Stelio Marras, todos eles desenvolvendo temas que me desafiaram de forma marcante. Franceane Correa, secretária do PPGAS, merece também meus parabéns. Sou especialmente grato a minha amiga e colega Valéria Melo pelas leituras compartilhadas, os contrapontos precisos e a revisão minuciosa desta dissertação e de vários rascunhos que a precederam. Aos professores Luíza Garnelo e Gersem Baniwa agradeço pelas contribuições perspicazes que ofereceram no exame de qualificação, e pelo estímulo generoso que deram para levar adiante esta pesquisa. Não posso esquecer os momentos de inspiração e

os debates vividos no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, nas “Quartas no Neai”, nos Seminários de Etnologia e em outros espaços, participando com Angélica Maia, João Paulo Barreto, Carlos Dias Jr., Rivelino Barreto, Mário Fernandes, Alexandre Cardoso e Admilton Freitas, além de Gilton Mendes. E com Juliana Almeida e Marcos Ramires, companheiros e amigos de longa data, primeiro na OPAN, e agora na pós-graduação. Expresso também o meu agradecimento à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Amazonas, que garantiu minha bolsa de mestrado.

Dos meses transcorridos em São Paulo, agradeço a acolhida excelente de Marcelo Florido na sua casa do Jardim Ernestina, as mil e uma conversas e os bons momentos vividos. Na USP, foram inesquecíveis as aulas ousadas de Marcio Silva “para aprendermos a pensar como Lévi-Strauss pensava”, assim como os momentos de coorientação com ele. A Marta Amoroso agradeço o acompanhamento cordial e inteligente, bem como a receptividade que sempre mostrou em relação à minha pesquisa. As aulas dela, assim como as de Heitor Frúgoli, foram alavanca de crescimento na minha formação. A oportunidade do intercâmbio acadêmico UFAM/USP, que Marta e Gilton conduziram com empolgação, foi uma janela aberta à troca entre novos pesquisadores, com resultados que fortaleceram nosso itinerário, como os Seminários realizados e a recentíssima coletânea *Paisagens Ameríndias: Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (Terceiro Nome, 2013). Minha gratidão à CAPES, que financiou as passagens aéreas e a bolsa de auxílio-moradia no Projeto de Cooperação Acadêmica que viabilizou meu semestre na USP. No Centro de Estudos Ameríndios tive acesso a momentos abertos e inspiradores para consolidar meu interesse pela etnologia, com pessoas sempre receptivas. Um momento muito desafiador no meu mestrado foi a participação no Simpósio “Cosmopolíticas ameríndias: descrevendo processos de (trans)formação de coletivos”, no 37º Encontro da ANPOCS: sou grato a Tânia Stolze Lima e a Renato Sztutman pelo interesse que demonstraram pela minha pesquisa. Foi um verdadeiro privilégio e um aprendizado intenso dialogar com eles e com Els Lagrou, Geraldo Andrello, Marta Amoroso, Leif Grünwald, Luisa Elvira Belaúnde, Fabiana Maizza, Antônio Guerreiro Jr., Marina Vanzolini, Joana Cabral, Beatriz Perrone-Moisés e Márcio Goldman. A Fabiana Maizza agradeço também pelos comentários e sugestões que ela fez ao meu texto, na busca de conexões e contrastes entre as nossas áreas de pesquisa.

No Rio de Janeiro sempre tive a presença amiga, inteligente e acolhedora de Oiara Bonilla, que me fez sentir em casa: com ela partilhei sempre leituras e descobertas, além de

uma paixão declarada pela gente e as aldeias do rio Purus – e pelos sorvetes de torta alemã. Sou também grato a Karen Shiratori e a Bruno Guimarães pela hospitalidade simpática e agradabilíssima no tempo que estive na sua casa. A Eduardo Viveiros de Castro agradeço pela confiança e a disponibilidade para guiar os próximos rumos das minhas pesquisas.

Contar com a presença de Luíza Garnelo, Tânia Stolze Lima e Gilton Mendes na banca de defesa desta dissertação foi uma experiência desafiadora e encantadora: mestres na arte da boa etnografia e interlocutores exigentes, eles foram instigadores para continuar neste itinerário com as pistas lúcidas que apontaram.

Em Canutama, em Lábrea e ao longo do Purus contei com a amizade inesquecível de José Mariano e Amazonina, de Chico Severino e sua falecida esposa Noemi, de Jorge e Aldeiza, de Raimundo Mestre e Maria, de Antônio Belo e sua família, de Timóteo Bernardo e Altina, e de José Cláudio, violeiro do rio Cuniuá. Aos colegas e amigos do CIMI, da OPAN e de outras entidades estendo também meu agradecimento, e a todas as pessoas com as quais partilhei experiências diversas no Purus: Gunter Kroemer, já falecido, Tere Weber, Marcelino Apurinã, Agenor Paumari, Edineia Porta, Jônia Fank, Jorge e Ribamar, Rosa Oliveira, Jemerson Azevedo, Jesús Moraza, Adriana Huber, Gustavo Silveira, Marcelo Franco, Danilo Pintos, Marcelino Soyinka, Fernando Penna, Tata Deni, Makiri Deni, Paulo Adário, José Bajaga, Luciene Pohl, Elaine Wanderley, Luiz Fernandes, Carlos Travassos, Felipe Rossoni, Duka Mühlen, Magno Lima dos Santos, André Antunes, Adriana Souza... A lista é injustamente incompleta: destas e de muitas outras pessoas obtive aprendizados preciosos.

Agradeço também a Ana Carolina Neves – algumas destas páginas foram lidas e comentadas por uma das mais promissoras escritoras do Brasil – e aos amigos de sempre: Valéria Carvelli, Alessandro Radicchi, Anita Prosperi, Rayza Machado, Karin Kaechele, Marli Keller, João Andrade, Judithe e Rubens, que mantêm viva a inspiração para as grandes ideias.

A minha família na Espanha – minha mãe Nela e meus irmãos Pablo e Javier – é a companhia mais fantástica que se pode ter na vida, mesmo de longe. Ao meu pai, Miguel, mais do que a ninguém, dedico esta dissertação, que ele teria lido com entusiasmo.

Pelos Suruwaha guardo uma gratidão impossível de expressar: é raro encontrar pessoas com a sua vitalidade. Tenho uma lembrança especial de cada uma das pessoas com os quais convivi nos anos que passei à beira do igarapé Pretão: Gamuni, Huduru, Hamy, Kuni, Xibukwa, Xamtiria, Axidibi, Gamuki, Axa, Jadabu, Kimiaru, Wahary, Kwakwai, Huwi, Aanimuru... Espero que, de uma ou outra forma, a vida me mantenha sempre próximo a eles.

Resumo

A pesquisa analisa as transformações que os Suruwaha viveram nas últimas décadas, dando origem a um coletivo a partir de ‘subgrupos’ anteriores, os *dawa*, que produziram uma nova prática de morte por envenenamento conectada aos pressupostos cosmológicos do seu xamanismo. A análise do processo de formação dos Suruwaha foi situada num marco mais amplo de comparação com outros coletivos do interflúvio Purus-Juruá. É possível conceber este emaranhado social dos Arawa como um *dégradée* de unidades sociais básicas, que se projeta dinamicamente dos *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi ocidentais e Deni, avança pelos coletivos *madi* dos Jamamadi orientais, Banawa, Jarawara e prossegue até os ‘grupos locais’ Paumari e os *dawa* dos Suruwaha. Orientados por uma peculiar sociocosmologia do território, estes coletivos precedem constitutivamente às etnias, e formam o continuum sociocultural de uma rede social indígena. A formação da rede suruwaha aponta também para uma conectividade cósmica, de interação com os não-humanos, os estrangeiros, os animais, as plantas, os ‘espíritos’, os xamãs e os mortos. Ampliando as conexões desta rede, a cosmopolítica suruwaha deu origem a um processo inovador, em que ao paradigma ‘clássico’ de produção de mortos pela feitiçaria dos xamãs sucede um paradigma de produção de mortos através de um ritual de envenenamento consolidado nas últimas décadas: os Suruwaha contemporâneos transformados em “presas do timbó”.

Palavras-chave: Suruwaha, Arawa, Rio Purus, Transformações indígenas, Cosmopolíticas ameríndias.

Abstract

This research analyses the transformations lived by Suruwaha during the last decades, forming a collective from previous 'sub-groups', the *dawa*, which produced a new practice of death by poisoning, connected to the cosmological principles of their shamanism. The analysis about the process of formation of Suruwaha was set in a broader comparison framework with other collectives in the Purus-Juruá interfluvium. It is possible to conceive this Arawa social tangle as a *dégradée* of basic social units, dynamically projected from the Kulina's *mediha*, the Deni and western Jamamadi's *deni*, advances through the eastern Jamamadi, Banawa and Jarawara's *medi*, and goes forward to the Paumari's 'local groups' and Suruwaha's *dawa*. Oriented by a peculiar socio-cosmology of their territory, these collectives precede constitutively the ethnicities, and form the socio-cultural continuum of an indigenous social network. The constitution of Suruwaha's network aims also to a cosmic connectivity, interacting with non-humans, foreigners, animals, plants, 'spirits', shamans and dead. Expanding the connections of this network, the Suruwaha cosmopolitics create an innovative process, so the 'classic' paradigm of producing dead by shamans' witchcraft generates a paradigm of producing dead through a ritual of poisoning, consolidated during the last decades: the contemporary Suruwaha becoming "preys of *timbó*".

Key-words: Suruwaha, Arawa, Purus River, Indigenous transformations, Amerindian Cosmopolitics.

Nota sobre a grafia dos termos na língua Suruwaha

Ao longo do texto, os termos suruwaha estão escritos em itálico, exceto quando se trata de nomes próprios. Como indicação de pronúncia, indico uma palavra em português que possui o mesmo som; nos casos em que o som não ocorre em português, há uma explicação sobre a sua pronúncia.

LETRA NA LÍNGUA SURUWAHA	SOM EM PORTUGUÊS
--------------------------	------------------

Vogais

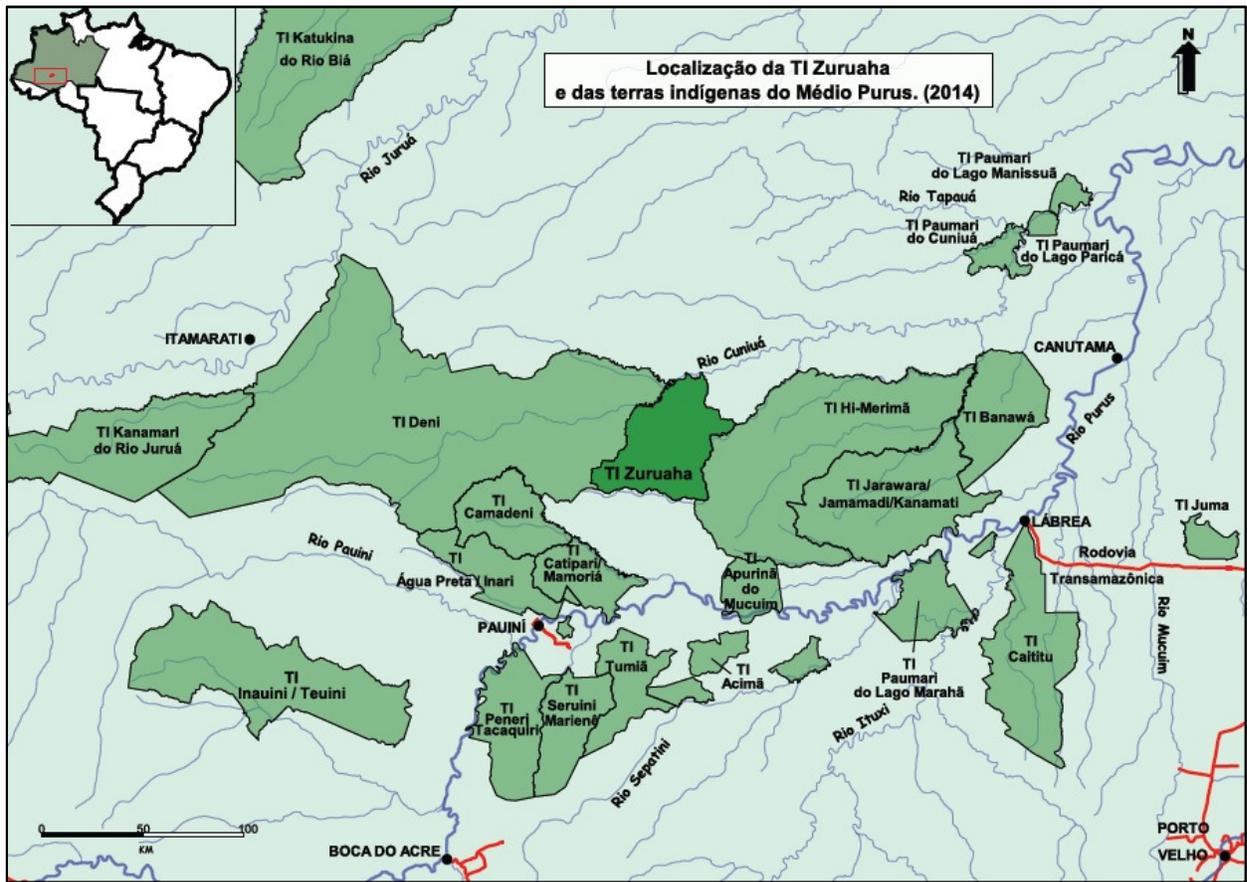
a	tucano
i	pi <u>au</u>
y	[i] vogal central alta, sem correspondente em português
u	buriti

Consoantes

b	abacaxi
d	veado
g	gavião
h	[h] pronuncia-se como <i>hill</i> (“colina”) em inglês
j	[dʒ] pronuncia-se como <i>jungle</i> (“selva”) em inglês
k	coatá
m	mandioca
n	tucunaré
r	piranha
s	surubim
t	patauá
w	[w] pronuncia-se com <i>water</i> (“água”) em inglês
x	xamã
z	zagaia

SUMÁRIO

	pág.
Introdução	1
Capítulo 1. A formação dos Suruwaha	17
1.1 Etnografia dos coletivos <i>dawa</i>	18
1.2 A tensão <i>jadawa/waduna</i> como dualismo concêntrico	36
Capítulo 2. Panorama arawa	41
2.1 Cenários etnográficos	42
2.2 O <i>dégradée</i> arawa	53
Capítulo 3. Inimigos têm “falas feias”	60
Capítulo 4. A condição heterotópica dos espíritos	72
Capítulo 5. Relações alteradas: caçar e adotar	88
Capítulo 6. Xamanismo e transformações	103
6.1 <i>Iniwa</i> : a capacidade dos xamãs	116
6.2 <i>Mazaru</i> : feitiço, morte	130
6.3 <i>Kunaha hawari</i> : o envenenamento com timbó	140
Conclusão. A transformação em “presas do timbó” (<i>kunaha bahi</i>)	163
Bibliografia	171



MAPA: TI Zuruaha e Terras Indígenas do médio rio Purus (Gustavo F. Silveira, 2014)

Introdução

Quando olhamos para elas ‘em rede’, as inovações dos ocidentais permanecem reconhecíveis e importantes, mas não há o bastante aí para se construir toda uma história, uma história de ruptura radical, de destino fatal, de tristezas ou felicidades irreversíveis.

Tanto os antimodernos quanto os pós-modernos aceitaram o terreno dos seus adversários. Um outro terreno, muito mais vasto, muito menos polêmico, encontra-se aberto para nós, o terreno dos mundos não-modernos.

B. LATOUR, *Jamais Fomos Modernos*

À beira do igarapé Jukihi, um pequeno curso d’água nas terras-firmes do vale do Purus, os humanos *jadawa*, perseguidos pelo espírito do timbó que tenta capturá-los, empreendem após a morte uma viagem de transformação rumo às águas do céu. A tarefa destas páginas atende a um desafio de compreensão das transformações que os Suruwaha viveram nas últimas décadas, dando origem a um coletivo a partir de conjuntos precedentes, denominados *dawa*, que produziram uma nova prática de morte por envenenamento com timbó, conectada aos pressupostos cosmológicos do seu xamanismo. Ensaiei um caminho analítico exatamente através da pista do xamanismo como operador da “diplomacia cósmica” (VIVEIROS DE CASTRO 1998, CARNEIRO DA CUNHA 1998) que circula entre os agentes humanos e não-humanos do universo. Este itinerário nos introduz num terreno que transborda a perspectiva sociológica e política – acerca da relacionalidade entre pessoas e coletivos – e nos lança a uma ontologia inscrita numa rede em que humanos, inimigos, animais, plantas, artefatos, mortos, xamãs, espíritos e outros sujeitos não-humanos desenvolvem conexões em uma escala cósmica. A insistência do cosmos na política (STENGERS 2007) constitui uma *cosmopolítica* de construção da existência a partir de uma interação multiversal¹ com alteridades humanas e não-humanas: a formação do coletivo suruwaha se insere, portanto, no movimento de transformações do cosmos.

¹ No sentido multinaturalista apontado por Viveiros de Castro (1996; 2004b), inspirado em William James.

A abrangência desta rede social, cósmica, tem uma extensão que, pelo fato de extrapolar o circuito dos humanos, desafia nossos parâmetros habituais sobre as fronteiras entre cultura e natureza. As concepções “não-modernas” dos ameríndios emergem significativamente pela sua modelagem que supera qualquer dicotomia entre seres ‘naturais’ e seres ‘sociais’, e evidenciam a inadequação das fronteiras entre humanos e não-humanos (LATOURET [1991] 1994: 52). Uma visão em rede possibilita a compreensão de um mundo de coletivos que envolvem tanto os homens-em-si quanto as coisas-em-si, um mundo de sujeitos-objetos – tal como é percebido nas cosmologias amazônicas. Mais ainda: um mundo em que a ‘sociedade’ e a ‘natureza’ irradiam sua distinção concêntrica para um outro domínio de heterogeneidade: o da ‘sobrenatureza’ (VIVEIROS DE CASTRO 2002a: 85). Desta forma, é possível conceber um mundo em que os trovões do entardecer são a voz de Hamy que, vítima mortal do timbó, expressa saudade e raiva; o canção que canta entre as mandiocas da roça é o prato *xawaiji* da onça ancestral Jumanihia; o acará do igarapé de águas pretas é a esposa do falecido jacaré-açu; as flechas do xamã voam por si próprias traçando percursos que alcançam os inimigos; ou o arco-íris aparece no horizonte como caminho a percorrer pelas pessoas que foram mortas pelo veneno das cobras. Neste sentido, também “tenho em mente aquelas potências que os índios afirmam existir mas não entram na pauta da antropologia política, e das quais, como se sabe, incontornavelmente dependemos para a consistência da ideia de cosmopolítica ameríndia” (LIMA 2011: 606). Transitar pelo itinerário destas conexões múltiplas e tentar um acesso à maneira suruwaha de concebê-las é o propósito desta abordagem, “de modo a não esvaziar sua criatividade de antemão no interior da nossa própria invenção” (WAGNER [1981] 2010: 238).

A minha trajetória com os Suruwaha iniciou-se em 1995, quando fui convidado a integrar a equipe do “Projeto Zuruaha”, um programa de intervenção indigenista promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Operação Amazônia Nativa (OPAN), com apoio da entidade de cooperação internacional católica austríaca Dreikönigsaktion (DKA). O programa teve como precedente a ação da equipe da Prelazia de Lábrea (no sul do estado do Amazonas) no fim dos anos 1970, quando a pressão extrativista na bacia dos rios Tapauá e Cuniuá quebrou o isolamento que os Suruwaha mantinham desde a década de 1920. Expedições

de sorveiros realizaram contatos com os Suruwaha, acedendo a sua área residencial entre 1978 e 1980. Preocupada com os riscos decorrentes destas incursões extrativistas, a equipe da Prelazia de Lábrea e do CIMI, liderada por Gunter Kroemer², estabeleceu contato com os Suruwaha em maio de 1980 e iniciou uma série de ações protecionistas para garantir a sua sobrevivência e amortecer o avanço da frente econômica regional. Em 1983, a FUNAI estabeleceu contato oficial com os Suruwaha em uma expedição conduzida pelo sertanista Sebastião Amâncio, que abriu um caminho conectando as malocas suruwaha com o rio Cuniuá, principal vetor de circulação dos extrativistas e comerciantes regionais. Meses depois, os missionários evangélicos da entidade “Jovens Com Uma Missão” (JOCUM) estabeleceram sua ação proselitista, implantando uma base missionária nas proximidades da aldeia suruwaha³. Em 1984 foi criado um grupo de trabalho de identificação da terra indígena, integrado por membros da FUNAI e do CIMI. Em 1987 a Terra Indígena Zuruaha foi finalmente demarcada, com uma extensão de 230.070 hectares. A homologação da terra indígena ocorreu em 1991.

Numa nova etapa de intervenção, os indigenistas do CIMI assumiram um modelo de indigenismo mais inserido no cotidiano das malocas, inspirados na ideologia de “inculturação” que a teologia da libertação pautou na década de 1980. A partir de 1984, a equipe CIMI/OPAN organizou o “Projeto Zuruaha” como plano de ação em defesa e apoio dos Suruwaha. O aprendizado da língua, a coresidência na aldeia durante períodos prolongados, a partilha das atividades cotidianas de caça, pesca, agricultura e coleta, a comensalidade e a participação nos rituais eram referentes na praxe dos indigenistas: foi este o modelo que caracterizou também minha convivência com os Suruwaha entre os anos 1995-2001⁴. A nossa ação indigenista assumia uma atitude de “mediação” entre os Suruwaha e a sociedade nacional (da qual fazíamos parte, o que apesar de tudo não era tão óbvio para nós), com o propósito de garantir a integridade física e territorial, assim como a “preservação cultural” deste grupo indígena “de contato recente”.

² Gunter Kroemer é autor de *A caminho das malocas Zuruahá* (1989), livro onde narra os primeiros anos da intervenção da equipe do CIMI no território suruwaha, e os trabalhos de reconhecimento e identificação dos chamados “índios do Coxodoá”. Kroemer é também autor da primeira etnografia sobre os Suruwaha, *Kunahã Made, o Povo do Veneno. Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá* (1994).

³ Sobre a ação de JOCUM nos Suruwaha, cfr. Vaz (2008).

⁴ A pedido dos colegas da equipe indigenista, organizei em 2003, em três volumes intitulados *Cadernos do Pretão*, uma seleção ampla de textos dos meus diários de campo, que registram momentos expressivos da minha convivência junto aos Suruwaha (vide Bibliografia).

Nos meus anos de campo, um dos eixos da atividade indigenista foi o reconhecimento dos territórios da rede de coletivos suruwaha que precedeu à restrição causada pelos anos de isolamento no igarapé Jukihi (conhecido como Pretão entre os regionais). Num procedimento análogo ao das expedições de caça e pesca, incentivamos viagens ao longo dos rios Cuniuá e Riozinho, e incursões nos igarapés “históricos” referidos nos relatos orais sobre os “subgrupos”⁵ Masanidawa, Kurubidawa, Sarukwadawa, Idiahindawa, etc. Informações sobre a vida ribeirinha nos rios Purus, Tapauá e Cuniuá eram transmitidas aos Suruwaha de forma sistemática, assim como sobre as populações indígenas próximas: os Deni, Paumari, Banawa, Jarawara. Ações sanitárias assistenciais, principalmente de controle da malária, eram também praticadas pela nossa equipe indigenista de modo habitual.

A partir de 2000 as instituições do Estado comparecem na terra suruwaha, após trinta anos de quase total omissão – até o momento apenas o CIMI, a OPAN e JOCUM tinham assumido a assistência deste grupo indígena, e ocasionalmente articulavam a atuação da Fundação Nacional de Saúde para ações de imunização, controle da gripe e da malária e atenção odontológica. Após anos de pesquisa linguística, os missionários da entidade JOCUM intensificaram as ações proselitistas entre os Suruwaha, ao estilo das já promovidas entre os Banawa, Jarawara e Jamamadi, e organizaram uma expedição ilegal de contato com os isolados Hi Merimã. Foi nesse momento que elaborei um relatório de denúncia⁶ que o CIMI apresentou formalmente ao Ministério Público Federal. O órgão abriu um processo de investigação, 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 isto, solicitava-se à FUNASA o atendimento sanitário específico dos Suruwaha, no âmbito do recém-criado Distrito Sanitário Especial Indígena do Médio Purus. A implementação destas políticas públicas foi excessivamente lenta, e só adquiriu contornos mais definidos quando a Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato da FUNAI ativou, em 2008, um posto de vigilância e proteção nas proximidades da terra indígena, sob a responsabilidade da Frente de Proteção Etno-ambiental do Médio Purus, que conduz até hoje a ação indigenista do Estado na TI Zuruaha. Nos últimos anos, o CIMI e a OPAN tem realizado ações em parceria com a FUNAI na TI Zuruaha, os missionários de JOCUM foram removidos da terra indígena e a Secretaria

⁵ No capítulo 1 problematizarei a noção de subgrupo, presente nas etnografias sobre os Suruwaha.

⁶ *A atuação dos missionários de JOCUM na área indígena Suruwaha*, acessível em Aparício (2003c: 35-61).

Especial de Saúde Indígena (SESAI) do Ministério da Saúde desenvolve o programa de atendimento na área de saúde.

Durante os meus dois últimos anos de trabalho indigenista com os Suruwaha (1999-2001), uma novidade preocupante determinou as prioridades da agenda: a compra de 313.000 hectares de floresta pela empresa madeireira malaia WTK, entre os rios Canaça e Xeruã – portanto, nas imediações da TI Zuruaha, e em pleno território deni (os Deni aguardavam desde 1985 a demarcação das suas terras, sem terem obtido uma resposta efetiva do governo brasileiro). Numa articulação que aliou as entidades Greenpeace, CIMI e OPAN, realizamos diversas viagens para discutir o problema com as lideranças deni que, numa reunião ampla na aldeia Cidadezinha em abril de 2000, lançaram uma campanha pela autodemarcação das suas terras com o apoio das organizações parceiras.⁷ Durante esta época alternei minhas estadias entre os Suruwaha e os Deni, até encerrar minha permanência entre os Suruwaha em julho de 2001, dias depois da morte por envenenamento de Xamtiria e outras sete pessoas⁸.

Ao final abrupto dos meus anos de convivência e de trabalho indigenista junto aos Suruwaha sucederam anos sem interação com eles, impossibilitado pela distância – eu passei a residir fora da Amazônia e iniciei a minha formação antropológica, que até o momento tinha estado recheada de leituras assíduas, porém conduzidas de maneira dispersa, autodidata e desorientada. Literalmente, poderia definir estes anos como “o campo na selva, visto da praia”, como reza o título do conhecido artigo de um etnólogo cuja produção influenciaria a minha releitura da experiência de aldeia. Colaborei discretamente na defesa dos Suruwaha em algumas mobilizações da organização *Survival International*, numa época em que os missionários de JOCUM empreenderam uma acirrada campanha de criminalização das práticas de suicídio e infanticídio, numa polêmica que se prolonga até hoje. Em 2006, os linguistas missionários de JOCUM, Márcia e Edson Suzuki, fundaram a organização *Atini – Voz pela Vida*, como plataforma de ação contras as práticas indígenas de infanticídio. Em 2007, as articulações da bancada evangélica no Congresso promoveram o Projeto de Lei 1057, “Lei Mujawi” (de autoria do deputado Henrique Afonso, do PT do Acre), que propunha um marco legal para a criminalização das práticas indígenas. O ponto mais absurdo desta campanha se deu com a di-

⁷ Pressionado por esta iniciativa, o governo federal demarcou a TI Deni em 2003, numa extensão de 1.531.300 hectares. A homologação da TI Deni ocorreu em 2004. Mais informações sobre a Campanha Deni: <http://www.greenpeace.org.br/deni/biblioteca.php>

⁸ A morte de Aruazy, Udy, Ynysa, Karari, Nyny, Axidibi, Daihka e Xamtiria em junho de 2001 foi um dos momentos mais marcantes ao longo dos meus anos junto aos Suruwaha, e determinou minha decisão de concluir essa etapa de convivência com eles. Sobre este “suicídio coletivo”, cfr. Aparicio (2003b: 116s).

vulgação na internet do vídeo *Hakani* (2008), uma montagem cinematográfica que encena o enterramento de uma criança suruwaha, e que deturpa de forma ostensiva a realidade e as práticas deste povo indígena – evidenciando as ideias dos missionários fundamentalistas sobre os Suruwaha. Mais recentemente, em 2011, um documentário realizado por Tim Noonan e Paul Raffaele no Channel 7 da televisão australiana apresentou os Suruwaha como “um povo da Idade da Pedra”, uma “tribo perdida no tempo”. A drástica caracterização que o documentário fez sobre os Suruwaha como “assassinos de crianças”, selvagens e primitivos provocou a condenação do Channel 7 em julgamento perante a Australian Communications & Media Authority (ACMA).

Retomei o meu vínculo com os programas de apoio aos Suruwaha em 2008, ao colaborar na construção de uma parceria entre a Coordenação de Índios Isolados e de Recente Contato da FUNAI e a OPAN. Na época eu coordenava o Programa Amazonas da OPAN e, em articulação da nossa organização com a FUNAI através de Elias Bigio, Antenor Vaz e Carlos Travassos, montamos um plano de ação para fortalecer a Frente de Proteção Etnoambiental do Médio Purus, que abrangia a TI Zuruaha e a TI Hi Merimã. No marco desta parceria, elaborei junto com Adriana Huber o *Relatório Preliminar de Identificação da Terra Indígena Masanidawa/Kurubidawa e da Terra Indígena Alto Hahabiri (Povo Suruwaha)* (APARICIO – HUBER 2010), como resultado da expedição de campo que realizamos entre outubro e novembro de 2010. Este momento foi também expressivo na minha trajetória, ao reencontrar os Suruwaha depois de vários anos e, ao mesmo tempo, perceber que a maioria dos meus pares (aquelas pessoas com as quais tinha criado laços de proximidade e confiança nos anteriores anos de convivência) tinha falecido por envenenamento com timbó. Os Suruwaha eram outros, e as minhas referências da vida junto a eles faziam parte de relatos em que Hamy, Gamuni, Dihiji, Xibukwa, Huduru, Kimiaru, Wahary, Bukwari, Axa... eram, definitivamente, personagens do passado.

Sei que o percurso irregular e acidentado da minha trajetória de ativista a etnólogo carrega de forma ambígua vantagens e obstáculos, e o ambiente acadêmico, na trilha incipiente que percorri durante estes dois anos de mestrado em Manaus, deixa constância cotidiana da insistência de muitos antropólogos pela necessidade da purificação: só teria alguma chance se

conseguisse sacudir a poeira do indigenismo e livrar-me dos danos (ir)reparáveis causados pelos seus (pré)conceitos. Com a leitura de *Jamais fomos modernos*, Latour me abriu pistas sobre o valor dos híbridos, e continuei adiante. Curiosamente, uma das etnografias mais instigantes que encontrei neste percurso, *Um peixe olhou para mim*, me deu certa tranquilidade ao comprovar que não era a primeira pessoa que escrevia uma etnografia a uma distância considerável da época do campo: como Tânia Lima (2005: 16) ao escrever sobre os Yudjá, esta dissertação “inclui também uma camada de interpretação que fui concebendo (vagarosamente, devo dizer)” ao longo dos doze anos que a separam do período mais expressivo de campo – excluída a curta expedição em que revisitei os Suruwaha, há pouco mais de três anos.

Ao adentrar-me no universo suruwaha o desafio foi, em primeiro lugar, desvencilhar-me do estereótipo do “povo indígena genuíno, autêntico, de cultura íntegra” alimentado pelo fervor indigenista de quem tinha pouca experiência na Amazônia. Em segundo lugar, precisava ir além da imagem pesada, projetada sobre os Suruwaha, como “o Povo do Veneno”, suicidas por antonomásia, de forma a enxergar a sua vida em um horizonte mais amplo que o da prática do envenenamento com timbó, que acabou sendo a sua peculiar marca registrada no panorama etnográfico amazônico (marca hoje modificada graças à dedicação árdua dos missionários evangélicos em caracterizá-los como povo infanticida). Numa crescente inversão de figura e fundo, os Suruwaha deixaram de ser uma “etnia”: aos poucos fui tecendo uma rede de relações com pessoas que eram muito mais do que “portadoras de uma cultura em risco”. Tanto na minha passada etapa de indigenista quanto na atual trajetória de etnólogo, um desafio foi colocando-se no centro dos meus interesses: a necessidade de *levar a sério* a sua visão de mundo, no sentido apontado por Viveiros de Castro em *O Nativo Relativo*, e confrontar o que os Suruwaha pensam (ou fazem) e o que eu penso (e faço com o) que os Suruwaha pensam (2002b: 119). Esta operação de encontros e desencontros entre diferentes abre dilemas constantes que vão além da simples “interpretação”: o que os Suruwaha dizem ao afirmar que a anta, que era humana, cansada de andar pela terra comendo sempre os mesmos alimentos, decidiu morar no fundo de um lago, transformando-se em peixe-boi? É verdade (ou melhor, de que forma o é) que um caçador dos antigos Saramadi teve preguiça de moquear a carne da anta que seu genro tinha abatido e que, ao comer a carne apodrecida, se transformou em urubu-rei? O que eu posso fazer com a percepção de mundo que há nas seguintes palavras do jovem Axidibi?

As estrelas tremeluzem no céu, seus olhos queimados procuram comida. Elas estão com fome e por isso tremem. No céu há muitas imbaúbas, e as estrelas permanecem refugiadas entre elas. As estrelas tremem porque querem voar e não conseguem, os espíritos-cantores caminham entre as estrelas, ficam olhando para elas (Axidibi, casa de Kuxi, 18/04/1998).

Todas essas perguntas me lançavam a encarar o desafio formulado por Marilyn Strathern: “como criar uma consciência de mundos sociais diferentes quando tudo o que se tem à disposição são termos próprios?” ([1987] 2013: 43). Na medida em que tentava um acesso ao pensamento suruwaha, percebia a inadequação das explicações convencionais instaladas na nossa posição de ocidentais como protagonistas da vida vivida pelas “outras culturas”. Os Suruwaha apresentavam outras chaves de leitura da realidade que não se reduziam a sociologia do conflito ou aos problemas do contato com a sociedade brasileira. Mais ainda: a construção do seu cotidiano aparecia povoada de outras entidades, outros sujeitos que constituíam uma rede de relações mais ampla do que eu poderia imaginar. Em um primeiro momento, satisfeito com meu generoso multiculturalismo de ativista na Amazônia, atribuí a essas presenças a uma suposta riqueza representacional da sua cultura, a um sofisticado “universo simbólico”: os Suruwaha teriam uma singular criatividade para construir metáforas, com as quais expressam suas ideias sobre o mundo. Progressivamente fui reconhecendo que o contraste entre a “cosmovisão” suruwaha e a minha “estrutura de pensamento” não se estabelecia apenas em termos de divergência e diferença, mas também de semelhança e igualdade: tratava-se agora de aceder ao seu pensamento, e de encontrar conceitos suruwaha da mesma natureza que os conceitos que organizavam o meu pensamento sobre o mundo.

Estas percepções desorganizadas e inseguras foram encontrando mais consistência com três leituras que se tornaram fundamentais na minha formação e que moldaram de modo decisivo a minha (re)visão sobre os Suruwaha: os escritos e “rascunhos” da plataforma wiki *A Onça e a Diferença: Projeto AmaZone*⁹; os ensaios reunidos em *A Inconstância da Alma Selvagem* (VIVEIROS DE CASTRO 2002); e o texto *Transformações Indígenas – Os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história* (PROJETO PRONEX – NUTI 2007). Tracei assim um roteiro que encontrou inspiração e procurou acessar estas ferramentas analíticas.

Nosso intento é realizar uma intervenção conceitual sobre as problemáticas da ‘identidade’, da ‘agência’ e da ‘mudança’, a partir, respectivamente, das ideias referentes à *alteração*, à *subjetivação* e à *transformação* pressupostas nas práticas indígenas de sentido. Trata-se, em outras palavras, de utilizar os conhecimentos já acumulados sobre três dimensões básicas da economia sociocósmica, ou cosmopraxis nativa – as economias da preensão relacional, da subjetivação perspectivista e da metamorfo-

⁹ http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone

se mitopoiética – para levar a termo uma crítica etnograficamente motivada de certas palavras-de-ordem em circulação no campo disciplinar, palavras essas que nos parecem tributárias de uma concepção formalista, taxonomista e individualista – em suma, modernista – da socialidade (*ibid.*: 5).

Precisava de forma indispensável adensar meu trabalho etnográfico. Para isso, empreendi a leitura das etnografias que foram orientando meu percurso de investigação: Carneiro da Cunha (1978), S. Hugh-Jones (1979), Viveiros de Castro (1986), Descola ([1987] 1996), Gow (1991, 2001), Vilaça (1993), Taussig (1993), Calavia (2000), Fausto (2001), Gonçalves (2001), Lima (2005), Gallois (2005), Mendes dos Santos (2006), Lagrou (2007), Bonilla (2007), Costa (2007), Silva (2009), Garcia (2010), Vanzolini (2010) – sou ciente das ausências injustificáveis que há ainda no meu roteiro de leituras. Tracei, com estas referências, um itinerário de pesquisa do qual esta dissertação é apenas o experimento inicial. A hipótese de trabalho funda-se assim num jogo paradoxal que parte dos conceitos suruwaha e busca construir com esses conceitos a minha própria análise:

Meu ponto de vista não pode ser o do nativo, mas o de minha relação com o ponto de vista nativo. O que envolve uma dimensão essencial de *ficção*, pois se trata de pôr em ressonância interna dois pontos de vista completamente heterogêneos [...]. Em que consiste tal ficção? Ela consiste em tomar as *ideias* indígenas como *conceitos*, e em extrair dessa decisão suas consequências (VIVEIROS DE CASTRO 2002b: 123).

Para prosseguir, me propus desfazer as minhas pré-noções sobre a “sociedade e cultura suruwaha”, na tentativa de seguir as pistas que os próprios Suruwaha deixavam, fazendo e refazendo constantemente o percurso a partir das suas próprias conexões (LATOUR [2005] 2012). E essas conexões apontam para o comparecimento de sujeitos que transbordam a esfera da sociopolítica e alargam a socialidade dos humanos à interação com coletivos não-humanos: trata-se de ver na vida suruwaha a irrupção de um cosmos que é “o desconhecido constituído por mundos múltiplos, divergentes e pelas articulações das quais eles poderiam eventualmente ser capazes”. A etnografia se depara assim com a provocação da *proposição cosmopolítica* de Stengers (2007) e com seu questionador “princípio de precaução”, que introduz um interstício de hesitação na nossa maneira de interpretar a ‘alteridade’, levanta a possibilidade de imaginar nosso próprio erro e nos instiga a levar em conta que o que para nós constitui a ‘humanidade’, ou a ‘cultura’, ou a ‘política’ pode não ser ‘humanidade’, ‘cultura’, ou ‘política’ para os Suruwaha. De novo: trata-se de levar a sério o conhecimento suruwaha não como metáfora, mas como ontologia – aceitando a irredução do multiverso habitado pelos humanos *jadawa* e pelos não-humanos *jadawasu*, sem circunscrevê-lo dentro das fronteiras da

nossa cosmografia de ocidentais (não-)modernos. De forma semelhante à dos xamãs, que transitam entre mundos incomensuráveis e estabelecem a possibilidade (precária, perigosa) da comunicação entre eles, precisaremos operar numa “equivocação controlada” (VIVEIROS DE CASTRO 2004b), que consiste em aceitar o risco de sermos capturados pelo ponto de vista alheio e aventurar-nos numa comparação entre mundos heterogêneos. Isso exige a recusa a aceitar qualquer ponto de vista total – e demanda escaparmos da tolerância, que confinaria o mundo suruwaha nos limites estreitos da nossa política ou da nossa cosmologia. A “diplomacia cósmica” deixa de ser uma atribuição exclusiva dos xamãs e se converte, desta forma, em atitude que define a tarefa do etnólogo, que “deve incluir, necessariamente, o que a etnologia tem chamado de cosmologia, esta que não se reduz às representações humanas sobre os não-humanos, mas que deve ser tomada como campo de relação entre humanos e não-humanos” (SZTUTMAN 2012: 101).

Se as práticas suruwaha constituíram o foco de atenção no trabalho de campo, as narrativas e os discursos imbricados nelas têm um destaque especial nesta dissertação. Do ponto de vista metodológico, agi da mesma forma que Gow com os Piro¹⁰: menos preocupado com a fidelidade do texto à versão original do narrador, em poucas ocasiões recorri ao gravador. Preferi que as narrativas fluíssem espontaneamente em diversas situações cotidianas, e optei por realizar o registro a posteriori nos meus cadernos. As versões estão condicionadas, portanto, à minha reelaboração posterior. Ao debruçar-me sobre os diários de campo, os Suruwaha ironicamente me caracterizavam como membro do *papel madi* (“o povo do papel”): segundo eles, nós *jara* suprimos a precariedade da nossa memória oral com uma peculiar habilidade na escrita. Na construção deste texto, as narrativas suruwaha constituem um ponto de partida para encontrar os conceitos nativos, derivando das mesmas os meus ensaios de análise e de “tradução”. Tenho a impressão, assim como Calavia teve nos Yaminawa, que as narrativas suruwaha são imediatamente acessíveis; “assim, não deve surpreender que não encontremos

¹⁰ Tive receio em relação a minha metodologia de registro de relatos orais até deparar-me com o seguinte texto de Peter Gow, cujo procedimento coincide exatamente com o que eu desenvolvi em campo (se desconsiderarmos as nossas diferenças em termos de competência etnográfica): “Eu nunca escrevi o que as pessoas diziam na frente delas. Em vez disso, eu me treinei para tentar lembrar exatamente o que as pessoas me diziam a cada dia, e escrevia à noite ou, se houvesse probabilidade de esquecer, em momentos de calma durante o dia. Eu era muito jovem quando fiz o trabalho de campo original, o que, sem dúvida, ajudou muito, e eu pareço ser abençoado com uma boa memória para este tipo de coisas. Praticamente a única utilização do meu gravador era quando os próprios Piro a sugeriam, gravando canções” (GOW 2001: 29) (minha tradução).

exegese desses mitos: esse silêncio interpretativo é um bom correlato da loquacidade narrativa” (2006: 317). Tive a oportunidade de interagir com um número amplo de narradores: Aininimuru, Axa, Uhuzai, Xibukwa, Hinijai, Ania, Axidibi, Wahary... Parece-me que os Suruwaha tinham de fato um interesse real em *informar-me* e que, longe de demonstrar qualquer hermetismo, as pessoas me contavam os mitos de maneira aberta e espontânea, em rodas de conversa nas quais se compartilhava o tabaco e em que a versão do narrador principal era comentada ou enriquecida com as contribuições de outros participantes. Talvez o registro destas narrativas seja um dos elementos mais interessantes do meu trabalho etnográfico.

Já acumulamos um conjunto expressivo de etnografias sobre os Suruwaha desde que Kroemer publicou em 1994 o texto pioneiro *Kunahã Made. O Povo do Veneno*. Precedem à sua etnografia algumas páginas sobre os Suruwaha publicadas no livro *Cuxiuara. O Purus dos Índigenas* (1985: 139-149), ensaio histórico sobre as populações indígenas do médio rio Purus que inclui alguns apontamentos etnográficos preliminares, a partir do trabalho de campo de Kroemer entre os Apurinã, Jamamadi, Paumari e Suruwaha. Curiosamente, nas páginas sobre os Suruwaha que Kroemer escreveu nesta época não há ainda nenhuma referência à prática de envenenamento com timbó. Outra produção significativa para entender as circunstâncias da ação de localização e contato da equipe do CIMI, e as suas percepções na época inicial de trabalho de campo, é *A caminho das malocas zuruahá. Reconhecimento e identificação de um povo indígena desconhecido* (KROEMER 1989). A etnografia de 1994 mantém um formato ‘clássico’, focada no propósito de analisar “a identidade cultural e o mundo de valores” dos Suruwaha, produzindo uma sistematização do parentesco e organização social, os conteúdos etno-científicos, a economia, a organização política e a religião, além de uma apresentação sobre cultura material suruwaha. Kroemer expõe nesta etnografia sua tese do suicídio como etnotrauma, frente ao qual a ação indigenista propõe uma intervenção etnoterapêutica como via de superação perante uma situação de insuportabilidade.¹¹

Em 1996 Jônia Fank e Edinéia Porta, integrantes da equipe CIMI/OPAN (foi com elas que iniciei meu trabalho de campo em 1995), organizaram seus dados de campo em três volumes que, após cinco anos de atuação no “Projeto Zuruaha”, ampliaram as informações sistematizadas até o momento por Kroemer: *Mitos e histórias dos Sorowaha* (coletânea de mitos narrados pelo jovem Uhuzai na base local da equipe, nas proximidades da terra indígena); *A vida social e econômica dos Sorowaha* (texto que reúne a produção das autoras sobre cosmo-

¹¹ No capítulo 6 (seção 3) avaliarei esta concepção de Kroemer sobre o suicídio como etnotrauma.

logia, organização social, ritualidade e xamanismo, assim como sobre a economia e as atividades de agricultura, caça, pesca e coleta); e o *Vocabulário da língua Sorowaha*, (trabalho assessorado por Márcio Silva, que compila os dados lexicais acumulados pela equipe CIMI/OPAN ao longo de quinze anos). O antropólogo João Dal Poz, integrante da OPAN, colaborou na sistematização dos materiais produzidos por Fank e Porta, e realizou com elas uma expedição a campo em 1994. Posteriormente, Dal Poz publicou *Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha* (2000). Neste artigo, concebido numa chave eminentemente sociológica, o autor propõe uma revisão da tipologia do suicídio elaborada por Durkheim (1887) e chama a atenção para o caráter reconhecidamente individualizante do suicídio suruwaha – caracterizado como *suicídio tópico*. A partir da prática suruwaha, Dal Poz propõe um tema controverso para a etnologia ameríndia: “Os dados sorowaha fornecem um firme contra-exemplo, uma evidência etnográfica de que certas formas de individualidade generalizada são igualmente possíveis entre as sociedades indígenas brasileiras. Pois os suicidas [...] não são figuras liminares nem exceções à regra. Trágica e volátil, a dimensão sociológica estaria aqui decisivamente determinada a partir dos seus atos intrépidos, que arrebatam completamente a vida coletiva e a individualizam” (DAL POZ 2000: 24).

Em *Los Suruaha: universos míticos e miradas etnográficas* (2008)¹², elaborei uma composição etnográfica que organizava os materiais reunidos ao longo dos meus anos de trabalho indigenista. Nessa monografia, fiz uma primeira aproximação aos temas do xamanismo e das práticas suruwaha de feitiçaria, abordando-os em uma perspectiva comparativa a partir das etnografias disponíveis sobre os coletivos de língua arawa. Influenciado pela etnografia de Taussig ([1987] 1993), desenvolvi uma análise dos processos suruwaha de mudança sob a chave da experiência do terror como processo de subjetivação no contexto colonial. A oposição nativa entre semelhantes (*jadawa*) e dessemelhantes (*waduna*) opera como eixo de apresentação dos coletivos suruwaha e estrangeiros, traçando um panorama do circuito em que os Suruwaha estavam inseridos antes da experiência de conflito com a frente extrativista. Em relação à prática suruwaha de suicídio, propus uma leitura da mesma como isotopia da feitiçaria, focada no contraste entre o “paradigma da feitiçaria” e o “paradigma do timbó”, a partir da oposição nativa entre *mazaru bahini* e *kunaha bahi* – numa análise que permaneceu, porém, muito ancorada ao plano sociológico e que retomo aqui com novas chaves analíticas.

¹² Corresponde a minha monografia de licenciatura em Antropologia Aplicada, orientada por Patricio Guerrero Arias (Quito: Universidad Politécnica Salesiana).

Diversos temas desta monografia são revisitados nesta dissertação, que pretende uma aproximação mais estreita da ‘sociocosmologia’ nativa.

Jardim (2009), na sua revisão bibliográfica das produções de Kroemer, Fank-Porta e Dal Poz, desenvolve o tema da socialidade (a partir da etnohistória e das ideias sobre a diferenciação mitológica dos povos) e da escatologia suruwaha. Em diálogo com a literatura ameríndia sobre o caráter transformacional presente nas concepções de pessoa e corporalidade, e inspirado nas análises de Vilaça sobre a instabilidade crônica dos corpos na Amazônia, Jardim analisa os processos de alteração de perspectiva no complexo de afecções que orientam a convivialidade e sua ruptura na socialidade suruwaha, e traça um percurso comparativo com os materiais etnográficos deni, kulina e jamamadi. Abordando os conceitos escatológicos nativos e as ideias sobre as transformações na cosmopraxis mortuária, propõe uma análise do envenenamento com timbó como homicídio minimalista e processo de alteração em inimigo. A contribuição do Jardim aponta uma maior atenção ao substrato cosmológico da socialidade suruwaha em relação às primeiras etnografias.

A etnografia mais recente sobre os Suruwaha foi produzida por Huber (2012), integrante da equipe do CIMI, a partir do trabalho de campo por ela desenvolvido entre 2006-2011. Organizada em duas partes, a primeira propõe uma reconstrução histórica dos processos vividos pelos Suruwaha, tanto a partir das fontes documentais disponíveis sobre a região do médio Purus quanto, principalmente, a partir das narrativas suruwaha, analisadas com detalhe com a competência linguística que a autora demonstra; a origem da prática de envenenamento com ingestão de timbó também é tratada no texto. A segunda parte “constitui um esforço de construir o enredo cosmológico da busca da morte (ou sua encenação), e aborda os significados múltiplos e a etiologia da ingestão de veneno enquanto prática patológica resultante da ‘alienação da perspectiva’ à luz das concepções suruwaha” (p. 48). São revisitados temas tratados em etnografias anteriores – tais como a caracterização dos coletivos *jadawa* e *waduna* que compõem a rede social suruwaha, e o contraste entre o modelo xamânico de solução de conflitos e o novo modelo construído na prática do auto-envenenamento. Destaco a contribuição de Huber na análise das noções suruwaha de pessoa e corporalidade; a identificação de conceitos nativos como a “adstringência do coração” e a “alienação do olhar” ao aprofundar a questão da morte por ingestão de timbó; e a apresentação dos discursos sobre morte e escatologia.

A contribuição desta dissertação se insere, portanto, na trajetória que este conjunto bibliográfico¹³ manifesta – com quase todos os autores aqui apresentados tenho compartilhado vínculos organizacionais, trabalho de campo e comunicações frequentes sobre as nossas respectivas experiências junto aos Suruwaha.

Na tentativa de quebrar o exotismo e o ‘isolacionismo’ que algumas visões têm projetado sobre os Suruwaha, uma das insistências tem sido conectar a minha análise com as etnografias dos coletivos indígenas da rede de relações em que historicamente os Suruwaha estiveram inseridos: os grupos falantes de línguas arawa, mas também os Apurinã (falantes de língua arawak) e os Katukina/Kanamari – o amplo universo Pano aponta também múltiplas conexões que podem enriquecer as pesquisas sobre os povos indígenas da região do médio Purus. Etnografias tais como as de Bonilla (2007), Costa (2007), Maizza (2012) e Florido (2013) têm oferecido interlocuções indispensáveis na produção do presente texto. Esta dissertação recebeu ainda contribuições muito expressivas de alguns circuitos que têm intensificado o diálogo nesta rede de atores-etnógrafos: o Coletivo Purus, surgido no Seminário “Purus Indígena: Natureza, Cultura, História e Etnologia” organizado pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) e a OPAN em Manaus, em abril de 2010¹⁴; o projeto de colaboração acadêmica “Paisagens Ameríndias. Habilidades, mobilidade e socialidade nos rios, aldeias e cidades da Amazônia”¹⁵, organizado pelos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo e da Universidade Federal do Amazonas; e, recentemente, em setembro de 2013, o Seminário Temático “Cosmopolíticas ameríndias: descrevendo processos de (trans)formação de coletivos”, sob a coordenação de Tânia Stolze Lima e Renato Sztutman, no 37º Encontro Anual da ANPOCS.

¹³ Para completar este registro bibliográfico, resta mencionar a produção linguística dos missionários de JOCUM, principalmente nas áreas de fonética e fonologia: E. Suzuki (1997), M. Suzuki (1994a, 1994b, 2000) e E. Suzuki & M. Suzuki (1992, 1993). Uma peculiar interpretação do suicídio suruwaha nos moldes do fundamentalismo evangélico se encontra no texto *Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwahá e a teologia cristã* (M. SUZUKI 2001). Mais recentemente, outros escritos desenvolveram os argumentos da ideologia missionária de combate ao infanticídio suruwaha: M. Suzuki (2007) e Pinezi-Suzuki (2008). Com um ponto de vista crítico em relação à criminalização das práticas indígenas, cabe salientar as análises de Holanda (2008), Feitosa (2010), Segato (2011) e Santos-Granero (2011).

¹⁴ A partir de este Seminário foi produzida a coletânea *Álbum Purus* (Edua, 2011), organizada por Gilton Mendes dos Santos. Dada a continuidade das produções etnográficas sobre a região do Purus, estou organizando com Gilton Mendes dos Santos a publicação de uma nova coletânea, *o Álbum Purus II*, prevista para agosto de 2014.

¹⁵ Com os produtos das pesquisas conduzidas pelos participantes neste projeto, foi lançada em dezembro de 2013 a publicação *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (Terceiro Nome, 2013), organizada por Marta Amoroso e Gilton Mendes dos Santos.

Estruturei a minha exposição em seis capítulos. Partindo do tema da formação do atual coletivo suruwaha, e da construção da rede social de coletivos que o precederam, tracei um itinerário que pretende transitar de forma conjugada entre as vertentes sociológica e cosmológica, levando em conta o comparecimento de agentes humanos e não-humanos na vida dos Suruwaha, e na rede sociocósmica em que eles se inscrevem. A etnografia percorre, assim, diversos “pontos” desta rede: os semelhantes, os inimigos, os animais, os espíritos, os xamãs, os mortos. O Capítulo 1, “A formação dos Suruwaha”, desenvolve uma etnografia dos coletivos *dawa*, construída principalmente a partir das narrativas locais. A oposição nativa *jada-wa/waduna*, que expressa o contraste entre humanos e estrangeiros, aponta uma dinâmica de dualismo concêntrico que configura os processos de construção da diferença. No capítulo 2, “Panorama arawa”, são analisados os processos de formação e transformação de coletivos à luz das etnografias sobre Kulina, Deni, Jamamadi, Paumari e Jarawara, no âmbito dos falantes arawa, e das etnografias sobre Kanamari e Katukina. É apresentada uma hipótese sobre a constituição da rede indígena dos coletivos do interflúvio Purus-Juruá, como componentes de um *dégradée* sociocósmico fundado nos processos de proximidade e distância, e nas suas percepções do território.

A etnografia dos *waduna*, coletivos considerados na perspectiva nativa como dessemelhantes e perigosos, é objeto do Capítulo 3, “Inimigos têm ‘falas feias’”, de novo numa análise derivada das narrativas suruwaha. O Capítulo 4, “A condição heterotópica dos espíritos”, apresenta as concepções suruwaha sobre os agentes sobrenaturais do cosmos – os ‘espíritos’ *kurimia*, *karuji*, *uhwamy* e *zamakusa* – e reflete sobre a constituição diferencial que estas entidades da sobrenatureza possuem em relação aos humanos, com os quais estabelecem uma peculiar socialidade. As transformações protagonizadas pelos animais, “ex-humanos”, são tema do Capítulo 5, “Relações alteradas: caçar ou adotar”, junto com as chaves de relação que há entre eles e os humanos. Mitos de transformação, etnografia da caça e identificação dos sistemas nativos de classificação oferecem elementos de análise para compreender alguns eixos da socialidade suruwaha.

O Capítulo 6, “Xamanismo e transformações” parte de uma reflexão a partir da categoria suruwaha de transformação (*jahuruwa*) e recorre, com esse objetivo, a uma análise estrutural de mitos em chave comparativa. O xamanismo, como capacidade transformacional por excelência, nos insere no centro da cosmopolítica suruwaha, e é observado nas suas diversas facetas: como competência para a comunicação com os espíritos; como agência que opera

metamorfoses no mundo; como potencialidade disruptora através da feitiçaria. A “permanência da transformação” que caracteriza à cosmopolítica nativa é analisada nas ideias sobre morte e escatologia, que nas últimas gerações sustentaram uma nova prática de produção de mortos através do envenenamento com timbó, vinculada aos fundamentos do xamanismo. Os discursos sobre a morte por envenenamento superam a perspectiva da sociologia do conflito e remetem a uma noção transformacional da pessoa, conectada a sujeitos humanos e não-humanos a escala cósmica. O contraste entre um modelo de produção de presas do feitiço (*mazaru bahini*) e o novo modelo de produção de presas do timbó (*kunaha bahi*) situa-se como chave desta dinâmica de transformações, que opera uma cisão entre a qualidade de presa e a qualidade de predador na pessoa. A Conclusão ensaia uma aproximação às ideias suruwaha de metamorfose dos humanos em peixes, perseguidos pela ação predatória do espírito do timbó e transformados na condição de “hiper-presas”.

“Dissemos que o estranho provoca a descrição densa. Mas seria mais correto dizer que é a descrição densa a que produz estranheza” (CALAVIA 2013: 185), dada a minuciosidade que esta requer, e a necessária exigência de evitar os vazios e os subentendidos. Em uma ocasião recente, em que apresentei conteúdos preliminares desta dissertação perante um grupo de etnólogos, uma das participantes me disse que tinha ficado muito interessada “nas coisas que eu não disse” – para além das análises expostas, restou nela uma inquietação por saber como se vive junto a um povo em que as pessoas buscam com tanta veemência o envenenamento. Sei que o desafio da experiência do etnógrafo não pode renunciar ao propósito “diplomático” de conectar mundos heterogêneos. Como aponta Stengers (2007), as cosmopolíticas não têm sentido fora das práticas: as nossas análises certamente possuem uma frequência diferente à dos “murmúrios” suruwaha, que instigam a ir mais devagar com os nossos conceitos. Muitas coisas certamente ficarão nos interstícios deste texto. No arriscado movimento entre as ideias dos Suruwaha e as minhas ideias sobre as ideias deles, busco também realizar nestas páginas o que Strathern ([1987] 2013: 44) espera de uma etnografia: ela deve ter o poder de “alargar a experiência do leitor”.

Capítulo 1

A formação dos Suruwaha

Os atuais Suruwaha se estabeleceram no entorno do Jukihi (conhecido na região como Pretão), um pequeno igarapé na bacia dos rios Tapauá-Cuniuá, no vale do Purus, a partir da convergência de vários coletivos falantes de uma mesma língua. Estes 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. Os impactos provocados pelo avanço extrativista, intensificado nas primeiras décadas do século XX, deram como resultado a unificação dos sobreviventes destes coletivos,¹⁶ refugiados no território de um deles, os Jukihidawa. Entre 1930 e 1980 mantiveram uma situação de isolamento como estratégia de defesa perante as mudanças do entorno, que alteraram drasticamente a dinâmica das redes indígenas regionais. Os Suruwaha constituem, portanto, um coletivo de “mixed people” (GOW 1991) – *tabuza*, em língua suruwaha – a partir dos diversos *dawa* que produziram a sua formação. Proponho, portanto, uma análise destes coletivos como via de acesso inicial à compreensão da socialidade suruwaha.

¹⁶ Este processo está amplamente descrito em Kroemer (1989, *passim*), Fank-Porta (1996: 45-64; 222-228), Aparicio (2008: 90-106) e Huber (2012: 175-183), com profusão de narrativas suruwaha registradas nestes textos.

1.1 Etnografia dos coletivos *dawa*

O termo *dawa* compreende um sentido coletivo¹⁷, e está vinculado a uma ideia de pertencimento, posse, domínio, referido prioritariamente a um lugar. Assim, “Jukihidawa” pode ser traduzido como “o coletivo de pessoas que habitam o igarapé Jukihi”, indicando uma ideia de pertença e vínculo com esse território.¹⁸ Parece oportuno adentrar-se na etnohistória dos coletivos *dawa* para entender o alcance que elas têm no ponto de vista dos Suruwaha¹⁹. As informações sobre os *dawa* que iremos expor procedem basicamente de relatos dos seus descendentes atuais, pois todos os Suruwaha identificam-se com uma unidade específica que tem um lugar próprio. Chama a atenção a precisão biográfica que praticamente todos os indivíduos adultos têm sobre seus antecessores de cinco a sete gerações: é, de fato, possível reconstruir a sequência genealógica e obter dados sobre a rede de consanguíneos e afins reais, sobre os locais de residência, sobre as *causae mortis*. De algumas unidades não restaram sobreviventes, mas ainda é possível acessar informações – menos detalhadas – que algumas pessoas de maior prestígio transmitiram: Axa, Xamtiria, Ainimuru, entre outros.

Os atuais Suruwaha vinculam as suas origens aos ancestrais Saramadi²⁰, a eles atribuem a transmissão dos conhecimentos mais importantes. Os diversos *dawa* encontram nos Saramadi sua origem comum. O tempo dos Saramadi é representado como um tempo de xamãs poderosos, de metamorfoses extraordinárias e eventos fundantes. Contudo, mais do que uma perspectiva de semelhança ou convivialidade, as narrativas traçam um perfil de afinização dos Saramadi e, de certa forma, de desumanidade, situando-os num tempo de predação e guerra generalizada. Ikiji conta que “os Saramadi moravam em várias casas, e em algumas ocasiões

¹⁷ O termo *dawa* aparece como sufixo vinculado a termos de referência locais ou de outra índole: ‘Adamidawa’, “gente dos morros”, ‘Idiahindawa’, “gente do outro lado do rio”, etc. Na língua Suruwaha, existe outra forma de expressão de coletividade: o termo *madi*. *Madi* se encontra inserido em alguns substantivos coletivos (transformado no sufixo *-midi*, com o mesmo sentido: *hajimidi*, “as mulheres”; *wasimidi*, “os jovens”; *hamidi*, “as crianças”) e em denominações de coletivos humanos: os *Aijanima madi*, os *Jakimiadi*, os *Zamadi*; em linhas gerais para esta última aplicação, *madi* parece significar uma perspectiva de “coletividade mais distanciada, afim potencial”. O sufixo *-dawa* parece expressar um sentido de “coletividade próxima, afim real”. Em outros contextos, *madi* pode ser usado como um coletivizador genérico, e *dawa* como um coletivizador mais específico.

¹⁸ Como veremos posteriormente, a ideia de domínio e maestria nos Suruwaha se expressa como um termo semelhante: *anidawa*.

¹⁹ Concordo com a apreciação de Gordon quando afirma que “uma etno-história dos grupos Arawá – e talvez dos demais grupos da Amazônia ocidental – seria, muito provavelmente, uma etno-história dos subgrupos nomeados: os *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi e Deni, os *dawa* dos Suruwaha” (2006: 41). Este capítulo recupera o material etnográfico sobre os *dawa* que apresentei na minha monografia (2008: 107-122).

²⁰ Literalmente, *Saramadi* significa “gente da várzea”.

procuravam mulheres de outras casas para casar. Isso causava disputas e conflitos. Em certa ocasião, um grupo de homens atacou uma casa durante a noite, e mataram todas as pessoas: homens, mulheres e crianças”.²¹ Aнимuru narra como “os Saramadi acabaram devido às contínuas lutas que havia entre eles. Foi na época em que morreu o filho de Makasu: os filhos dos Saramadi, os Aigiwa madi, se encontravam no Hahabiri. Foram perseguidos até uma praia, onde foram mortos com golpes na cabeça; outros foram capturados e morreram afogados nas águas do Hahabiri. Alguns corpos foram abandonados na terra firme e não foram enterrados”. Outros relatos nos remetem à época dos Saramadi:

Makasu tinha vários filhos. Sua irmã mais velha estava casada com um xamã. Era o tempo dos Saramadi. O filho de Makasu morreu por causa de um feitiço do cunhado. Este disse à sua esposa: “Teu sobrinho, o filho de Makasu, morreu vítima do meu feitiço”.

Aconteceu que, enquanto o xamã contava o acontecido à sua mulher, Makasu estava escutando. Ficou muito irritado e disse: “Vou comer o feitiço dele!” Pegou um pau, foi até a rede do seu cunhado e brigaram, até que Makasu o derrubou e o matou. Então Makasu preparou umas folhas no chão, abriu o corpo do seu cunhado e se dispôs a comê-lo. Os Saramadi gostavam de comer as pessoas.

O cunhado de Makasu tinha quatro filhos, os quatro estavam voltando de uma caçada. O filho mais novo do cunhado de Makasu tinha recebido o suspensório peniano²² pouco tempo atrás. Quando os filhos estavam chegando a casa, perceberam que Makasu estava preparando comida. O mais velho deles disse: “Makasu matou um tamanduá”. Depois todos ficaram surpresos ao ver que se tratava do corpo do próprio pai. Os três mais velhos ficaram impassíveis, mas o caçula ficou com muita raiva de Makasu. Makasu preparou o corpo do seu cunhado. Sua irmã e seus sobrinhos comeram dele; todos, com exceção do caçula, que não quis comer o corpo do próprio pai. Makasu pensou: “A carne do corpo do pai estava gostosa e tinha muita gordura, a dos filhos deve ser assim também”. Então convidou o filho mais velho do seu cunhado para encontrar-se com ele na manhã seguinte à beira do igarapé, e apanhar jenipapo. Makasu vivia numa casa próxima à casa do seu sobrinho. Na manhã seguinte, cada um andou por um caminho diferente, até que se encontraram na beira do igarapé. Makasu levava consigo um remo, ao chegar gritou e ameaçou o sobrinho, que ficou assustado. Porém, Makasu ficou achando graça. Assim aconteceu várias vezes.

Outra vez, os filhos do cunhado de Makasu e outros Saramadi foram na canoa de Makasu; disseram-lhe: “Vai na proa”. Ele rejeitou, mas as pessoas insistiram: “Vai na proa, tu tens um remo e nós o esquecemos em casa”.

Foram descendo pelo igarapé até a árvore de jenipapo. Ao chegarem, golpearam Makasu, que caiu na água morto. Antes de afundar, o agarraram pelos pés e puseram o corpo de Makasu na canoa. Levaram-no na terra firme para cortá-lo e comê-lo. Comeram só o fígado e uma parte do corpo, o resto ficou escondido na árvore de jenipapo (Relato de Kawakani no igarapé Riozinho, 10/10/2000).

²¹ Relatado por Ikiji na casa de Hinijai, no dia 6/11/1999.

²² A entrega do suspensório peniano (*sukwady*) é o símbolo da iniciação dos jovens *wasi*.

As narrativas contemporâneas apontam que os diversos *dawa*, até o início do século XX, se identificavam com um território específico, organizado em torno a um rio ou igarapé, possuíam uma unidade residencial com roças próprias, e falavam uma mesma língua, com variações discretas. Havia frequentes intercâmbios rituais e relações de aliança, junto a uma política xamânica marcada pela feitiçaria intergrupala, perpassada por tensões e conflitos. Os nomes das unidades *dawa* são sempre estabelecidos por um coletivo em relação ao outro (não foram criados como autodenominações), e revelam, na maioria dos casos, a especificidade do lugar: 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. Constatamos ainda outras unidades que não são nomeadas com o sufixo *dawa* pelos Suruwaha atuais, mas que faziam parte desta rede de construção de alteridades: os Anizakawa, os Suruwaha e os Aijanima madi.

Note-se que o atual etnônimo que define o conjunto do grupo corresponde à denominação própria de um dos coletivos, os Suruwaha. A origem desta apropriação generalizante do termo surgiu de uma conversa de Tiaha e Ainimuru, dois homens adultos, durante os primeiros anos de contato com a equipe do Conselho Indigenista Missionário (início dos ’80). Devido à insistente pergunta dos indigenistas sobre qual era ‘o nome do povo’²³, Tiaha e Ainimuru responderam em tom de brincadeira que eles eram os Suruwaha.²⁴ Anos depois, várias pessoas foram confirmando esta versão. Assim, por exemplo, em 1999 o próprio Ainimuru nos declarou: “*Madi wiji uwa busiri*” (“as pessoas roubaram um nome alheio”). Uhuzai explica que “*Ainimuru Suruwaha wiji busukwanai*” (“Ainimuru simplesmente roubou o nome dos Suruwaha”). E Axidibi, descendente dos Masanidawa, não duvida em afirmar: “*Ari madi Suruwa-*

²³ É curioso que, segundo o relato de Kroemer, líder da expedição de contato do CIMI (1989: 136), a primeira resposta que os indigenistas obtiveram ao perguntar sobre a autodenominação dos ‘Suruwaha’ foi a de serem Katukina – mas logo esta resposta foi desmentida.

²⁴ A anedota demonstra a irrelevância que os Suruwaha deram a qualquer estrutura maior do que a aldeia ou o *dawa* de pertença. A identificação coletiva dos sobreviventes dos *dawa* foi construída a partir da interlocução com os agentes externos. A rigor, os coletivos arawa – os Suruwaha são um expoente dos mesmos – não sentiram a necessidade de uma denominação própria. Por isso, como vemos, os etnônimos não são substantivos próprios (*deni, jamamadi, madiha, jadawa*, etc.), e sim *pronomes cosmológicos* (VIVEIROS DE CASTRO 1996a), que podem ser traduzidos como ‘gente’ ou ‘as pessoas’.

*ha madi hysukwanai. Tiaha Hamy iri uda Gunu ati: “Timia, hady madi hawaninarihia?” Kasarukwanai: “Suruwaha madi”, nakia narawyki madi”*²⁵.

De todo modo, a denominação Suruwaha acabou adquirindo uma aceitação unânime entre os contemporâneos. Internamente não funciona como referência coletiva, uma vez que cada indivíduo reconhece sua pertença ao *dawa* de origem. Porém, externamente, a denominação Suruwaha é referência coletiva na interlocução com a sociedade brasileira. É possível que o fato de não existir mais nenhum descendente do ‘subgrupo’ Suruwaha tenha facilitado esta aceitação generalizada²⁶, pois nenhum dos *dawa* detém o privilégio de impor seu nome ao conjunto (nem sequer os Jukihidawa, cujo território foi o ponto de confluência dos sobreviventes de todas as unidades). Contudo, a prevalência da autodenominação não postula de modo algum segmentações sociais na atual aldeia única, nem delimitações residenciais, ou especializações políticas ou rituais. Restam sim os vínculos territoriais com os locais de procedência, como se a pertença ao *dawa* implicasse um laço especial com um lugar de origem.

MASANIDAWA

Entre os atuais Suruwaha, os Masanidawa compõem a maior parcela da população, se comparada com o número de sobreviventes oriundos de outros *dawa*. Os Masanidawa são uma das unidades mais importantes na composição dos Suruwaha contemporâneos, junto com os Jukihidawa e os Sarukwadawa. A demografia atual mostra a preponderância de descendentes destas três unidades. Em consequência, as referências da tradição oral são mais ricas ao descrever e narrar o itinerário histórico vivido pelos Masanidawa, os Jukihidawa e os Sarukwadawa.

Masanidawa significa “gente do leste”: de fato, o território desta unidade é o mais oriental de todos os assentamentos dos sucessores dos Saramadi. Ocupavam o baixo curso do igarapé Hahabiri (Riozinho, afluente do rio Cuniuá, subafluente do Purus) e suas casas, antes

²⁵ “Nós não somos Suruwaha, em absoluto. Gunter disse a Tiaha na casa de Hamy: ‘E vocês, que povo são?’. Brincando, [Tiaha] respondeu: ‘Somos Suruwaha’, contam.”

²⁶ Proponho uma interpretação alternativa da escolha de Ainimuru e Tiaha do nome *Suruwaha*, que acabou prevalecendo. O ‘subgrupo’ Suruwaha é descrito nas narrativas como coletivo em contato constante com a frente regional extrativista, possuidor de roupas, ferramentas, falantes tanto da língua dos Jara quanto da língua dos diversos *dawa*, e habituado a convivência com brancos. Na nova situação de ‘contato’, em que indigenistas e missionários conviviam no espaço residencial e possibilitavam o fornecimento de ferramentas e utensílios dos Jara, parece pertinente que Ainimuru e Tiaha tenham estabelecido uma analogia entre o ‘subgrupo’ Suruwaha e os Suruwaha ‘recém-contatados’: ambos numa condição análoga de convívio com os ‘brancos’. Neste sentido, a resposta inicial dada à equipe de Kroemer (“somos Katukina”) pareceria também pertinente, de alguma maneira.

da época dos massacres, concentravam-se principalmente no igarapé Taminiaru, afluente do Hahabiri. Os relatos recentes de alguns adultos – Axa, Xamtiria, Kimiaru – falam de uma região mais distante, o igarapé Amaha²⁷, que os Masanidawa abandonaram por volta de 1910. Devido a esta localização, as narrações manifestam reiteradamente a relação que os Masanidawa mantinham com sorveiros e seringueiros (os Jara) e com outros povos da bacia dos rios Tapauá e Cuniuá, como os Katukina do igarapé Coatá, os Mamori, os Abamadi (‘gente-peixe’) e os Juma. A pressão dos Juma sobre os Masanidawa, segundo relato de Axa, provocou a migração ao igarapé Taminiaru, na bacia do Hahabiri: entre as lembranças do grupo está a morte de Uruwi, morto pelos Juma e cujo corpo foi comido durante uma caçada no igarapé Amaha. Deve ser considerado também o impacto das epidemias, derivado da relação com a frente extrativista e do avanço incessante dos sorveiros regionais. Assim o relata o testemunho de Uhuzai:

Jawariru e seu marido Sahiwa desceram o rio Cuniuá até a casa dos Abamadi. Lá eles pegaram gripe e resolveram retornar. Na subida do rio, de volta a casa, Jawariru faleceu por causa da doença. Seu marido, uma filha adolescente e duas crianças pequenas iam levando o corpo na canoa. Durante a viagem a canoa partiu, e alagaram. A filha conseguiu nadar levando uma das crianças até um pau que sobressaía perto da beira do rio; depois, ela não resistiu e morreu. Sahiwa, o marido de Jawariru, carregou nos ombros a outra criança, levando-a à beira. Antes de chegar, um jacaré-açu atacou e matou Sahiwa; as piranhas devoraram o corpo da criança (Uhuzai, casa de Hinijai, 13/11/1999).

Tabanuti e Jara foram grandes xamãs do seu povo, da mesma forma que Wagyu. Jara foi raptado pelos Abamadi, seu pai não estava em casa no momento em que foi raptado. Ficou procurando seu filho pelas aldeias dos Abamadi, até que finalmente o encontrou e o trouxe de volta.

Na casa dos Jara, as jovens tinham uma doença que contagiava aos rapazes quando transavam com elas; os rapazes adoeciam e morriam. Tabanuti era alto, bonito, de pele branca. Uma vez saiu atrás de uma onça para flechá-la, e encontrou um grupo de Jara. Foi perseguido por eles e teve de esconder-se num tambor de sorva. Os Jara não conseguiram achá-lo, ele ficou dentro do tambor suando e suando. Os Masanidawa foram buscá-lo, mas não o encontraram. Viram o tambor e o jogaram ladeira abaixo. Tabanuti ficou muito machucado e adoeceu gravemente (Uhuzai, casa de Hinijai, 13/11/1999).

A memória atual dos Masanidawa descreve os antepassados como pessoas familiarizadas com o mundo dos brancos: usavam suas roupas, ferramentas, e inclusive alguns deles sabiam falar a língua dos Jara: assim, por exemplo, Amantasi, Wixki, Jara e Tabanuti são ascendentes Masanidawa descritos como falantes da língua dos seringueiros. O avô de Xamtiria,

²⁷ Para um maior detalhamento sobre a presença dos Masanidawa no rio Piranha e sobre sua migração ao Riozinho, cfr. as narrativas presentes em Aparicio - Huber (2010: 11-15).

chamado Masanidawa,²⁸ foi um dos protagonistas da migração do grupo ao baixo Hahabiri, onde se estabeleceu à beira do igarapé Taminiaru. Por volta dos anos 1910-1920 podemos situar, na nova aldeia do Taminiaru, os seguintes membros dos Masanidawa: Asamkahuwy, Wagaru, Myzawai, Masanidawa, Inuhwa, Aga, Karukwai e Tuwasu. Com esta nova localização, as relações com os Jukihidawa tornam-se mais frequentes. Os Masanidawa aparecem nas narrativas como fornecedores de ferramentas (machados, facas, facões) aos Jukihidawa, que ofereciam em troca zarabatanas, flechas, arcos e curare. Nas expedições de caça ao longo do igarapé Riozinho (Hahabiri) ocorrem encontros habituais, visitas às aldeias e participação nos rituais coletivos de caça. Além do intercâmbio comercial entre as unidades, há notícias de intercâmbio matrimonial: nesta época se realiza o casamento de Xasa (filha de Inuhwa, dos Masanidawa) com Birikahuwy, xamã dos Jukihidawa.

A posição de vanguarda dos Masanidawa, grupo de maior contato com os pioneiros da colonização, os converteu em vítimas primeiras do impacto extrativista. Os relatos de massacre cobram especial relevo nas versões dos Masanidawa contemporâneos (APARICIO 2008: 89-106). Apenas quatro gerações se passaram, e as histórias circulam hoje com frequência nas reuniões noturnas animadas pela inalação de rapé. Trata-se de histórias familiares, muito próximas no tempo.

Com a morte do xamã Myzawai e dos principais líderes no massacre perpetrado pelos Abamadi, a fuga dos Masanidawa para o território dos Jukihidawa surgiu como a alternativa mais viável para garantir a sobrevivência, entretanto resultou no abandono das terras tradicionais. Os diversos *dawa* foram aderindo a um processo de unificação, dando origem a um coletivo de “gente misturada”: os atuais Suruwaha.

JUKIHIDAWA

Os Jukihidawa, “gente do igarapé Pretão” acolheram no seu território os sobreviventes dos outros *dawa* atingidos pelo impacto das frentes extrativistas. Sua localização menos acessível, distante da beira dos grandes rios, no interior das terras firmes, permitiu articular uma estratégia defensiva de isolamento em relação aos centros comerciais regionais. De fato, a

²⁸ Conforme nos declarou o próprio Xamtiria, seu avô Masanidawa era filho de Wagyu e passou parte da infância na terra dos Abamadi. Regressou à sua terra de origem, o igarapé Amaha, e ao chegar casou com Kubixa, filha de Kytira. Neste caso, Masanidawa é um nome próprio que coincide com a denominação do coletivo. Há outros casos em que nomes pessoais equivalem ao nome do grupo de origem, como aconteceu, por exemplo, com o termo ‘Suruwaha’, que era na verdade o nome do indivíduo que foi líder do grupo Suruwaha madi.

estratégia obteve bons resultados ao longo de décadas de atividade seringalista, já que os Jukihidawa e os demais *dawa* não sofreram a ação integradora dos pacificadores regionais. O isolamento defensivo dos Suruwaha contrastou com o destino dos coletivos circunvizinhos: os Paumari e os Deni foram incorporados à dinâmica comercial da região; os Katukina e os Mamori foram exterminados pelas expedições da frente colonizadora. Unicamente os Hi Merimã mantiveram, como os Jukihidawa, uma estratégia de isolamento, que persiste até os dias atuais.

Nos relatos dos Jukihidawa destacam-se os conflitos com grupos inimigos, tais como os Zamadi, Juma, Jakimiadi, dentre outros. O xamã Matywa é lembrado como protagonista da resistência frente aos ataques dos Jakimiadi. O território dos Jukihidawa manteve melhores condições de refúgio que os de outros coletivos, porém também eles sentiram a pressão da frente extrativista, como refere Ikiji ao lembrar alguns protagonistas do início do século XX:

Kajimari e Waida eram Jukihidawa. Kajimari morreu de uma gripe contraída dos Jara. Waida também morreu de gripe; ele desceu à terra dos Masanidawa e foi enterrado nas terras do rio Canaã.

Tamaru, Wadikahuwy e Huhia saíram, encontraram frutas do mato e as apanharam. Quando as frutas caíram das árvores, Huhia sentiu uma forte dor nos olhos e ficou sem poder enxergar.

Kajimari estava casado com Xixuhwa. Um dia ficou com raiva dela, e saiu para encontrar os espíritos *kurimia*. Desejou que uma onça caísse sobre Xixuhwa e a matasse. Poucos dias depois o feitiço de Kajimari se cumpriu, Xixuhwa foi atacada por uma onça-pintada e morreu. (Ikiji, casa de Hinijai, 06/11/1999)

Os conflitos por feitiçaria são um tema típico nas narrações deste grupo. Entre os líderes jukihidawa anteriores à unificação dos demais *dawa* que chegaram ao seu território destacam os nomes de Birikahuwy, Ajibixikia, Ajaka, Kubai, Ari e o xamã Baidawa.

SARUKWADAWA

Segundo informações de Kwakwai, o habitat original dos Sarukwadawa era o igarapé Wahani, perto do rio Canaã. Neste local, foram atacados por sorveiros, que causaram muitas mortes entre eles. Ibi e outros sobreviventes desceram o igarapé Wahani, viajaram pelo rio Cuniuá até encontrar o igarapé Haxinawa (Coxodoá, na margem direita do rio Cuniuá). Subiram as águas do Haxinawa até a foz do igarapé Makuhwa (igarapé do Índio, para os regionais). Lá estabeleceram casa, até a época de Awakiria.

Awakiria é a referência indiscutível deste grupo, predecessor comum das famílias Sarukwadawa atuais. Ele promoveu o deslocamento do grupo ao território Jukihidawa, aproximadamente entre 1890-1900. Os relatos declaram que seu filho Jukumai residia junto aos Jukihidawa. Awakiria faleceu já idoso, a morte causada por feitiço é atribuída ao seu filho Jukumai. Na época mais crítica da pressão extrativista sobre os territórios dos *dawa* suruwaha, destacaram os nomes de Damykanixi e seu filho Nakara, assim como os filhos de Jukumai: Bahama, Aidimysa e Subandi. Aidimysa é lembrado como xamã, que alcançou o lugar onde habitam as estrelas.

ADAMIDAWA

Os Suruwaha consideram os Adamidawa (“gente dos morros”) como o grupo dos grandes xamãs, estabelecido no alto Jakubaku (igarapé Pretinho, na denominação dos regionais). Ainimuru evoca o nome dos antigos xamãs adamidawa: Waiku, que provocou a friagem sobre a terra após a morte de Tiki Bihini, o xamã Harariria, exímio caçador de antas, Wakwirykukwai, Jabuhwari, Hami, Nakazini, Wabirimia, Xawiriria, Arisama, Aidiwyxa, Aidirihia e Nasi. Sobre os Adamidawa, os Suruwaha contam que viviam em contínuas disputas, conflitos e acusações de feitiçaria, que produziam mortes frequentes. Alguns relatos se referem a uma época de relações habituais entre as aldeias dos Jukihidawa e dos Adamidawa, durante a época de Baidawa (pertencente aos primeiros) e Ajisama (pertencente aos Adamidawa), com intercâmbios rituais e trocas. Ajisama e Nasi protagonizaram a migração dos Adamidawa às terras do igarapé Jukihi (o Pretão).

TABUSURUDAWA

Não existem muitos detalhes sobre a história dos Tabusurudawa (“gente do esquilo”), considerados unanimemente como *mahuny agy*, os melhores caçadores de antas. Seu lugar de origem são as nascentes do igarapé Wantanaha, um pequeno afluente do Jukihi. Este grupo se uniu aos Jukihidawa em tempos de Watikahuwy.

KURUBIDAWA

Os Kurubidawa (“gente das capoeiras”) habitavam originariamente na margem esquerda do rio Cuniuá, numa zona muito exposta à pressão da frente expansiva procedente do baixo Cuniuá e do rio Tapauá. Praticaram trocas matrimoniais com os Katukina, os Paumari e os Mamori. Fragilizados provavelmente a causa de epidemias derivadas do contato, abandonaram seus assentamentos de origem e se uniram aos Masanidawa a inícios do século XX, com Suruki e seu filho Juhwady.

IDIAHINDAWA

A “gente do outro lado do rio” habitava entre os igarapés Hurama e Muzahaha, afluentes à margem direita do Hahabiri. Os Suruwaha reconhecem atualmente áreas de floresta secundária que identificam como antigas áreas residenciais e roças de décadas passadas abertas pelos Idiahindawa. Xubai era o líder principal deste grupo.

Xubai era Idiahindawa, moravam na foz do igarapé Hurama, lá tinham sua casa e seus roçados. Os filhos de Xubai eram Zymkyrywy e Zahiwa, a sua filha era Xarahka. Os nomes dos outros Idiahindawa eram Hawawi, Zuma, Kusai, Kahuni e Hakuwytini. Este último era um grande caçador de antas.

As crianças cresceram na casa de Xubai. Quando já eram jovens, desceram o Hahabiri e desceram o rio Cuniuá até a sua foz, onde ficaram para morar. Eles foram os primeiros Abamadi. Somente Ixuwa ficou com Xubai, e se converteu num ótimo caçador de antas, caititus e queixadas. Em certa ocasião, Ixuwa foi caçar e escutou os Juma imitando o assobio de uma anta. Não teve medo e os perseguiu, atirou neles e correram. Alguns Juma morreram a consequência do veneno das flechas de Ixuwa. Depois da morte dos Juma, se escutaram fortes trovões, houve um intenso temporal (Ainimuru, casa de Jadabu, 04/11/1997)

AIJANIMA MADI

Os Aijanima madi habitavam as terras situadas entre os igarapés Haxinawa e Wanija (igarapés Coxodoá e São Luiz). São descritos como um grupo reduzido, que não possuía ferramentas e não cultivava mandioca: plantavam somente um tubérculo chamado *awabija*. A casa de Aijanima era igual à casa dos Jukihidawa, e o grupo falava a mesma língua. Os filhos de Aijanima se chamavam Tibiju e Jabukahwari. Aijanima tinha também uma filha chamada Wryhukai, que casou com Kahuwy, dos Jukihidawa, quando os Aijanima madi se transladaram definitivamente à terra dos Jukihidawa. Outros protagonistas dos Aijanima madi nesta época foram Barahu, Waximia, Mojawi e Iximy, coetâneos do xamã jukihidawa Baidawa.

Baidawa saiu a caçar por um caminho às margens do igarapé Haxinawa, mas não encontrou nada. “Chega!”. E viu o caminho de Aijanima. Viu que era um caminho de gente, avançou por ele até chegar a um roçado feito com dentes de anta: sim, as árvores do roçado tinham sido derrubadas com dentes de anta. Só plantavam a batata *awabija*, não havia mandioca. Baidawa ficou surpreso com isso: “Eles só tem batata *awabija*, não plantam abacaxi nem banana!”

Aijanima foi à casa de Baidawa acompanhado de dois homens e duas mulheres. Lá estava Kahuwy, que deu facão, machado, mudas de bananeira e outras plantas para o roçado; Kahuwy pegou a filha de Aijanima como esposa. Aijanima se irritou com os Jukhidawa, ele não queria dar a sua filha em casamento, pois achava que aquela terra era doentia.

Depois de um tempo, Aijanima faleceu (Ania, casa de Kabuha, 30/10/2010).

Aijanima, o líder deste grupo, morreu idoso. Após a sua morte, houve alguns conflitos: seu filho Jabukahwari sofreu feitiços do xamã jukhidawa Birikahywy. Os Aijanima *madi* acabaram dissolvendo-se entre os Jukhidawa.

SURUWAHA MADI

Ao leste do igarapé Wanija (igarapé São Luiz, na toponímia regional) moravam os Suruwaha *madi*, grupo que teve intercâmbios constantes com sorveiros e que, segundo os relatos, desapareceu a partir de conflitos intensos de feitiçaria com os Masanidawa. Sobre eles, se relata que falavam tanto a língua dos Masanidawa quanto a língua dos regionais, e que possuíam muitas ferramentas recebidas deles. Ikiji conta a trajetória deste coletivo:

Amakuwa era dos Adamidawa. Estava caçando na terra firme, ao outro lado do igarapé Jakubaku. Ouviu o barulho de machados, havia pessoas derrubando árvores – tou, tou, tou. Ouviu o barulho de árvores grandes caindo – nuhiii, bum – e ficou surpreso. “Tem gente lá”, pensou. Era o roçado de Suruwaha²⁹, das pessoas de Suruwaha. Elas tinham a mesma fala que Amakuwa (*ati danuzanaxu*), e possuíam espingardas, miçangas, linha de pesca, facas, machados.

Seguiu até a casa dos Masanidawa, no Riozinho. Eles o ameaçaram a chegar, mas Amakuwa disse: “Parem! Eu vi gente lá que fala como nós”. “Venham vê-los junto comigo”, disse Amakuwa a Damy Baru e Makawy. Todos ficaram surpresos, pois nem os Masanidawa nem os Adamidawa conheciam os Suruwaha. Foram os três, e Damy Baru disse: “Amakuwa, você vai enfrente. Se os Suruwaha nos atacam, você será o primeiro a morrer”.

Chegaram perto da roça de Suruwaha, ouviram as pessoas abrindo o roçado novo. Havia Jara, havia também gente de Suruwaha. Os Suruwaha moravam junto com os Jara, tinham espingardas e miçangas, tinham as coisas dos Jara. A chegar à casa, os Jara disseram a Damy Baru: “Dá-nos mulheres, elas casarão conosco!”. “Eu não vou dar”, replicou Damy Baru. “Dá-nos mulheres para casar conosco!”, insistiram. “Tudo bem, eu vou dar nossas mulheres a vocês”, disse Damy Baru.

²⁹ No relato alternam as referências à pessoa (Suruwaha como nome próprio da pessoa que liderou este coletivo) e ao grupo (Suruwaha *madi* como epônimo designando o coletivo).

Suruwaha desceu de canoa pelo rio Cuniuá. Subiu o Riozinho até o igarapé Taminiaru, onde estava a casa de Myzawai, Inabuwy Kahuwy, Karukwai e Damy Baru. Após alguns dias, retornou a sua casa acompanhado de Damy Baru e de três mulheres. Quando todos estavam dormindo em casa de Suruwaha, Damy Baru pegou uma brasa e saiu fugindo, atravessando a roça e seguindo por um varadouro, enquanto os Suruwaha e os Jara dormiam. Damy Baru tinha ciúme das suas mulheres.

No dia seguinte, Suruwaha saiu, junto com seu irmão, em direção à casa dos Masanidawa. Havia uma árvore com frutas no caminho, o irmão de Suruwaha subiu para apanhar as frutas. Um galho da árvore partiu, o irmão de Suruwaha caiu, quebrou o ombro e morreu. Suruwaha ficou com raiva. Chegou à casa dos Masanidawa muito irritado, pegou as flechas de todos os Masanidawa, as chacoalhou e jogou no chão, com muita raiva. Os Masanidawa disseram: “Para, fica quieto!”.

Suruwaha levantou um acampamento perto da casa de Myzawai. Dias depois, Myzawai jogou feitiço e matou Suruwaha.

Niami tinha sido mulher de Suruwaha. Os Jara transavam com ela, Suruwaha também; das transas de Suruwaha e dos Jara com Niami nasceram Wakuwaku e Isuwi.³⁰ Wakuwaku e Isuwi desceram o rio Cuniuá e pediram esposas aos Paumari.³¹ Os Paumari moravam em casas pequenas e dormiam nas canoas. Wakuwaku e Isuwi voltaram a casa com as suas esposas. Pouco depois, elas morreram pelo feitiço de Myzawai. Pediram novas esposas aos Paumari, mas elas também morreram pelo feitiço de Myzawai. Inabuwy Kahuwy, dos Masanidawa, disse a Wakuwaku quando este chegou pedindo esposas aos Masanidawa: “Vou te dar a irmã da minha mulher como esposa”. Mas Myzawai continuou matando as esposas de Wakuwaku. Wakuwaku disse: “Chega! Myzawai sempre mata nossas esposas!” Ficou com muita raiva dos Masanidawa.

Passado um tempo, Myzawai chegou à casa dos Masanidawa com os Abamadi, eles estavam armados com espingardas. Atirou em Karukwai, abrindo uma ferida enorme no peito dele, atravessando as costas. Karukwai caiu ferido sobre uma fogueira, queimou o antebraço e morreu. Mataram também a Myzawai, muitos Masanidawa foram mortos por Wakuwaku. Ele atirava – tou, tou, tou – nas pessoas, que caíam mortas pelo fogo das espingardas de Wakuwaku e dos Abamadi (Ikiji, casa de Kabuha, 29/10/2010).

NAKANDANIDAWA, DAWIHADAWA, MAHINDAWA,
ANIZAKAWA, TYBYDAWA, SARAHADAWA, ZAMAKAXUHAWA

A memória de outras unidades *dawa* praticamente desaparece ao longo das últimas gerações, dada a ausência de sobreviventes. Os Nakandanidawa procedem do igarapé Makuhwa (igarapé do Índio) e também se uniram aos Jukihidawa. Alguns antecessores Jukihidawa

³⁰ A versão de Ania sobre o nascimento de Wakuwaku é a seguinte: “A mulher de Suruwaha era Niami. Suruwaha saiu para derrubar uma roça nova, Niami saiu por outro caminho à procura dos Jakimiadi, para transar com eles. Quando Suruwaha saía pela mata, Niami ia buscar os Jakimiadi. Ficou grávida ao transar com Suruwaha e com os Jakimiadi, e nasceu Wakuwaku. Quando Wakuwaku cresceu, Niami continuou transando com os Jakimiadi e com Suruwaha, engravidou novamente e nasceu”.

³¹ Não tenho certeza sobre a correspondência entre os Paumari e os Abamadi. Trate-se ou não do mesmo coletivo, sua localização era o baixo rio Cuniuá e a bacia do rio Tapauá. Na maioria das ocasiões, as versões deste relato fazem referência aos Abamadi (“gente peixe”). Nesta versão, o narrador Ikiji usa a denominação “Paumari”, menos frequente nas versões. Sobre os Abamadi, cfr. as informações que apresento no capítulo 3.

dawa dos anos 1920-1940, como Ari e sua filha Au, são às vezes considerados como Nakan-danidawa, já que em suas famílias houve prática de casamentos entre pessoas de ambos *dawa*. Entre os Suruwaha atuais, somente Ikiji reconhece certa ascendência nakandanidawa.

Os Dawihadawa mantinham contatos com os Masanidawa e os Jukihidawa. Um dos seus principais líderes era Kunaha, que protagonizou alguns conflitos com outros coletivos.

Os Mahindawa, habitantes do igarapé Mahi (margem esquerda do Hahabiri), mantinham intercâmbios com os Idiahindawa. Entre eles destacou Ixuwa, que enfrentou e matou alguns Juma. Os Mahindawa desapareceram perante as hostilidades dos Jukihidawa em tempos do xamã Matywa. Ainimuru narra como “o *kurimia* de Matywa se chamava Jawakamari; Jawakamari arrancou os olhos, a garganta e o ânus dos Mahindawa, que ficaram cegos e caíram mortos”. Somente algumas crianças sobreviveram aos ataques e foram acolhidas por Xubai e os Idiahindawa, segundo os relatos orais. As hostilidades com os Mahindawa transparecem no seguinte relato:

Makawy matou os Mahindawa. A casa deles estava no Riozinho, abaixo da casa de Xubai, abaixo da foz do igarapé Hurama. Os Mahindawa eram como onças, matavam todo tipo de animais. Xubai viu como eles matavam caititu, sucuriçu, jacaré, veado, anta. Ele estava com fome quando viu os Mahindawa chegando com o produto da caça; os Mahindawa não davam nada a Xubai, mas ele permanecia calado. No dia seguinte, saíram de manhã, chegaram com mais antas, e Xubai disse: “Por que vocês não me dão nada? Dê-me uma coxa de anta, eu quero comer”. “Está bom, vamos lhe dar uma coxa de anta para você levar e comer”, disseram-lhe os Mahindawa. Xubai carregou a porção, preparou um moquém. Os Mahindawa disseram: “Onde está a anta? Vamos matar outras!” Saíram de manhã e ao entardecer voltaram com mais caça, com mais antas. Eles de fato conheciam muito bem os animais da mata.

Makawy era um jovem kurubidawa que estava na casa dos Jukihidawa. Disse a estes: “Vamos caçar”. E foi caçar junto com Ugwarini, ele era amigo de Ugwarini. Makawy era um bom caçador, caçava tão bem quanto os Mahindawa. Ugwarini disse: “Kurubidawa, pegue minhas flechas, eu vou no roçado”. Makawy pegou as flechas de Ugwarini e foi embora.

Os Mahindawa estavam por perto, sentados próximas às canoas, e disseram: “De quem são essas flechas?” Perguntaram isso com desconfiança, acreditando que alguma coisa tinha acontecido com Ugwarini. Makawy disse: “São de Ugwarini, ele me deu as flechas pois queria ir na roça, ele estava com fome”. E os Mahindawa responderam: “Tudo bem”. Mas as pessoas pensavam que Ugwarini tinha sido morto por Makawy, eles achavam que Makawy estava mentindo. Makawy insistiu: “Mentira! Eu não o matei”. Makawy começou a disparar suas flechas contra todos os Mahindawa, se jogou no igarapé, alcançou o caminho e fugiu. Os Mahindawa, enfurecidos, chegaram ao roçado de Ugwarini: ele estava lá, sozinho. Os Mahindawa mataram Ugwarini e disseram: “Vamos matar Makawy e sua gente, eles têm um olhar malvado”. Makawy tinha colocado sua rede bem alta, na casa: “Os Mahindawa querem matar-me, eu estou com medo”. Faltavam poucos dias para que o filho de Makawy recebesse o suspensório peniano.

Os Mahindawa chegaram e flecharam a perna do filho de Makawy. O curare atravessou a perna dele, Makawy cortou a ponta da flecha para salvar o seu filho. Os Mahindawa atiraram contra Makawy, que esquivou todas as flechas e não foi atingido: disparavam muitas flechas, mas ele as esquivava ou as agarrava com suas mãos. Os

Mahindawa atiraram muitas flechas, mas Makawy agarrava todas elas, fez um feixe com as flechas dos Mahindawa. Quando as flechas dos Mahindawa acabaram, eles tiveram que fugir. Makawy os perseguiu, e matou os Mahindawa com as próprias flechas deles” (Ania, casa de Kabuha, 30/10/2010).

Sobre os Anizakawa, as informações são escassas: Maxawari foi um dos seus líderes³², e o igarapé Ihkiahini era sua terra de origem:

Maxawari era Anizakawa, moravam aqui no igarapé Ihkiahini³³. Os Jakimiadi vieram com seus facões, raptaram algumas crianças anizakawa, as levaram e as comeram. Mais tarde, os Jakimiadi voltaram ainda. O pai de Maxawari pegou seu facão e os enfrentou. Maxawari correu até um pé de bananeira, pegou um pau e, usando ele como lança, atacou os Jakimiadi, causando muitas mortes entre eles. O irmão de Maxawari cortou a coxa de um Jakimiadi, que morreu no instante.

Maxawari escutou o barulho de uma vara de queixadas, foi a casa e pegou muitas flechas, um feixe grande de flechas. Um jovem o acompanhou, Maxawari deu-lhe algumas flechas. Atirou nos queixadas, as flechas voavam pela sua própria força e perseguiam os queixadas. Foram abatidos todos os queixadas da vara. As pessoas carregaram os queixadas e os cozinharam na casa, no local da atual casa de Ikiji, à beira do igarapé Jukihi (Ainimuru, casa de Jadabu, 04/11/1997).

Outros coletivos *dawa* moravam longe do Hahabiri, provavelmente ao longo do rio Cuniuá; a respeito deles os Suruwaha atuais afirmam não lembrar mais quase nada. É o caso dos Tybydawa (“gente das flechas”), dos Zamakaxuhudawa (“gente da coivara”) e dos Sarahadawa, que habitavam à beira de um rio denominado Dawiha.

Para avançar na configuração dos coletivos *dawa*, é interessante observar a ideia nativa de pertencimento. A seguinte tabela reflete a distribuição recente das unidades *dawa*. As informações foram obtidas pessoa a pessoa — considerando somente os indivíduos adultos de ambos os sexos — e seguiram o critério de autoidentificação.

³² A ideia de ‘liderança’, que venho usando para caracterizar algumas pessoas com destaque nas narrativas, tem sua correspondência para os Suruwaha, que a expressam com o termo *karuji*. Vide infra, cap. 4.

³³ Ainimuru, a pessoa que me narrou este relato, tem uma forte ligação com o local do Ihkiahini: nele construiu suas casas, assim como seus filhos Jadabu e Agunasihini.

DISTRIBUIÇÃO DOS *DAWA* ENTRE OS SURUWAHA ADULTOS (1996)

<u>NOME</u>		<i>dawa</i>	<u>AHADY (F)</u>	<i>dawa</i>	<u>AMADINI (M)</u>	<i>dawa</i>
Kimiaru	♂	M	Kumyniru	M	Kwamai	M/S
Wahary	♂	M	Kimiaru	M	Jamiji	J
Bujini	♂	M	Kimiaru	M	Jamiji	J
Xirihki	♂	M	Kimiaru	M	Jamiji	J
Jijiwyi	♂	M	Kumyniru	M	Kwamai	M/S
Xamtiria	♂	M	Kiasa	M	Danuzy	J
Moru	♂	M	Xamtiria	M	Dibukini	J
Axa	♂	M	Samirياهو	M	Au	J
Diahka	♂	J	Samirياهو	M	Au	J
Dihiji	♂	J	Iximixi	J	Asaminia	A
Xurari	♂	J	Duryi	S	Xamy	J
Ikiji	♂	J	Gumania	J	Arikumary	A
Kuni	♂	J	Duryi	S	Xamy	J
Jaxiri	♂	J	Mixonawari	J/M	Dysu	J
Xamy	♂	J	Timiri	A/J	Xinai	K
Kuxi	♂	J	Iximixi	J	Asaminia	A
Wixkiwa	♂	J	Wihu	J	Niniu	J
Ihi	♂	J	Tukwamy	J	Tiabai	J
Aidyi	♂	S	Duryi	S	Xamy	J
Dimi	♂	S	Subuni	S	Ajibi	J
Hinijai	♂	S	Naindi	S	Dimi	S
Xibukwa	♂	S	Mititu	M/S	Jaxiri	J
Gamuki	♂	S	Duryi	S	Xamy	J
Ainimuru	♂	S	Mititu	M/S	Jaxiri	J
Jadabu	♂	S	Ainimuru	S	Jijiwyi	M
Ibini	♂	S	Axa	M	Iju	S
Agunasihini	♂	S	Ainimuru	S	Jijiwyi	M
Iju	♂	S	Warubi	S	Ajakuru	J
Kwakwai	♂	S	Baju	S	Mitini	S
Uniawa	♂	S	Ainimuru	S	Jijiwyi	M
Agariu	♂	A	Wixixu	K	Buki	A
Kariwa	♂	A	Tihiri	S	Amu	A
Asaminia	♂	A	Tihiri	S	Amu	A
Kainaru	♂	A	Tihiri	S	Amu	A
Howi	♂	A	Gumania	J	Arikumary	A
Hamijahi	♂	K	Wixixu	K	Buki	A
Mosy	♂	K	Ubuniu	K	Saryi	S
Harakady	♂	K	Ubuniu	K	Saryi	S
Hamy	♂	T	Miriu	T	Xibukwa	J
Xidiru	♂	I	Janu	I	Hamudwaga	J

M = Masanidawa
 J = Jukihidawa
 S = Sarukwadawa

K = Kurubidawa
 T = Tabusurudawa

I = Idiahindawa
 A = Adamidawa

Destaco, em primeiro lugar, a maleabilidade do critério de pertença ao *dawa*, ao conectar as referências patrilineares/matrilineares com a atribuição de cada indivíduo. Há uma aparente dominância patrilinear – o indivíduo se considera comumente como pertencente ao *dawa* do pai –, mas entre as mulheres se observa uma espécie de “descendência paralela” –

uma de cada três mulheres atribui sua referência ‘subgruppal’ ao *dawa* da sua mãe³⁴. Ao mesmo tempo, constatam-se casos de ambivalência, nos quais pessoas são vinculadas de alguma maneira a dois *dawa*, certamente devido à incidência de exogamia entre as unidades – o que problematiza a possibilidade de consenso de atribuição. A aparência física (aquilo que poderíamos considerar como “biótipos familiares”) é ocasionalmente aplicada como critério de pertença, e pode introduzir discrepância entre germanos. Assim, por exemplo, Kwakwai (dos Sarukwadawa, um dos adultos com maior liderança atualmente) é casado com Muru (Masanidawa) e considera seus filhos Xagani (m) e Tiriú (f) como Sarukwadawa por causa da sua pele branca, enquanto que seus filhos Syhyty (m), Kabkwari (m) e Jankuwa (m), de pele mais morena, são referidos por ele como Masanidawa³⁵. Em definitivo: não se encontram regras sociológicas permanentes, a atribuição ao coletivo parece estar mais inventada ou imaginada do que prescrita, e a distância entre o ideal nativo e a prática *de facto* é incontestável – e é vivida pelos Suruwaha com plena flexibilidade.

A territorialidade é destacadamente um elemento distintivo na singularidade dos *dawa*: a maioria dos nomes das unidades são toponímicos de âmbito posicional: “gente do leste”, “gente do igarapé Jukihi”, “gente dos morros”, “gente da mata baixa”, “gente do outro lado do rio”³⁶, “gente do igarapé Mahi” – encontramos apenas um caso de nomeação a partir de animal ou planta (os Tabusurudawa, ‘gente do esquilo’). Chama a atenção, entre os Suruwaha das últimas décadas, o detalhamento minucioso dos significados que o território imediato adquire, frente à nebulosidade e imprecisão das referências sócio-geográficas regionais em escala maior. O “microterritório” – as terras interfluviais entre o rio Cuniuá e o igarapé Riozinho espacialmente muito próximas – é descrito com um nível admirável de especificidade. Pessoas se vinculam às terras do Ihkiahini, outros às terras do Xindigiaru, igarapés minúsculos da terra firme, e atribuem uma excelência singular a estes lugares. O particularismo dos signifi-

³⁴Lorrain (1994: 137, 238) constatou uma predominância da regra de descendência paralela na transmissão da pertença aos subgrupos nomeados entre os Kulina do Juruá, e refere a mesma constatação em Adams & Townsend (1978: 152) entre os Kulina do alto Purus. Genoveva Amorim (informação pessoal) faz a mesma observação para os Kulina do baixo Juruá (Terra Indígena Kumaru do Lago Ualá). Lorrain destaca também o critério de *political expediency* como mecanismo de pertença (p. 138). Não acredito que estes critérios de descendência tenham qualquer relevância normativa na percepção nativa, e sua incidência deve ser, sem dúvida, relativizada.

³⁵ Este critério distintivo entre os *dawa* é também apontado por Kroemer (1994: 128).

³⁶ Observe-se o caráter ‘perspectivo’ dos nomes dos *dawa* suruwaha: os Idiahindawa (“gente do outro lado do rio”) só poderiam ser assim denominados por outra unidade. Da mesma forma em que Masanidawa (“gente do leste”) implica uma posição nomeadora “ao oeste” deles. Trata-se efetivamente não de autodenominações, mas de denominações alógenas, que partem sempre de um ponto de vista externo.

cados espaciais parece quase apontar mundos diferentes, mesmo que apenas dez ou quinze quilômetros separem um local do outro. Duas ou três horas de caminhada podem marcar áreas de referência familiares ou grupais totalmente distintas: os Suruwaha projetam uma minuciosa sociocosmologia do território na escala micro, muito mais do que em escalas maiores. A vinculação de cada indivíduo com a localidade de origem do seu *dawa* se observa, por exemplo, num maior protagonismo na tomada de decisões para ações nos locais de referência (abertura de roças, caçadas coletivas) ou na preferência dos jovens para construir suas novas casas nos mesmos locais que seus pais³⁷.

A rede de rios e igarapés parece balizar o lugar de cada um dos *dawa*, e se constitui como o seu referencial sócio-espacial: assim, o igarapé Pretão (Jukihi) dos Jukihidawa; o igarapé Wantanaha dos Tabusurudawa; as terras da margem direita do Riozinho (Hahabiri) para os Idiahindawa; o igarapé do Índio (Makuhwa) para os Nakandanidawa; o igarapé Wahani para os Sarukwadawa; o igarapé Pretinho (Jakubaku) para os Adamidawa; os igarapés Amaha e Taminiaru para os Masanidawa. A toponímia para os principais cursos fluviais, em contraste, aparece confusa e indecisa – não há tanta convicção ao nomear os grandes rios da região, como o rio Tapauá ou o rio Purus.³⁸

Traços distintivos dos *dawa*, menos marcantes, são a atribuição de especialidades e a vinculação a uma liderança pessoal destacada. É o caso dos Adamidawa – coletivo que destaca pela qualidade xamânica mais intensa dos seus membros – e dos Tabusurudawa – caracterizados por uma destreza particular para a caça de antas. A liderança pode conferir nome ao grupo (o epônimo Suruwaha madi como as pessoas lideradas por Suruwaha, os Aijanima madi como as pessoas lideradas por Aijanima)³⁹ ou, vice-versa, uma pessoa com liderança pode receber o nome da sua própria unidade, como é o caso do indivíduo Masanidawa que recebeu o nome do seu *dawa*. Em outros casos, a memória singular de uma unidade é referida a partir do protagonismo de seu líder em um momento histórico particular, como é o caso de Awaki-

³⁷ Apontei anteriormente a singularidade da memória genealógica suruwaha, capaz de identificar pessoas da geração G+5, inclusive G+7, em contraste com o padrão, mais frequente na Amazônia, de baixa memória genealógica. Uma possibilidade explicativa pode estar conectada ao detalhamento minucioso da microgeografia que também constatamos: a situação de isolamento das últimas décadas teria promovido uma referencialidade *intensiva* tanto na genealogia quanto na toponímia, como contraponto necessário à falta de renovação das referências externas.

³⁸ É possível que o rio denominado Waha na língua suruwaha corresponda ao rio Purus, ou a um grande rio localizado ao leste da terra suruwaha.

³⁹ Porém, observe-se que em nenhum destes casos se aplica o sufixo *-dawa*, o que expressa o caráter difuso no gradiente de afinidade potencial em que se inserem as diferenças, como veremos seguidamente.

ria nos Sarukwadawa. Parece também pertinente constatar que, junto com a provisoriedade da liderança, há uma transitoriedade da própria consistência grupal.

A tensão entre expansão e retração, aproximação e distanciamento entre as unidades estabelece uma zona de fronteiras difusas, ambivalentes. Todos os *dawa* se consideram vinculados a um ancestral comum, Ajimarihi (demiurgo fundador, jaguar “criador da cultura”) e a um povo primordial, os Saramadi. Intercâmbios rituais, trocas de bens e relações exogâmicas de aliança constroem nexos de solidariedade e segurança. Apesar de existirem variações dialetais entre as unidades, as mesmas percebem-se como uma espécie de comunidade linguística entre “aqueles que falam bem” (*ati tijuwa*), como marcador de humanidade, em oposição aos inimigos “que falam feio” (*ati tjuwanaxu*). O xamanismo aparece notoriamente nas narrativas como fator de perigo e de fissão intergrupar. Ao mesmo tempo, e num gradiente de afinidade maior, são identificados os *waduna*, os inimigos comuns a todos os *dawa*: os Jara (os brancos), os Jakimiadi, os Zamadi, os Juma expressam a posição mais perigosa no “ternarismo do regime de socialidade”. Como afirma Viveiros de Castro, “a afinidade potencial e seus harmônicos cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não-aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos” (2002a: 416). A zona de multiplicação da diferença, a linha entre a afinidade real dos *jadawa* e a afinidade potencial dos *waduna* apresenta oscilações. Unidades como os Aijanima madi ou os Suruwaha madi são concebidas em termos de afinidade potencial (não são nominadas como *dawa*), ao mesmo tempo em que são descritas com traços de proximidade, ora porque “constroem casas iguais às nossas”, ora porque “falam a nossa mesma língua”. Finalmente, para quebrar qualquer possibilidade de dualismo segmentar, são identificáveis figuras de *terceiros incluídos*, que “operam a mediação entre o mesmo e o outro [...]. São efetuações complexas da afinidade potencial, cristalizações rituais e políticas” (*ibid.*: 153). A inserção dos Aijanima madi, dos Suruwaha madi, dos Katukina, dos Abamadi na rede multicentrada dos *dawa*, ou as alianças entre os Kurubidawa e os Mamori, ou entre os Suruwaha madi e os brancos Jara, presentes nas narrativas, mais do que constituírem uma contradição sistêmica, aparecem projetadas como possibilidade de solução na construção de interstícios de segurança e socialidade no campo ‘dado’ da afinidade multiplicada.

Esta cosmologia de relações multicentradas – mais do que propriamente sociologia de unidades compactas – impede qualquer tentativa de essencialização das unidades sociais. A ‘invenção’ dos *dawa* suruwaha, assim como dos *madiha* kulina, dos *deni* dos Jamamadi e

Deni e, em escala mais ampla nas bacias do Purus e Juruá além do cenário arawa, dos *nawa* entre os Pano e dos *dyapa* entre os Katukina e Kanamari, pode ter sofrido mudanças a partir das alterações operadas pela empresa seringalista. A rede de alteridades e de produção de diferenças entrou em convulsão. A perda de territórios, o abalo demográfico, a necessidade de reconstruir os espaços de segurança levaram à necessidade de reconfigurar os circuitos de intercâmbio e a ‘consistência’ dos coletivos. No cenário suruwaha – marcado na década de 1920 por uma experiência abrupta de massacre –, a unificação compulsória dos sobreviventes dos diversos *dawa* numa única residência⁴⁰ em zonas de refúgio, o isolamento necessário perante o avanço dos estrangeiros e a insurgência de uma ritualidade coletiva na forma de suicídio (praticado pela ingestão de timbó *kunaha*) constituíram uma nova maneira de organizar a teia de relações. Para um mundo em permanente transformação, a cosmopolítica suruwaha inventou novas conexões para mobilizar a rede cósmica.

⁴⁰ Habitualmente os Suruwaha residem em uma única casa *uda*, pertencente a um dono *anidawa*. Nas últimas décadas eles mantêm um número de casas que oscila entre as 6 a 10 unidades, num território restrito – que não supera os 350 km² – no entorno do igarapé Jukihi (Pretão para os regionais). A tendência comum é a coresidência de todo o grupo numa só casa. Com motivo da abertura de novas roças pode haver dispersão temporária em várias malocas. A irrupção de mortes em cadeia por envenenamento com timbó dá origem a períodos de separação residencial, que paulatinamente vão sendo superados com visitas e convites mútuos, até recuperar um clima pacífico favorável a reunificação residencial. A população suruwaha dos últimos 80 anos apresenta um quadro demográfico que oscila aproximadamente entre as 120 a 140 pessoas.

1.2 A tensão *jadawa/waduna* como dualismo concêntrico.

Não há como ignorar os impactos na rede relacional dos Suruwaha provocados pela situação de isolamento que viveram em décadas passadas, entre 1930 e 1980. A rede de intercâmbios na qual os Suruwaha participaram antes do isolamento se desenvolvia em dois âmbitos: no marco das relações inter-aldeãs que mantinham os diversos coletivos; e no marco das relações externas com outras sociedades indígenas e com comunidades extrativistas da região. A partir das narrativas orais e da análise genealógica, é possível reconstruir as condições de territorialidade e interação social em que viviam os grupos predecessores aos Suruwaha contemporâneos. Nos meus anos no campo, as expedições frequentes que realizei com eles aos antigos locais de residência dos diversos coletivos deram oportunidade aos próprios Suruwaha de explicitar uma leitura rememorativa sobre os itinerários da sua própria diversidade – e, de certa forma, sobre as maneiras de “organizar” a heterogeneidade da esfera dos próprios e da esfera dos estranhos.

Na língua suruwaha existe uma oposição que expressa a tensão entre dois campos que se confrontam entre si: *jadawa* versus *waduna*. Os *jadawa*⁴¹ são “aqueles que falam bem” (*ati tijuwa*), segundo a narrativa sobre a origem dos povos⁴²: neste sentido, *jadawa* é aquele que compartilha “a nossa perspectiva”, o ponto de vista humano. Os *jadawa* partilham uma mesma socioespacialidade e cosmologia, e se remetem a uma ancestralidade comum. As unidades *dawa* mantêm sua rede de intercâmbios, alianças e xamanismo em um espaço territorial próximo, em lugares que têm como eixos o rio Cuniuá e seus tributários Coxodoá (Haxinawa) e Riozinho (Hahabiri). Em contraposição aos *jadawa* estão os *waduna* (“os outros”, os estran-

⁴¹ Em relação ao significado do termo *jadawa*, é interessante a interpretação proposta por Huber (2012: 83): “*jadawa/jadawa-su* (pessoa/ não pessoa) é um termo relacional cujo significado varia conforme o contexto: não apenas estrangeiros e animais, mas também xamãs e crianças ‘mal educadas’ suruwaha podem ganhar ocasionalmente este apelido. A classificação de alguém enquanto *jadawa* ou *jadawasu* não se faz nunca a priori e de forma categórica, mas em função de uma avaliação retrospectiva do seu comportamento (‘social’ ou ‘anti-social’, ‘agressivo’ ou ‘pacífico’). O lexema *jadawa* é composto dos dois morfemas *ija* ‘self’ (em inglês) e – *dawa* ‘dono de’, significando aproximadamente ‘dono de si mesmo’/ ‘ser consciente de si mesmo’”.

Neste sentido, o termo *jadawa* é mais contrastivo que o termo *madi*, que podemos traduzir como “gente”, “povo”, e que se encontra também em outras línguas arawa (equivale, por exemplo, ao termo *madiha* das línguas deni e kulina). Como afirma Viveiros de Castro, “as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa [...]. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando “gente” para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo” (1996: 124-125).

⁴² Vide infra (capítulo 6) o mito sobre a onça-demiurgo Ajimarihi.

geiros), os povos “que falam feio” (*ati tijuwanaxu*), e que a história mostra como dessemelhantes. A memória coletiva fala de intercâmbios antigos com os *waduna*, porém predomina uma concepção perigosa sobre eles, que são caracterizados por atributos tais como a violência, o canibalismo, o poder de disseminar doenças, o domínio das armas de fogo e a capacidade agressiva de avançar sobre as terras tradicionais. Contudo, nesta rede social de diferenças multiplicadas, o verdadeiro contraste entre *jadawa* e *waduna* é a fissão decisiva entre 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 semelhança⁴³, do perigo à segurança, com fronteiras difusas entre o próprio *dawa* (os *jadawa*), os outros *dawa*⁴⁴ 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.

Como aparente paradoxo, este dualismo concêntrico entre o âmbito da humanidade e o âmbito da desumanidade sustenta exatamente a conexão com a rede cósmica da diferença, eixo da ontologia ameríndia. O pensamento *suruwaha* fundamenta, nesta genética da existência humana que nasce do heterogêneo (da alteridade implacável dos *waduna*), a proliferação da multiplicidade, transbordando a fronteira entre ‘nós’ e ‘os outros’⁴⁵, ou seja, *irreduzindo-a* e projetando-a “em um regime de *cromatismo generalizado*” (VIVEIROS DE CASTRO 2008a: 83). O dualismo *jadawa/waduna* contém dentro de si uma estrutura mais rica, que sustenta assim a reticularidade do universo – os dualismos “explodem inesperadamente em uma multiplicidade de eixos transversais de transformação” (*idem*: 2008b). A afirmação contundente da humanidade exclusiva de si (de ‘nós’ *jadawa*) mobiliza uma conexão ampla com uma multi-

⁴³ Este gradiente, potencialmente ilimitado, se projeta com formas específicas na rede de socialidade. “Um sistema qualquer de cortes diferenciais – desde que apresenta caráter de sistema – permite organizar uma matéria sociológica trabalhada pela evolução histórica e demográfica que consiste, portanto, numa série teoricamente ilimitada de conteúdos diferentes” (LÉVI-STRAUSS [1962] 2010: 93).

⁴⁴ “Os afins potenciais não são ‘inimigos’, um mero complemento diacrítico do ‘Nós’, mas outros coletivos com quem se travam relações socialmente determinadas de troca simbólica” (VIVEIROS DE CASTRO 2002a: 162).

⁴⁵ Neste sentido, situo-me na linha proposta por Menget quando afirma que “podemos, assim, substituir a apreciação estática de um interior oposto a um exterior (do grupo social) por um ponto de vista mais relativista: as sociedades da Amazônia, sul-ameríndias, em geral, não definem fronteiras permanentes para as unidades sociais, mas categorizam graus de alteridade social, correspondendo a diferentes sistemas sociais que se cruzam, se englobam, se aproximam” (1985: 137) (tradução minha). No capítulo 2, seção 2, desenvolverei este ponto de vista ao analisar os coletivos *arawa*, levantando a hipótese do *dégradée* que se projeta sobre a rede social e adquire dimensões cósmicas.

plicidade de alteridades, de humanos e de não-humanos. Ou seja, mais que do que encontramos com componentes estritamente ‘sociológicos’, deparamo-nos com uma dinâmica de redes sociocósmicas que organizam a diferença e que atualizam vínculos desdobrados em diversos planos do universo.

O idealismo dos ameríndios na ordenação das suas sociedades (OVERING 1977) está certamente na base da configuração dos *dawa suruwaha* e dos diversos coletivos *arawa*. Frente ao risco de um essencialismo sociológico extrínseco às visões nativas, perguntei-me sobre a existência e consistência de efetivas “unidades sociológicas” *dentro da* “sociedade *suruwaha*”, instigado pelo questionamento de Roy Wagner (1974). No mesmo sentido, situa-se o debate proposto por Ingold (1996) sobre a obsolescência teórica do conceito de sociedade (ou, extensivamente, de ‘subgrupo’ ou outros ‘derivados etnográficos’ da noção de sociedade). Esses coletivos se constroem permanentemente numa espacialidade e temporalidade marcada pelos processos de comunicação e de intercâmbio entre si – a diferença se constitui como matriz geradora do âmbito do semelhante, dos *jadawa*. Nestes termos, não é mais pertinente o confinamento social e cosmológico que a etnologia habitualmente atribuiu aos agrupamentos e aos circuitos indígenas. Estas redes, continuamente negociadas, se modelam a partir da identificação de proximidades e distâncias (GALLOIS 2007: 67). Sua abertura para o mundo não apresenta limites compactos e estáticos, mas se projeta num fluxo social caracterizado pela variabilidade, mais com uma estrutura de rede do que de totalidade coesa. Neste sentido, tenho a impressão que a relativa conexão etnográfica que parece existir entre o universo das Guianas e o universo do Purus/Juruá tem mais a ver com o modelo de “rede de relações” proposto por Gallois (2005) do que com o “atomismo minimalista” apontado por Rivière ([1984] 2001).

A tarefa de comparação do etnólogo muda de registro: na concepção durkheimiana comparavam-se noções de sociedade – ou seja, comparavam-se abstrações –, a categoria de sociedade constituía-se como conceito enunciador. Do prisma da socialidade, as referências efetivas de construção da vida coletiva, na perspectiva dos atores, são elas mesmas as enuncadoras de paradigmas. Ingold (1996: 59) adverte oportunamente que, ao opor os modelos de sociedade e de socialidade, estamos lidando de fato com uma dicotomia entre teoria e dados, um contraste entre uma posição abstracionista e uma posição mais experiencial de percepção da vida social: *entity thinking* versus *relational thinking*. Strathern insiste na prioridade antropológica com foco analítico de concretude, em que a comparabilidade se desenvolve não em função da ideia preliminar de sociedade, mas nos modos de construção de relações. Conven-

cionalmente, cada sociedade particular aparecia como uma manifestação ‘individual’ de realizar a ‘sociedade’. Agora, renunciando decididamente as nossas metáforas sobre as partes e o todo, abre-se a possibilidade de comparar *qualities of relatedness* (INGOLD 1996: 93): as maneiras em que os sujeitos-nos-coletivos tecem seus enredos (LATOURET [2005] 2012: 98), conectando humanos, objetos e híbridos, e seguindo as pessoas através das redes em que elas se transportam.

Não cabe esperar uma sistemática de padrões ordenados de sociabilidade indígena: mais do que uma versão compacta de uma estrutura societária, as pessoas desenvolvem uma série de percepções heterogêneas, incompletas e transformáveis das suas relações (KUPER 1992: 7). Na perspectiva suruwaha não encontramos conjuntos sistematizados de representação da sociedade. Há, melhor, uma série de imagens, produções de conhecimento, narrativas e intuições que compõem uma ideia de socialidade. Esta socialidade perpassa mundos humanos e não-humanos, sujeitos-objetos, numa esfera que podemos denominar, de acordo com Descola (1992), como “sociedade da natureza”. Este perfil fica notório, por exemplo, na flexibilidade de contornos e na variabilidade de pertença que os *dawa* dos Suruwaha expressam. Mais ainda: a linguagem dos *dawa* não se move, a rigor, no idioma das identidades, e sim das alteridades. Mais do que expressarem ideias sobre si próprio, os *dawa* recorrem a uma dinâmica de denominação imposta do exterior, um idioma em que a construção da própria pertença se atualiza precisamente pelo contraste com o diferente.⁴⁶ Ou seja, torna-se mais relevante etiquetar os outros coletivos do que estabelecer uma definição do próprio.

Na linha do que Ingold denomina *dwelling perspective* (2000: 153), o laço entre humanidade (as pessoas-nas-suas-relações) e localidade (como lugar habitável, *dwelling*) mostra que paisagens e significados coexistem indissolúvelmente. Não se trata, portanto, de sociedades fabricando naturezas. Nos territórios estão inscritos os significados compartilhados que orientam a vida coletiva: é nesse sentido que identifiquei entre os Suruwaha e em outros coletivos arawa uma matriz de “topologia cósmica”. Assim como os coletivos estão conectados

⁴⁶ Esta necessidade do contraste com o diferente é considerada por Márnio Teixeira-Pinto como expressão da *insuficiência* dos regimes amazônicos, insuficiência que se projeta tanto nas relações de “hostilidade” quanto de “boas maneiras”. É interessante ponderar esta posição analítica, em que as relações de convivialidade (correspondentes à esfera *jadawa* dos Suruwaha) e as relações de predação generalizada (a esfera *waduna*) podem sustentar uma mesma estrutura, consistente na incompletude constitutiva que abrange a concepção de pessoa, os regimes sociológicos e a própria ontologia nativa. A abertura ao outro se estabelece, portanto, como imperativo moral na socialidade amazônica (expresso com palavras próprias – com o risco que isso implica – as ideias transmitidas por Teixeira-Pinto no seminário “Hostilidade e Boas Maneiras. Ensaio de Ontologia e Ética Ameríndia”. 15/05/2013. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena/ PPGAS/ Universidade Federal do Amazonas).

por uma rede de comunicação e intercâmbio, os lugares estão entrelaçados por uma rede de rios e caminhos em que circulam as pessoas, os objetos, os animais, as plantas, os espíritos, conectando casas, rituais, patamares cósmicos – conectando significados. O ambiente aparece, assim, como desdobramento das relações entre humanos e não-humanos (INGOLD 2000: 187). As narrativas suruwaha expressam esta conectividade de seres humanos, não-humanos e de espaços habitados na extensão do cosmos. Se a natureza é “boa para pensar”, parafraseando Lévi-Strauss, pode afirmar-se que a “natureza” é também “boa para socializar” (DESCOLA 1992: 109).

Finalmente, parece-me que a dinamicidade e conectividade desta percepção da vida coletiva não conduzem a postular um perfil de fluidez (uma categoria que nos confina na preguiça teórica da indefinição), nem a afirmar uma espécie de “insustentável leveza do social”. Superar o essencialismo implícito na ideia de sociedade conduz ao desafio imprescindível de identificar os suportes que definem os marcos de socialidade na vida das pessoas e das coisas. Interessa extrair os significados das operações de diferenciação, os “temas em pauta” que para os Suruwaha constituem referências distintivas da socialidade. Os coletivos *dawa* podem ser não-permanentes, “incoerentes” e transformacionais: o que interessa, para uma etnografia sólida, é perceber de que maneira “as relações tomam conta de si mesmas” (WAGNER [1974] 2010: 250)

Capítulo 2

Panorama arawa

Seria inválido restringirmos a extensão da rede suruwaha ao circuito dos *dawa* a partir dos quais eles se formaram, desconsiderando as interações que houve com outros coletivos. Um olhar panorâmico sobre as etnografias dos grupos falantes de Arawa – e de outros que mantiveram interações permanentes com os *jadawa* – certamente poderá descobrir-nos algumas chaves que apontam as matrizes de relações nesta rede social indígena.

Os coletivos indígenas falantes de línguas da família arawa se localizam no sudoeste do estado do Amazonas, em parte do estado do Acre e no departamento peruano de Ucayali. O interflúvio situado entre os cursos médios dos rios Purus e Juruá constitui seu principal espaço de ocupação histórica. Para todos estes coletivos, a expansão seringueira foi vetor de transformações e conflitos que incidiu de forma expressiva na sua vida contemporânea.

Identificamos como coletivos falantes de línguas arawa, além dos Suruwaha, os Kulina, os Deni, os Jamamadi ocidentais, os Kamadeni, os Jamamadi orientais, os Kanamanti, os Jarawara, os Banawa e os Paumari; seguramente também os isolados Hi Merimã pertencem a este conjunto.⁴⁷ Convencionalmente os Arawa foram considerados como uma subdivisão da família linguística arawak: este foi o ponto de vista de Ehrenreich (1891), Rivet e Tastevin (1938), Nimuendajú (1944) e Métraux (1948). Pesquisas linguísticas posteriores foram mostrando progressivamente a independência da família arawa (DIXON 1995; DIXON-AIKHENVALD 1999; FABRE 2004), como conjunto diferenciado da família arawak.⁴⁸

⁴⁷O termo *arawa* procede do nome de um grupo hoje extinto, de cuja língua Chandless (1869) colecionou uma lista de 52 palavras, após a sua viagem ao Juruá. Segundo Rivet e Tastevin (1938), os falantes da língua arawa foram vítimas de uma epidemia de sarampo em 1877, e os poucos sobreviventes foram mortos pelos Kulina.

⁴⁸ Para um maior detalhamento sobre o processo de diferenciação entre ambas famílias, cfr. as sínteses de Gordon (2006: 6-17) e Florido (2008: 32-35).

2.1 Cenários etnográficos.

As etnografias recentes sobre os coletivos indígenas arawa foram desenhando, no interflúvio Purus-Juruá, uma paisagem semelhante à descrita por Rivière (1969) e Overing (1975) no universo das Guianas: sociedades atômicas, minimalistas e organizadas em torno de uma pulsão concêntrica entre interior e exterior. As primeiras pesquisas etnográficas realizadas no vale do Purus apontam a singularidade sociocsmológica destes coletivos, conectados entre si num circuito político, ritual, em rede aberta com outras sociedades de matrizes linguísticas diversas (Apurinã, Katukina/Kanamari e Pano principalmente), mas com componentes que assemelham o perfil dos circuitos indígenas das Guianas. É pertinente aplicar a eles a afirmação segundo a qual “existe um ajuste notável entre os ideais sociológicos caracterizados pela natureza consanguínea, endogâmica e autônoma das unidades residenciais e as ideias metafísicas e cosmológicas dominadas por um relacionamento conceitual entre o de dentro e o de fora, associado respectivamente à segurança e ao perigo, à similaridade e a diferença” (RIVIÈRE [1984] 2001: 11). Além deste atomismo sociopolítico, constatam-se em linhas gerais outros traços que confirmam esta analogia de paisagem: individualismo dos seus membros; limites imprecisos das divisões ‘étnicas’, ‘grupais’ ou ‘subgrupais’; unidade aldeã tradicional consistente numa casa ampla, geralmente de estrutura cônica; economia baseada na agricultura de corte e queima – com plantio de macaxeiras e mandiocas, tabaco, urucum, algodão e timbó, entre outros –, coleta silvestre, caça com curare e pesca com timbó; divisão do trabalho por gênero; xamanismo com práticas de feitiçaria; transitoriedade da aldeia e da liderança política; organização social articulada a partir da família nuclear; sistema de parentesco de terminologia dravidiana – na modalidade de *dravidianato concêntrico* (VIVEIROS DE CASTRO 1996) –, aliança prescritiva entre primos cruzados e dominância de práticas residenciais de tendência uxorilocal.

Uma das peculiaridades mais relevantes na produção etnográfica sobre o conjunto arawa é a constatação (ou problematização) de *subgrupos nomeados*, coletivos com maior ou menor autonomia que parecem definir as dinâmicas de construção de alteridades e configuração das redes de intercâmbio. Vimos como a referência nativa a certas unidades básicas aparece entre os Suruwaha contemporâneos. Esse tema aparece com recorrência nas etnografias de Pollock (1985), Lorrain (1994) e Gordon (2006) sobre os Kulina; de Koop & Lingenfelter (1980) e Florido (2013) sobre os Deni; de Rangel (1994) sobre os Jamamadi ocidentais; de

Kroemer (1994), Aparicio (2008) e Huber (2012) sobre os Suruwaha; de Bonilla (2007) sobre os Paumari; e de Maizza sobre os Jarawara (2012). Ao identificar estas unidades básicas – convencionalmente denominadas ‘subgrupos’, tais como os *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi e dos Deni ou os *dawa* dos Suruwaha –, os autores convergem ao afirmar que as mesmas não comportam em absoluto sociologias de tipo clânico ou segmentar. O modelo de diferenciação conceitual nativo relativiza as distâncias relacionais segundo a maior ou menor aproximação pautada por intercâmbios sociais e rituais. Os coletivos arawa-falantes constroem uma perspectiva sócio-histórica que diverge amplamente de fronteiras identitárias convencionais – as categorias de ‘etnia’, ‘povo’, ‘tribo’, ‘clã’, ‘linhagem’ se revelam definitivamente insuficientes. Como afirma oportunamente Gordon, “os subgrupos nomeados arawa não dizem respeito a – ou representam – qualquer grupamento empírico pré-existente. Ao contrário, eles são conceitualmente imaginados *para* criar figuras da alteridade. A invenção dos subgrupos é, no fim das contas, mais importante que os subgrupos em si mesmos” (2006: 41-42).

Podemos encontrar nos *dawa* dos Suruwaha (e nos seus correlatos em outras sociedades arawa) uma espécie de ‘grande ficção’ que associa ao interior um condensado de semelhanças e segurança, como referência da *selfness* frente a uma paisagem ilimitada de afinidade, dessemelhança e perigo? É possível conceber estas unidades básicas como *estruturas elementares de reciprocidade* (OVERING 1984: 135), que dinamizam não a consolidação ou perpetuação de grupos, mas sim de relações em redes constantemente reconstituídas? Apesar da característica provisória e flexível destes “subgrupos nomeados” arawa, parece pertinente perguntar-se sobre a tendência destes coletivos a fabricar constantemente uma espécie de domesticação viável da vida coletiva, uma possibilidade habitável e segura no cenário de excesso de diferença e de *forças a-sociais da cultura* (*ibid.*: 124). Nesta rede multicentrada, onde a afinidade gera curtos-circuitos de socialidade, os coletivos do interflúvio Purus-Juruá constroem uma multiplicidade centrífuga e centrípeta, que se projeta ora no território, ora no cosmos, e onde as conexões carregam mais significado do que os próprios termos conectados entre si. Partindo de um olhar sobre a maneira suruwaha de construir a diferença, ensaio aqui uma tentativa de avançar sobre a compreensão da *economia política de pessoas* (RIVIÈRE [1984] 2001) na fabricação das unidades *dawa*, e de gerar algumas pistas a serem testadas ao longo da rede de unidades sociais básicas (*madiha*, *deni*, *yafi*...) que surgem ao longo da paisagem arawa.

Entre os Kulina, Lorrain (1994: 136-139) constata uma espécie de binarismo entre os *madiha* e os *madiha owawa*, na linha do gradiente entre semelhança e dessemelhança que observaremos também no cenário suruwaha. *Madiha owawa* (que podemos considerar como categoria de afinidade potencial) abrange os outros conglomerados de aldeias, mas também se refere aos grupos nomeados, todos eles oriundos de um grupo original indiferenciado e vinculados a um ancestral comum antes da sua dispersão. A localização territorial, a concentração específica de cada unidade em certos rios e igarapés, a preferência endogâmica, a autonomia política e o engajamento em guerras frequentes intergrupais são os marcadores de diferença dos diversos *madiha* – mesmo que hoje a frequência de casamentos intergrupais e a dispersão geográfica alteraram este perfil. A pertença aos *madiha* se desenvolve num padrão de “descendência paralela”⁴⁹, mas também segue outros critérios, como a transmissão da liderança ou a conveniência política. As unidades kulina são marcadas por nomes de animais ou plantas⁵⁰, e aos seus membros são atribuídas algumas características desses seres. Do ponto de vista externo (entre grupos diferentes), as atribuições projetadas sobre os indivíduos ‘outros’ carregam com frequência um sentido pejorativo. Estas configurações manifestam atualmente uma tendência à dissolução: a queda demográfica produzida pelo contato com a frente extrativista diminuiu a incidência de endogamia intragrupal, e a belicosidade entre os grupos perdeu intensidade: as aldeias funcionam atualmente como unidades políticas básicas, numa dinâmica semelhante à que os *madiha* desenvolviam anteriormente.

De fato, segundo Pollock (1985: 38), a concepção kulina tendia convencionalmente a formar aldeias compostas por membros de um único grupo nomeado. Neste contexto ‘modelar’, a pertença ao *madiha*, com sua dinâmica de coresidência, implicava acesso ao território específico do grupo nas atividades de subsistência, caça, pesca, agricultura e coleta, posição na rede de distribuição de alimentos e reciprocidade segundo um padrão de obrigações e direitos expressados seja em termos de parentesco, seja em termos de pertença grupal. Gordon (2006: 83-99) aponta a não-concomitância da configuração dos *madiha* com as estruturas de parentesco, e insere sua conformação na perspectiva de *familiarização predatória* e de meta-afinidade, compenetrando o interior dos grupos e o exterior do parentesco – a distinção entre

⁴⁹ “Boys belong to the group of their father and girls belong to the group of their mother” (LORRAIN 1994: 137)

⁵⁰ Genoveva Amorim (comunicação pessoal) identificou, por exemplo, os seguintes *madiha* entre os Kulina da T.I. Cumaru do Lago Ualá, no baixo Juruá: *Biro madiha* (“gente-tucano”), *Dsowihi madiha* (“gente-macaco-prego”), *Hawa madiha* (“gente-pataua”), *Nara madiha* (“gente-palmeira jaci”), *Haresi madiha* (“gente-batata-doce”), *Anopi madiha* (“gente-garça”), *Ette madiha* (“gente-cachorro”), *Homo madiha* (“gente-macaco-barrigudo”), *Dsomaaji madiha* (“gente-onça”), *Dsahuida madiha* (“gente-pupunha”). A maior parte dos indivíduos das aldeias do lago Ualá atribui sua pertença aos dois primeiros *madiha* elencados.

parentes e não-parentes diretamente associada à distinção entre humanos e não-humanos. O “mecanismo dos subgrupos” (*ibid.*: 65) não se insere portanto na morfologia, mas atende a um processo de singularização da diferença no âmbito da socialidade universal.

Dinâmica semelhante se observa entre os Deni e Jamamadi ocidentais: estes constituem uma rede de coletivos que representa de modo exemplar o modelo arawa de dispersão, instabilidade e de fronteira difusa. Koop & Lingenfelter (1983) destacam a tendência deni a recriar constantemente novas aldeias, sem que as unidades nomeadas (que eles denominam “categorias de identidade local”) influenciem na formação de agrupamentos ou na prescrição endogâmica ou exogâmica dos casamentos. Ainda hoje é possível constatar a proximidade sociocosmológica que existe entre grupos diferenciados por delimitações ‘étnicas’ derivadas do processo colonial: a distância entre os Jamamadi (ocidentais), os Kamadeni, os Deni do rio Xeruã e os Deni do rio Cuniuá é a do fluxo de construção de diferenças em um panorama de afinidade potencial entre humanos (*madiha, madi*: “gente”, *zamamadi*: “gente da mata/do mundo”) que constroem espaços de semelhança e singularidade. “Os Deni constituem uma tribo unicamente pelo fato de possuírem uma língua em comum. Os Deni de cada região têm um nome específico através do qual se identificam; por exemplo, os Upanavadeni são os Deni do rio Upanava (Mamoriá), e os Dimadeni são os da região onde o rio Mamoriá deságua no Purus” (KOOP & LINGENFELTER 1983: 1). Localidade⁵¹, profusão de coletivos diferenciados e transitoriedade dos mesmos aparecem, enfim, como indicadores das unidades *deni*; mas a incidência da economia extrativista introduziu mudanças definitivas na sua configuração.

Ainda no cenário deni, Florido (2013) aponta, no contraste dos ‘próprios’ em relação aos ‘outros,’ o significado de humanidade como conteúdo do termo *deni*,⁵² e destaca a importância da identidade linguística na formação de coletivos, de maneira que falas diferenciadas se correspondem com pertencas a coletivos diversos. Contudo, para além deste diferenciador

⁵¹ Durante uma das minhas viagens às aldeias deni do rio Cuniuá em 1999, Makiri identificou as seguintes unidades *deni*, relacionadas com seus locais de referência: Kamadeni (rio Pauini), Kunivadeni (rio Cuniuá), Minudeni (rio Xeruã), Tamakurideni (rio Purus), Bukuredeni (igarapé desconhecido), Dimadeni (terras firmes, considerados por Makiri como povo isolado atualmente), Avamakudeni (rio Pauini), Baradsadeni (rio Cuniuá), Unuvadeni (rio Xeruã) e Tap’ihadeni (rio Pauini). Marcelo Florido (comunicação pessoal) tem a impressão que, entre os Deni do rio Cuniuá, só os Upanavadeni mantêm mais claramente uma referência territorial, vinculada a um igarapé chamado Upanava, afluente possivelmente do rio Mamoriá ou do rio Pauini.

⁵² “Ao nível das comunidades locais há mistura de subgrupos, de identidades de tipo *deni*. *Deni* é um sufixo pluralizador ligado invariavelmente aos humanos, isto serve para os gêneros, para as pessoas, parentes, pronomes e partes do corpo. Quando aplicado a substantivos não-humanos indica que se trata, na verdade, de humanos, isto é, são os subgrupos mencionados pela literatura. Estas identidades parecem ser originalmente ligadas a determinada localidade específica, o que ainda é perceptível para muitos dos subgrupos presentes atualmente entre os Deni” (FLORIDO 2013: 148).

linguístico, parece impossível objetivar outro tipo de diferenças entre os subgrupos *deni*. Como idealização do passado, os subgrupos são concebidos como unidades endogâmicas e localizadas, com pertencimento estabelecido através de descendência patrilinear e com denominações compostas por nomes de animais, plantas ou elementos da natureza, como igarapés. Porém, a identidade subgrupal não parece projetar-se como elemento explicativo para algo, e não se constata uma correspondência entre o modelo ideal nativo e o que de fato pode empiricamente ser apreendido no cotidiano. Os Deni desenvolvem uma autopercepção coletiva segundo a qual se consideram “misturados”⁵³, ao mesmo tempo que contrastantes com outros coletivos: “Há diferentes subgrupos misturados, mas todos compartilham de uma mesma identidade Deni; o conceito de pureza se situa na distinção frente aos *madi* não Deni e aos não *madi* (os *kariva*). Deni, dessa forma, seria uma entidade composta por diferentes subgrupos *madi* (fixados como subgrupos *deni*), mas que são todos passíveis de serem apreendidos como não-diferentes quando em relações com Outros que falem outra língua.” (FLORIDO 2013: 146).

A etnografia de Rangel (1994) sobre os Jamamadi ocidentais manifesta uma configuração de semelhanças estreitas com os modelos *kulina* e *deni*. Os “grupos de denominação” *deni* presentes nos Jamamadi ocidentais se constituem como rede social com processos de aproximação e distanciamento. Cada unidade se constrói a partir de relações de afinidade, com orientação endogâmica e com afirmação de autonomia política da liderança de cada grupo *deni*. “A hipótese que é possível levantar é a de que, no passado remoto, o crescimento populacional e o respeito às condições de subsistência tenham levado à proliferação de aldeias autônomas e, conseqüentemente, à multiplicação dos grupos de denominação” (RANGEL 1994: 106-107). A aproximação entre as unidades é viável pela contigüidade espacial, o intercâmbio e coparticipação ritual e a língua – que age simultaneamente como marcador de distinção entre os grupos, ao permitir a acessibilidade comunicativa, mas evidencia também as diferenças. O distanciamento surge pela constância das acusações de feitiçaria, pelos processos de vendetta que produzem afastamento intergrupal e cisões, por sua vez geradoras de novos grupos. Neste sentido, a diferença intergrupal entre as unidades jamamadi possui um gradiente de afinidade menor que a que existe em relação aos inimigos mais destacados: os Apu-

⁵³ Como vimos, também os Suruwaha atuais manifestam esta percepção de constituírem um novo coletivo a partir da “mistura” (*tabuza*) de coletivos heterogêneos precedentes.

rinã e os brancos. Rangel identifica a existência de uma rede entre as unidades jamamadi – incorporando também as unidades kulina e outras – para o interflúvio Purus-Juruá.⁵⁴

Na paisagem etnográfica que estamos percorrendo, os Paumari apresentam um quadro mais diferenciado em relação aos coletivos analisados nos outros cenários arawa. Bonilla (2007) encontra conexões entre a organização social dos Paumari contemporâneos e a configuração das unidades básicas arawa (ideal de endogamia local, práticas matrimoniais e sistemas de atitudes e discursos). Faz referência ainda ao ponto de vista de Steere (1903) e Rivet & Tastevin (1938), que falam de cinco “clãs” paumari com nomenclatura de animais (*Sabouka paumari*: “gente da lontra”; *Kasiika paumari*: “gente do jacaré”; *Majurika paumari*: “gente do urubu”; *Hirarika paumari*: “gente do queixada”; *Basurika paumari*: “gente do boto”). Porém, uma constatação marca a especificidade do quadro paumari: a irrelevância contemporânea, entre os Paumari, de unidades análogas aos *madiha*, *deni* ou *dawa*. Atualmente, os principais “grupos locais” paumari são reconhecidos nas próprias aldeias, que podem aglutinar vários grupos, mas que não recebem nomenclatura de animais ou plantas. “As características não nos permitem deduzir que se trate de subgrupos tipo *madiha* especialmente porque, na prática, os Paumari não parecem atribuir nenhuma importância a esta questão. Questionados sobre uma possível existência passada destes subgrupos eles responderam de forma consistente, um pouco confusos com a nossa insistência, que eles sempre viveram ao longo do Purus e que não havia grupos nomeados com nomes de espécies naturais, exceto os *Mamori kapamoarihi*” (BONILLA 2007: 304)⁵⁵.

Contudo, os grupos locais contemporâneos apresentam componentes que aproximam a sua configuração social com a paisagem descrita nos cenários anteriores. A pertença ao grupo local/aldeia apresenta não uma sociologia segmentar, mas uma perspectiva relacional de espacialização e territorialidade das diferenças – vinculada inclusive à malha de rios, lagos e igarapés.

⁵⁴ “Se fosse possível imaginar o desenho da região compreendida entre o Juruá e o Purus, contendo o conjunto Arawá, este talvez pudesse ser descrito como uma grande rede, em cujos nós estariam localizadas as grandes casas, interligadas pelos fios, isto é, caminhos e igarapés. Evidentemente o desenho desta rede não seria simétrico mas, dentro de raios que não podem ser determinados, haveria conjuntos de casas, mantendo relações de aliança. Conforme a distância se prolongasse o conhecimento mútuo iria, também, ficando mais remoto” (RANGEL 1994: 107)

⁵⁵ Os *Mamori* (“gente do matrinxã”) foram considerados extintos, mas nos últimos anos assistimos a uma ‘emergência’ de indivíduos remanescentes nas aldeias paumari do rio Tapauá que se autodenominam Mamori. Além dos Mamori, os Juberi (*Jobiri*) aparecem nas narrativas paumari como um subgrupo ‘protetor’ dos Paumari frente aos inimigos *Joima* (BONILLA 2007: 57-64). Em pesquisa recente nas aldeias do rio Tapauá, Angélica Vieira (comunicação pessoal) entrevistou algumas pessoas que identificam indivíduos Mamori e Juberi na geração G+2 da sua ascendência, o que coloca a possibilidade de uma reminiscência de subgrupos anteriores, não mais relevantes para os atuais Paumari.

rapés que os grupos locais ocupam: assim, numa escala ampla, Bonilla adverte que é possível estabelecer alguma distinção entre *Tapaua kapamoarini* (os Paumari do rio Tapauá), *Itosi kapamoarini* (os Paumari do rio Ituxi) e *Maraha kapamoarini* (os Paumari do lago Marahã). Esta pertença define, por exemplo, especificidades linguísticas, formas de comensalidade, estilos peculiares de caça e pesca. Modela a viabilidade dos casamentos e, no âmbito das três regiões apontadas, configura uma rede de cognatos, uma autonomia ideal e uma conectividade com os outros grupos para efetuar intercâmbios de bens, mulheres e rituais. Para além de um recorte morfológico, nesta dinâmica de construção da sociedade, “o que introduz a diferença dentro da humanidade é precisamente a pertença a um ou outro grupo local situado geograficamente. Confrontada com esta pertença local, existe a qualidade da humanidade, comum a todos os existentes, que abre a porta a mal-entendidos, e que provoca curtos-circuitos de perspectivas” (*ibid.*: 303).

O que está em jogo, no ponto de vista paumari, não é uma autodefinição identitária, mas a posição do *socius* paumari com a alteridade, na relação entre humanos e não-humanos. A questão dos ‘subgrupos’ adquire uma projeção cósmica – abrangendo todos os seres dotados de humanidade e socialidade. Nesse sentido “a palavra *pamoari* designa a ‘humanidade’ como sendo ‘a capacidade de viver em sociedade’. Assim, todos os animais, vegetais e objetos inanimados podem ser percebidos sob sua forma/qualidade humana, i.e. coletiva e social” (BONILLA 2005: 19). Todas as distinções ‘sociológicas’ são, portanto, uma singularização da potencialidade *kapamoarihi*, que expressa vários sentidos: a humanidade na sua manifestação formal e visual; a capacidade de socialidade de qualquer ser do cosmos, na sua maneira singular de ser ‘humano’; a referência ao ‘dono’ ou ‘mestre’ de qualquer entidade; a conexão entre os humanos e os grupos sociais de não-humanos. A rede relacional paumari de “subgrupos nominados e localizados” se constitui não como um modelo sociológico, e sim como uma perspectiva do “mundo como uma constelação de potenciais grupos locais com os quais se podem construir relações a qualquer momento” (BONILLA 2007: 314). O universo da meta-afinidade continua marcante, como observamos em outros contextos arawa: a relação entre perspectivas diferentes persiste como perigo – a alteridade produz curtos-circuitos entre ‘humanos’ distintos.

Transitando do conjunto *Madiha* (Kulina, Kamadeni, Jamamadi ocidentais e Deni) ao conjunto *Madi*⁵⁶ (Jamamadi orientais, Kanamanti, Jarawara e Banawa da sub-bacia do rio

⁵⁶ Cfr. figura infra, Dienst (2005).

Piranha), observamos entre os Jarawara uma configuração contemporânea sem subgrupos delimitados, mas com uma organização social em que as aldeias apresentam uma dinâmica equivalente à das unidades do passado (MAIZZA 2012: 228-233). Hoje as aldeias jarawara consistem em agrupamentos de filhos congregados em torno do pai, que assume a liderança política e que atrai alguns aliados com seus respectivos filhos. Há uma preferência por casamentos dentro da aldeia, e um ideal de independência que assemelha a autonomia das unidades básicas encontradas em outras sociedades arawa. Os atuais Jarawara se consideram “mistura” de dois coletivos, os Jarawara e os Wayafi – Maizza sugere que o termo *yafi*⁵⁷ é talvez designador dos antigos ‘subgrupos’ (p. 37). Os Jarawara declaram uma maior proximidade com os Banawa (também “misturados” com os Wayafi) do que com os Jamamadi orientais, e as suas narrativas identificam subgrupos nomeados que apontam a possibilidade de localização específica: os *Awitafa-yafi* (“gente do igarapé do piau”), *Wayafi* e *Bato-yafi* (“gente do leste”).

A dinâmica de construção da socialidade nos Jarawara revela, mais uma vez, que os limites morfológicos são inadequados para a configuração ‘subgrupal’, e que a esfera cosmológica inspira as ideias de invenção das diferenças:

“O céu é formado por diferentes tipos de gente, que moram em lugares específicos (‘pessoal do leste’, ‘pessoal do oeste’, ‘Lábrea’), que possuem funções específicas (‘pessoal do ferro’, trabalham com artefatos de ferro; ‘pessoal do céu’, seguram o céu), ou que são todos filhos de plantas (‘pessoal do tingui’). Os entes celestes, que são canibais, brigam permanentemente entre si: os inimigos sendo todos aqueles que não pertencem a uma mesma aldeia. Mas existem também aldeias de aliados no céu, onde ocorrem as festas [...]. No céu jarawara encontramos uma forma de organização praticamente idêntica a que foi descrita para os subgrupos nomeados do tipo *madiha*: grupos localizados espacialmente, com nomes de plantas e artefatos; nomes que correspondem a diferentes ‘tipos de gente’” (MAIZZA 2012: 31)

A ideologia de meta-afinidade aqui presente – muito próxima a que se observa nos cenários kulina e suruwaha – convive com o perspectivismo generalizado que Bonilla encontra nos Paumari, para quem todos os seres do cosmos possuem uma forma de humanidade/socialidade. Porém, na cosmovisão jarawara, os “tipos de gente” organizam especificamente os seres que participam da predação generalizada do mundo: na paisagem de afinidade po-

⁵⁷Além do coletivizador *yafi*, que presumivelmente se aplicaria às antigas unidades sociais, na língua jarawara encontra-se também o coletivizador *mati* (ou *madi*), para referir-se a grupos de pessoas (MAIZZA 2012: 229-230). O contraste de significado entre *yafi* e *mati* dos Jarawara parece bastante semelhante ao que encontramos entre os termos *dawa* e *madi* nos Suruwaha.

tencial, as diferenças são construídas não só a partir da dessemelhança com os ‘outros’ inimigos, mas também a partir de uma “topografia potencial” dos espaços perigosos.

Para complementar este panorama, é interessante olhar para as noções ‘subgrupais’ de *dyapa* no contexto Katukina/Kanamari e de *nawa* no contexto Pano (pois, como afirmei, a rede social indígena em que estão inseridos os coletivos arawa inclui certamente os Katukina e os Kanamari, assim como os Pano e os Apurinã). Os Kanamari conferem nomes de animais aos ‘subgrupos’ *dyapa*, que respondem originalmente a uma ideologia endogâmica e territorial, circunscritos a bacias hidrográficas. No gradiente de afinidades e alteridades, as pessoas de outros *dyapa* são consideradas ‘não-parentes’, porém de modo diferenciado: pessoas de bacias hidrográficas distantes são ‘estrangeiros’, enquanto que membros de *dyapa* vizinhos com partilhas rituais ocasionais são ‘companheiros’ (COSTA 2007: 46). Para os Kanamari – de forma semelhante ao que vimos em Suruwaha – há uma conexão entre a noção de *dyapa* e a noção de *warah* (que significa ‘dono’, mas também ‘chefe’, ‘corpo’). Segue-se uma lógica notoriamente fractal: “O *warah*, portanto, fracciona-se em chefes/corpos de subgrupos, em chefes/corpos de aldeia e em chefes/corpos individuais [...]. O chefe da aldeia contém a ‘gama de relações’ que existe na aldeia, enquanto o chefe do subgrupo contém a ‘gama de relações’ que existe entre os chefes das aldeias e, através deles, entre todos os membros do subgrupo” (*ibid.*: 49). Esta fractalidade na constituição de pessoas e coletivos é ainda projetada no território, num modelo que segue a estrutura da hidrografia: os *dyapa* estão vinculados a rios e igarapés, e os rios maiores, na condição de ‘donos’ *warah*, contêm dentro de si os igarapés menores: também entre os Kanamari a rede social e a rede hidrográfica respondem a uma mesma lógica de organização do mundo.

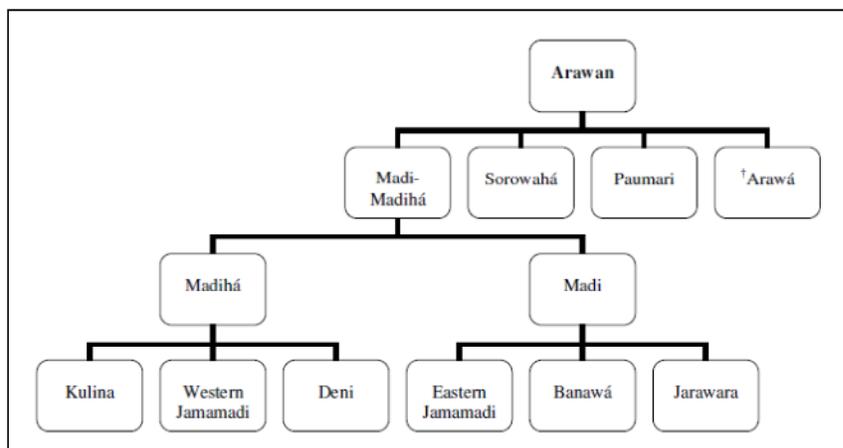
Deturche (2009: 116s.) analisa as noções contemporâneas sobre ‘subgrupos’ entre os Katukina do Biá, e constata a desapareição e irrelevância de unidades de tipo *dyapa*. À diferença dos Kanamari, os Katukina possuem uma categoria subgrupar, os *-pönhiki*, identificada apenas pelas pessoas mais idosas, e que apresenta denominações coletivas a partir de nomes de plantas, animais ou artefatos – mas esta categoria está também em desuso e manifesta uma tendência ao esquecimento entre os Katukina atuais, que não expressam em relação a ela qualquer sentimento de pertença. Contudo, a configuração atual mostra uma permanência dos laços entre aldeias e igarapés, que conecta os coletivos com os seus territórios, a partir da rede hídrica. Há ainda um adensamento de composição, decomposição e recomposição de relações entre o ‘bloco’ das aldeias do alto rio Biá e o ‘bloco’ das aldeias do baixo rio Biá: a distinção

nativa entre “aqueles de cima” (*pīhkinayan* ou *pīhkidiyan*) e “aqueles de baixo” (*wahotadiyan*) é projetada em negativo, ou seja, não para caracterizar a própria pertença, mas para designar a pertença do outro conjunto. Existe um recorte político-territorial que lembra a configuração kanamari, de forma que “uma ‘hierarquia’ entre os afluentes está diretamente relacionada com a posição da aldeia que os explora. Com efeito, a distribuição do território não ocorre ao acaso [...], porque leva em conta a história das pessoas que compõem a aldeia, mas também a importância da aldeia, tanto no plano demográfico quanto político” (*ibid.*: 151).

No ambiente pano, Erikson ([1996] 1999: 90s.) identifica na expressão *nawa* um sentido de alteridade, de oposição ao grupo dos próprios, com caráter negativo e de desprezo pelo estrangeiro, mas aplica-se também aos grupos vizinhos e serve inclusive para caracterizar a própria condição de procedência: “Em muitos aspectos, o conceito de *nawa* (como o de *utsi*) conota não somente o de antagonista indispensável, mas serve ainda para a autorreferenciação” (*ibid.*: 91-92). A condição de *nawa* aponta, portanto, “a efetividade de uma distância” (CALAVIA 2006: 350). Novamente, deparamo-nos com uma cosmopolítica da exterioridade e da diferenciação, mais do que com uma teoria identitária⁵⁸ – coincidindo com a lógica presente nos cenários arawa.

Parece plausível considerar também – com as ressalvas que devem ser levadas em conta ao conectar as perspectivas heterogêneas da genética linguística e da construção social dos coletivos arawa – a contribuição sobre a revisão da família linguística arawa proposta por Dienst (2005), que reorganiza a genealogia das línguas derivadas do Proto-Arawa: um conjunto *Madiha* que engloba os Kulina, os Jamamadi ocidentais e os Deni; um conjunto *Madi* com os Jamamadi orientais, os Banawa e os Jarawara; e Suruwaha, Paumari e Arawa (extintos) com maior distância na relação genealógica com as línguas *Madiha* e *Madi*.

⁵⁸ A este respeito, cfr. também Erikson (2004) e Grupioni (2011).



The Arawan family revised by Dienst (2005)

Como comprovamos nas análises etnográficas, a dinâmica centrípeta/centrífuga das unidades arawa levam em conta uma sociocosmologia do território em que proximidade e distância marcam os processos de construção das diferenças. Em muitos casos, observamos como a língua funciona tanto para expressar semelhança e comunicabilidade, quanto para marcar discriminação e afinidade. Sem pretendermos em absoluto estabelecer uma univocidade vinculante entre a configuração linguística e a ‘sociogênese’ dos Arawa, a sequência proposta parece compatível com um continuum de coletivos que constituem “comunidades de propriedades simbólicas” (SEGER ET AL. 1979: 10) estendidas ao longo do interflúvio Purus-Juruá, e que organizam suas relações a partir da proximidade e distância entre *próprios-afins-inimigos*, mas também a partir do grau de proximidade e distância dos seus territórios e das suas perspectivas de mundo.

2.2 O *dégradée* arawa

O percurso ao longo da paisagem do conjunto arawa mostra que as unidades básicas destes coletivos indígenas fogem de cristalizações sociológicas compactas, e que se comportam como instâncias “indutivas e não-totalizáveis” (VIVEIROS DE CASTRO 2002a: 105). Comprovamos estas ‘sociologias liminares’ nos *madiha* dos Kulina, nos *deni* dos Jamamadi e dos Deni e nos *dawa* dos Suruwaha. Contudo, os desafios para a etnografia das sociedades do interflúvio Purus-Juruá são ainda muito expressivos, e há ainda déficit de informações sobre os Jamamadi ocidentais, os Deni do Xerua, os Kanamanti, os Jamamadi orientais, os Banawa, os Paumari do rio Tapauá – e, talvez dentro do conjunto arawa, os isolados Hi Merimã, situados territorialmente entre os Suruwaha e os coletivos do conjunto *Madi*.

De um ponto de vista etnográfico, é possível conceber este emaranhado social dos Arawa como um *dégradée* de unidades sociais básicas (os ‘subgrupos’), que se estende dos Kulina da bacia do Juruá até os Paumari do Purus. Segundo a hipótese que propomos aqui, o *Arawan way of life* se projeta dinamicamente dos *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi ocidentais e Deni ao oeste, avança pelas unidades sociais *madi* dos Jamamadi orientais, Banawa, Jarawara (e, presumivelmente, os Kanamanti e os Hi Merimã) na sub-bacia do rio Piranha e prossegue até os *dawa* dos Suruwaha e os ‘grupos locais’ Paumari. A rigor, estes coletivos arawa-falantes constituem o fundamento que organiza o mosaico sociológico do interflúvio Purus-Juruá, que posteriormente foi condensando unidades mais próximas, até delimitar atualmente ‘etnias’ ou ‘povos’ diferenciados, devido à incidência de fatores históricos pós-contato. Em um movimento permanente marcado por processos de proximidade e distância, e orientados por uma peculiar sociocosmologia do território, os assim denominados ‘subgrupos’ precedem constitutivamente às etnias, e formam o *continuum* sociocultural de uma rede social indígena.

Seguindo o ponto de vista proposto por Overing (1984: 123), diferença e perigo constroem a socialidade, enquanto que semelhança e identidade marcam a existência a-social. Neste sentido, as unidades não se produzem “no interior da cultura”, e sim a partir de uma configuração reticular que depende das relações de exterioridade – contínuas espacialmente (no território), descontínuas socialmente (no paradigma da meta-afinidade). A imagem do *dégradée* tenta expressar um panorama ilimitado de possibilidades de dar *forma* à humanidade e à diferença. Cada *madiha*, *deni*, *dawa* ou *yafi* expressa de maneira provisória e precária –

porém, concreta e localizada – uma tentativa *real* de socialidade. Partindo do que propõe Viveiros de Castro (2002a: 401), podemos afirmar que, perante a potencialidade ilimitada de perspectivas de ser ‘gente’, as unidades arawa se constituem de fato como *atualização da humanidade/socialidade* e como *contra-efetuação da afinidade potencial*: singularizada em cada unidade construída, mas em constante desequilíbrio – por isso sua configuração provisória.

Esta rede social arawa é multicentrada, e seus movimentos centrífugos e centrípetos são projetados em diversos circuitos: isto aparece de maneira patente em processos de contração e retração nos coletivos do conjunto *Madiha* a oeste, no conjunto *Madi* ao centro do interflúvio, e nas conexões próprias dos Paumari e dos Suruwaha a leste. A rede se desenvolve não entre componentes étnicos ‘sólidos’, mas entre coletivos ‘fluentes’⁵⁹ de adesão-conflito-dispersão: *o ‘construído’ é a solidariedade doméstica* – a unidade ou ‘subgrupo’ (mas já em perspectiva de desconstrução); *o ‘dado’ é a afinidade cósmica* – a multiplicidade dos afins potenciais. Ritual e xamanismo marcam os intercâmbios das unidades *madiha*, *deni*, *dawa* entre si. Porém, o campo relacional se conecta também aos inimigos – que definem cada diferenciação dos ‘humanos’ como “os outros dos outros / afins dos afins”. Neste sentido, a rede social não coincide apenas com o ‘conjunto arawa’ (que por isso não podemos delimitar como ‘sistema’ completo) e abrange, além dos falantes arawa, outros coletivos que desenvolvem interações (circuitos e curtos-circuitos) constantes, tais como os Katukina/Kanamari, os Apurinã, mas também os Manchineri, os Pano e os Juma do rio Mucuim (coletivo tupi-kagwahiva no médio rio Purus).

Neste *dégradée* de unidades *nominadas e localizadas* – construídas a partir de uma ideologia de ordenação concêntrica e assimétrica do campo social interior/exterior – as fronteiras são difusas e, com frequência, ambivalentes. Os exemplos são inúmeros: alguns coletivos de Jamamadi do Capana declaram maior proximidade com grupos kulina do que com alguns grupos da sua mesma ‘etnia’ (RANGEL 1994: 94). Os Kamadeni parecem constituir um coletivo *madiha deni*, vinculado aos Deni dos rios Xeruã e Cuniuá – os Deni teriam migrado durante o século XX para os locais onde residem atualmente, mas os Kamadeni teriam permanecido na sub-bacia do rio Mamoriá; os Kamadeni contemporâneos parecem formar um grupo de *mixed people* Kamadeni e Apurinã,⁶⁰ que olham como semelhantes aos Deni do rio Cuniuá⁶¹.

⁵⁹ Evito, propositalmente, a designação de ‘fluidas’ aplicada por Rivière ([1984]: 2001).

⁶⁰ Com frequência os Kamadeni são identificados como Jamamadi, devido ao sentido amplo que este etnônimo adquiriu na região para designar as populações indígenas da “terra-firme”. Pelas informações que eu tenho, não

Mais ao leste, os Jamamadi orientais reivindicam a necessidade de romper o isolamento dos Hi Merimã alegando que “eles são nossos parentes”⁶². Banawa e Jarawara, estabelecidos em terras demarcadas separadamente, ora se distinguem entre si, ora parecem unidades de uma mesma ‘etnia’ – e declaram sua ascendência comum em relação aos Wayafi (MAIZZA 2012: 37). Os Suruwaha contemporâneos hesitam ao englobar entre os ‘próprios’ *jadawa* os coletivos Aijanima madi e Suruwaha madi, afinizados nas narrativas, mas falantes da mesma língua ‘bonita’ (*ati tijuwa*). Para relevar ainda mais a proliferação de ambiguidades e ‘desvios’, comprovamos como na maioria dos cenários arawa identificam-se “terceiros incluídos” (afins potenciais dentro do espaço doméstico da semelhança): os Katukina que residem hoje entre os Paumari do rio Tapauá⁶³; os Mamori e Katukina que estabeleceram relações de aliança com os Kurubidawa do rio Cuniuá⁶⁴; os Kanamanti que habitam atualmente nas aldeias jamamadi orientais⁶⁵; os Deni nas aldeias kulina e os Kulina nas aldeias deni⁶⁶ – mas todos eles igualmente *madiha*... Podemos afirmar que a distinção de *posições* entre ‘gente de casa’, ‘vizinhos’ e ‘inimigos’ (base do ternarismo amazônico identificado por Viveiros de Castro) apresenta zonas de ambiguidade que, mais do que expressar a contradição, configuram uma peculiar sociologia da afinidade potencial entre os Arawa.

me parece que os Kamadeni tenham vínculos com os Jamamadi, e sim com os Deni da TI Deni. Não é contraditório que eles se autodenominem Kamadeni, e que ao mesmo tempo aceitem o etnônimo Jamamadi.

⁶¹ Presenciei esta percepção dos Kamadeni em relação aos Deni na Assembleia do Movimento Indígena do Médio Purus, na aldeia apurinã de Nova Esperança (TI Caititu, município de Lábrea, Amazonas), em maio de 2010. Cfr. também a nota supra (neste capítulo), em que Makiri (deni da aldeia Cidadezinha, no rio Cuniuá) identifica os Kamadeni como Deni. Marcelo Florido (comunicação pessoal) me informou sobre visitas recentes dos Kamadeni aos Deni do rio Cuniuá (em 2011). Em janeiro de 2014 encontrei na cidade de Lábrea com Maranhão, jovem deni da aldeia Limoeiro casado com uma mulher kamadeni (a aldeia Limoeiro foi fundada recentemente pelos Deni no rio Cuniuá, fora dos limites da terra indígena demarcada).

⁶² Entre os anos 2008-2011 participei de um Projeto da OPAN em parceria com a FUNAI/CGIIRC/Frente Purus, que promovia a proteção etno-ambiental do território dos Hi Merimã. Um dos maiores desafios do projeto consistia precisamente em interagir com a expectativa dos Jamamadi de romper o isolamento e retomar as relações com os Hi Merimã.

⁶³ Testemunho de Ademazinho, remanescente katukina que reside nas aldeias paumari do rio Tapauá.

⁶⁴ Cfr. Aparicio – Huber (2010).

⁶⁵ Ingrid Daiane de Souza (comunicação pessoal) identificou 14 indivíduos kanamanti nas aldeias jamamadi da TI Jarawara/Jamamadi/Kanamanti em janeiro de 2012.

⁶⁶ Genoveva Amorim (comunicação pessoal).

Como pistas de pesquisa etnográfica a verificar em cada um dos cenários do interflúvio Purus-Juruá, sugiro alguns indicadores que podem ser originariamente constitutivos de um paradigma arawa:

- Os coletivos arawa se fundam num processo de diferenciação do ‘humano’ sustentado pelo dualismo concêntrico entre o “polo não-marcado” da afinidade e o perigo (a categoria *waduna* dos Suruwaha) e o “polo marcado” da semelhança e a segurança (a categoria *jadawa*). Os conceitos nativos que expressam a humanidade/socialidade (*madiha*, *madi*, *kapamoarihi*...) constituem *pronomes cosmológicos*: “não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social da pessoa [...]. Indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome” (VIVEIROS DE CASTRO 1996: 125). Em decorrência desta ideologia, em que os *pronomes* expressam a posição de humanidade/socialidade, os *nomes* coletivos das unidades arawa explicitam maneiras de diferenciação: a perspectiva *do próprio construído da alteridade* no campo social. As unidades expressam, em definitivo, *formas* de humanidade, e apontam uma dinâmica de *alteração* como ‘processos’ de atualização da alteridade (PROJETO PRONEX 2003: 24). Por isso, acredito que o acesso às noções em que cada coletivo organiza o dualismo concêntrico entre ‘interior/exterior’ (*jadawa* e *waduna* nos Suruwaha; *madiha* e *madiha owawa* nos Kulina; etc.) é imprescindível para a compreensão do estatuto sociocosmológico destes coletivos.
- Parece plausível apontar que as unidades arawa tiveram como paradigma a definição de grupos *nominados* por espécies animais ou vegetais do cosmos. Não se trata de uma simples lógica de classificação sociológica, e sim de um vínculo cosmológico que singulariza as diversas perspectivas de humanidade. A nomenclatura das unidades arawa inscreve os coletivos numa rede social de dimensão cósmica, relacionada com “gentes-plantas” e “gentes-bichos”, e em que as unidades nominadas se reinventam como “tipos de gente”. Os modelos de nomenclatura oscilam entre uma tendência “totêmica”, por exemplo, entre os Kulina (os indivíduos de cada *madiha* são caracterizados pelos outros como possuidores das características do animal que dá nome à unidade) e uma tendência “animista”, por exemplo, entre os Jarawara (os seres preda-

dores do cosmos parecem organizar-se em “tipos de gente”⁶⁷. Torna-se pertinente concluir que a diversidade de coletivos é concomitante com a diversidade de ‘espécies’⁶⁸: a cada espécie, e a cada “tipo de gente”, corresponde o seu coletivo.

- As unidades sociais arawa parecem ter se configurado com uma inscrição em *lugares*, de maneira reticular⁶⁹, muito marcada pela malha de rios e igarapés onde os diversos coletivos se estabeleceram⁷⁰. A *rede social* circula através de *rede fluvial*, na relação entre estes coletivos. A construção destas unidades é viável a partir de uma sociocosmologia dos territórios, em que a dinâmica de proximidade/distância, sustentada pela cosmografia destas sociedades, *se inscreve na topografia*. Usando uma expressão típica das línguas arawa, a humanidade *zamamadi* (‘gente de mata’) atualiza suas diferenças em coletivos que se definem como “gente do rio”, “gente dos morros”, “gente do leste”, “gente do igarapé”, etc. A maior distância geográfica parece concomitante com uma maior distância de afinidade e, em consequência, com uma maior distância perspectiva. Em conclusão: há, neste *dégradée* arawa, um princípio de topologia cósmica que, na socialidade deste coletivos, modela os processos de diferenciação.

⁶⁷ Contudo, como procedimento de pesquisa, é extremamente necessário aprofundar este tema das referências cosmológicas na nomenclatura das unidades arawa, avançando num maior conhecimento das etnohistórias de cada unidade e nas suas narrativas.

⁶⁸ Como afirma Descola, na Amazônia a todos os seres existentes é atribuída uma vida social e – concordando com Ingold – esta conexão não é apenas metafórica: “Nos coletivos animistas, as categorias sociais não cumprem outro papel que o das etiquetas confortáveis que permitem caracterizar uma relação, prescindindo do status ontológico dos termos que esta vincula. Dentro do limitado número de relações que é possível estabelecer com os existentes, cada grupo humano seleciona algumas às quais atribui uma função reitora nas suas relações com o mundo” ([2005] 2012: 366) (minha tradução).

⁶⁹ Assim como as interações da socialidade indígena não podem ser confináveis a segmentos ou grupos sociológicos substantivados, a configuração do espaço atende a uma dinâmica reticular, mais do que zonal. O espaço desenvolve uma dinâmica fractal compatível com a fractalidade do corpo/pessoa/coletivo, através de redes de caminhos, rios, igarapés: assim, por exemplo, cada *dawa* dos Suruwahá manifesta uma conexão com um território organizado por uma rede de igarapés maiores que contêm cursos d’água menores (*bami amadini*, *bami ahaidini*, literalmente ‘rios-mãe’ e ‘rios-filhos’) e caminhos principais desdobrados em veredas secundárias (*agi amadini*, *agi ahaidini*). Mais do que uma estrutura de áreas poligonais, com fronteiras separadoras, há uma conectividade de pontos e linhas num padrão reticular, que interliga lugares onde se desenvolvem as ações vitais do coletivo: roteiros residenciais, agrícolas, de caça, de coleta, de pesca, de migração, de relações intercomunitárias, de expedições. A reticularidade do espaço – e da própria vida coletiva – gera áreas de maior densidade e áreas vazias (ALBERT-LE TOURNEAU 2012: 589), e reflete os processos de transformação, de sazonalidade, de variações e mudanças na socialidade dos coletivos.

⁷⁰ Como já observamos em Costa (2007: 54).

É evidente que este paradigma ‘sociológico’ sofreu alterações significativas na maioria dos cenários arawa. Provavelmente como consequência das transformações produzidas pela irrupção seringalista, originou-se um movimento da concentração à dispersão que, inclusive, alcançou em ocasiões a dissolução destas figuras de socialidade; ou as projetou como leitura de alguma maneira em retrospecto sobre a condição de heterogeneidade fundante dos coletivos atuais. O panorama atual sugere em alguns casos que as aldeias sucedem hoje aos ‘sub-grupos’, e que os padrões contemporâneos de invenção da diferença se reorganizaram num campo de alteridades ilimitadas. Assim o constatamos praticamente em todos os cenários: Kulina, Jamamadi, Deni, Jarawara, Paumari; inclusive entre os Suruwaha, que apesar da nitidez na identificação dos *dawa* em épocas recentes, hoje residem habitualmente em uma única aldeia, *uda*.

Contudo, não pode perder-se de vista a abrangência cósmica desta matriz de socialidade, pois a malha de coletivos ultrapassa o quadro da simples “fronteira social”. A abordagem de rede não pode reduzir-se ao campo dos fatos (a rede não pertence a natureza das coisas-em-si), do poder (não se esgota nas relações políticas) ou do discurso: “será nossa culpa *se as redes são ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade*” (LATOUR 1994: 12). Mais do que grupos ou indivíduos, a rede vincula coletivos. O desafio etnográfico está em identificar a perspectiva dos atores ao construir a rede – mais do que tentar encaixar os atores em grupos sociais decididos pelo pesquisador como razão explicativa da dinâmica societária. Mais do que informação, a descrição etnográfica deve dirigir-se à *trans-formação* e a multiplicidade e criatividade dos pontos de vista.

Numa perspectiva análoga, Wagner propõe o desafio da compreensão das dinâmicas de socialidade – em contraste com a visão convencional que tende a substantivar unidades sociais delimitadas. Por isso, em lugar de tentar caracterizar “as configurações de um sistema arawa”, parece mais pertinente focar a atenção nos processos de invenção das distinções que eles desenvolvem de maneira flexível, como efeitos de *elicitação* (WAGNER [1974] 2010) da vida coletiva. Esta operação consiste precisamente em assumir como critério de análise na própria etnografia a maneira em que os sujeitos concebem e experimentam efetivamente – no cotidiano – sua conexão com os outros sujeitos e objetos. Os suportes que buscamos para dar sustentação ao ‘modelo’ de socialidade estão efetivamente nas extensões e conexões entre pessoas, e na maneira em que estas as organizam. O objetivo aqui consiste, portanto, em ‘extrair’ a maneira em que os Suruwaha – ou os coletivos arawa em geral – concebem seus mo-

dos de socialidade, e de realizar uma análise que emerge como desmascaramento dos “cortes na rede” (STRATHERN 1996b) que eles praticam, dos circuitos efetivamente operados pelos habitantes do interflúvio Purus-Juruá. Ou seja, onde estão as margens concretas de ação dos coletivos e de interação das pessoas, quais são os ‘pontos’ da rede onde se criam as “fronteiras do pertencimento” (*ibid.*) e nos quais a socialidade manifesta uma maior densidade.

Para concluir, dialoguemos com a reformulação da pergunta de Wagner⁷¹ proposta por Gordon (2006: 117) para os coletivos arawa: existem estas unidades sociais no cenário Purus-Juruá? O próprio Gordon, inspirado na posição de Wagner – segundo a qual “os termos são nomes, não são as coisas nomeadas” (p. 246) – estabelece uma analogia entre a afinidade potencial e a *onomástica potencial arawa*: os nomes⁷² expressam exatamente a invenção de contrastes, a “socialidade imaginada”. Porém, ao mesmo tempo, acredito que esses ‘nomes’ expressam possibilidades reais de atualizações diferenciadas (nominadas e territorializadas) do humano. Não se trata efetivamente de *sociologia* (enquanto modelagem do funcionamento destes coletivos arawa), mas parece que, para além da *onomástica*, eles projetam uma *antropo-logia*: constroem no panorama total de afinidade *formas* de diferenciação do humano, viabilizadas (provisoriamente) como *relações* numa rede de alteridades em contínua multiplicação. Sem desmentir a afirmação de Wagner, que declara que “they are just names” (p. 247), tenho a impressão de que, ao inventar os ‘subgrupos’, os Arawa nos dizem: “they are just people”.

⁷¹ “Are there social groups in the New Guinea highlands?” (WAGNER [1974] 2010).

⁷² Calavia reflete de maneira análoga sobre a sociologia verbal no contexto dos Yaminawa (2006: 83; 255).

Capítulo 3

Inimigos têm “falas feias”

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”. Os Suruwaha, perante uma paisagem de diferenças multiplicadas e em transformação, produzem uma rica construção de alteridades, como “condição de possibilidade de sua autodefinição” (ALBERT-RAMOS 2000: 13). Se a diferença ‘interna’ está em reinvenção permanente, também o estão as balizas da diferença na esfera *waduna*, dos inimigos e dos estrangeiros.⁷³

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 (*jadawasu*) a possibilidade da vida dos humanos (os *jadawa*).

JAKIMIADI⁷⁴

Na memória coletiva suruwaha, os Jakimiadi são caracterizados pelo canibalismo e pelo seu poder de extermínio dos humanos. A eles é atribuído o desaparecimento de coletivos como os Amaxidawa. Os Jakimiadi são considerados *Jara*, ‘homem branco’, seu habitat é o rio Waha (o rio Purus ou um grande rio situado ao leste) e seu acesso ao território suruwaha teria acontecido descendo o alto Riozinho. São descritos como pessoas altas e robustas, que raptavam as pessoas para consumir seus corpos. Um dos líderes Jakimiadi mais destacados foi Ukwaki, sobre quem Ainimuru transmite este relato:

⁷³ É interessante conferir, como detectam Albert e Ramos, a diversidade destas “etnohistórias de nós” produzidas na Amazônia. A este respeito, cfr., por exemplo, Andrade (2011: 23-38).

⁷⁴ Para o presente capítulo, revisei os materiais presentes em Aparicio (2011b: 296-332).

Os Jakimiadi morreram depois de atacarem os Amaxidawa, graças ao xamã amaxidawa que tinha ingerido todos os venenos.

Havia um Jakimiadi na casa dos Suruwaha, era genro deles. Ao chegar à casa do seu povo, viu que todos tinham morrido. Seu nome era Ukwaki. Xasa, do povo dos Masanidawa, estava cozinhando pupunha na panela; junto a ele estavam também Budu e Jari. Enquanto a pupunha cozinhava, eles iam saboreando a gordura. Quando Jari estava tomando o caldo da pupunha, Ukwaki agarrou a sua mão, colocou-a no caldo fervendo e o queimou. Agarrou depois as mãos de Budu e Xasa e quis cozinhá-las na panela. As mulheres chegaram logo e conseguiram quebrar a panela com um pau. Ukwaki ficou envergonhado e deitou na sua rede.

Naquela noite Ukwaki foi embora e nunca mais voltou à casa dos Suruwaha (Ainimuru, casa de Kuxi, 01/07/1999).

Matywa, dos Jukihidawa, foi o xamã que enfrentou definitivamente os Jakimiadi; numerosos relatos descrevem as lutas de Matywa contra eles:

Os jovens Jukihidawa saíram para comer fruta de sorva. Os Jakimiadi chegaram, os seguiram e os raptaram. Os jovens Jukihidawa foram levados para a casa dos Jakimiadi, lá foram comidos. Todos eles morreram.

Matywa era um grande xamã, não tinha medo dos Jakimiadi. Ele disse: “Vou lá comer fruta de sorva”. Levou somente a zarabatana, os dardos e o estojo da paina. Encontrou uma árvore de sorva, nela havia um bando de papagaios. Atirou neles com os dardos, deixou os pássaros no pé da árvore e subiu para comer a fruta. Deixou o estojo dos dardos no tronco da sorveira, com os papagaios que tinha caçado.

Os Jakimiadi chegaram e pegaram a zarabatana e os dardos. Matywa estava lá encima e a chegada dos Jakimiadi pegou-o de surpresa. Quando eles iam atirar, tomou a zarabatana e os dardos com seu poder de xamã, suspendendo-os. Matywa pegou a sua zarabatana e atirou nos Jakimiadi, que morreram. Os Jakimiadi que correram foram também atingidos pelos dardos de Matywa, que voavam pela sua própria força. Foi o fim daqueles Jakimiadi. Matywa recolheu os papagaios e voltou para casa, mas não contou nada ao povo.

Depois os Jukihidawa foram ao mato e encontraram os corpos dos Jakimiadi que Matywa tinha matado. Tomaram seus terçados e voltaram à maloca com medo. Os Jukihidawa viajaram à casa dos Sarukwadawa no rio Cuniuá (Ainimuru, casa de Jadabu, 04/11/1997).

Atualmente os Suruwaha não se sentem mais ameaçados pelos Jakimiadi, aos que consideram desaparecidos.

ZAMADI

Os Zamadi, “gente da mata”, procedem do tempo em que Ajimarihi fez surgir das sementes das frutas da selva os diversos coletivos: os Juma, da fruta do ucuqui; os Zamadi, do patauá; e os Saramadi, da fruta do breu. 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 patauí, em grandes quantidades. Assam em moquéns a carne de caça. Abrem pequenas picadas na mata, e se deslocam permanentemente por elas. Os Suruwaha contam que, antigamente, os Zamadi sofreram um massacre na foz do igarapé Makuhwa, onde foram atacados pelos Jara. Quando os Jara se aproximaram, os Zamadi ouviram um barulho intenso, procedente de um objeto que Gamuki chama *zamatini* (“coisa que fala”, que corresponderia provavelmente às espingardas). Os Jara chegaram com as suas armas e mataram os Zamadi: dispararam sobre os seus xamãs, que subiram ao céu derramando sangue. Foi o fim da maioria dos Zamadi. A partir daquela época, só alguns sobreviventes perambulam pela mata. De vez em quando os Suruwaha advertem nas suas roças roubos de timbó, bananas, caju, etc., que atribuem aos Zamadi. Por ocasião de uma caçada no igarapé Makuhwa, há alguns anos Gamuki encontrou na mata restos de ossos humanos, inclusive pegou alguns dentes: ele acredita serem de Zamadi mortos pelos sorveiros da região.

Segundo Aanimuru, 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. Atualmente, os Suruwaha continuam mantendo uma atitude de alerta perante a possível proximidade dos Zamadi. É comum ver chegarem a casa grupos de mulheres inquietas após uma saída a roças distantes ou após um passeio de coleta de frutas na selva, intimidadas por acharem supostas trilhas de Zamadi nas redondezas ou vestígios como uma penca de banana roubada, um plantio de abacaxi pisoteado, raízes de timbó arrancadas. Agitados ao ouvir barulhos estranhos na noite, os Suruwaha gritam para afugentar os Zamadi, saem da casa com tochas ou disparam flechas no escuro para espantá-los. Lembro-me de uma época, nos morros do Xibiri Iwi, em que os Suruwaha chegaram ao ponto de colocar paliçadas em volta da casa de Hamy, alarmados com a proximidade dos estranhos. Um adolescente manifestava a certeza de ter visto os Zamadi tomando banho num igarapé próximo, e dois jovens os ouviram correr na floresta enquanto caçavam. Disseram que, de madrugada, alguns Zamadi chegaram aos pomares adjacentes à casa e lançaram gravetos na cobertura de caranaí, para amedrontar as mulheres. Os homens exibem sua coragem com gritos e com flechas, para infundir tranquilidade a mulheres e crianças. Por isso, nas caçadas coletivas – em que todos os homens abandonam o espaço doméstico –, as mulheres vivem momentos mais susceptíveis, preocupados com uma eventual proximidade dos Zamadi.

JUMA

Para os Suruwaha, os Juma são violentos e perigosos, e os relatos de ataques dos Juma aos Suruwaha são recentes⁷⁵. De fato, Mixunawari, pai de Jaxiri, foi mortalmente atacado por eles por volta do ano 1940. É possível que os Juma correspondam aos Hi Merimã, que habitam na margem oposta do Riozinho. Provavelmente os Hi Merimã constituam um subgrupo vinculado aos Jarawara, Jamamadi e Banawa, que permaneceu isolado diante da pressão seringueira (POHL 2000).

Em 1999 participei de uma expedição à terra indígena Hi Merimã⁷⁶, com participação de sertanistas da FUNAI atuantes na Frente de Proteção de Índios Isolados. Chamou a minha atenção a compatibilidade entre as informações levantadas pela FUNAI e as descrições sobre os Hi Merimã feitas pelos Suruwaha. Anotei em meus cadernos de campo alguns conteúdos dos diálogos que mantivemos durante a expedição:

Os Hi Merimã⁷⁷ são nômades. Atualmente não abrem roçados e não plantam mandioca. A palmeira pataúá é de utilidade fundamental: dela extraem os dardos das suas zarabatanas, com as palmas fazem a cobertura dos acampamentos, da madeira fabricam arcos e flechas, seus frutos são alimento cotidiano. Conforme relatam os Suruwaha, os Hi Merimã usam a casca do jutaí para cozinhar os frutos do pataúá. De todo modo, possuem vasilhas de cerâmica, muito parecidas as dos Suruwaha, frágeis. Plantam um tubérculo de grande tamanho, com o qual elaboram uma massa comestí-

⁷⁵ Em diversas línguas do conjunto Arawa existe o etnônimo Juma para referir-se a grupos hostis. Não me parece que os Juma dos relatos suruwaha devam ser identificados com os Juma do igarapé Içuã, rio Mucuí, afluente na margem direita do rio Purus – grupo quase totalmente exterminado em abril de 1964 numa das *correrias* mais sangrentas na região. Os Juma do igarapé Içuã são um grupo tupi-kagwahiba. Para um relato do massacre dos Juma é interessantíssimo o relato do Pe. Cornwall (2003), pároco da cidade de Canutama na época dos acontecimentos. Atualmente os sobreviventes Juma vivem na Terra Indígena Uru-eu-wau-wau. Sobre a situação contemporânea dos Juma, cfr. França (2012).

Sobre os Juma ou *Joima* no contexto dos Paumari, cfr. Bonilla (2007: 49-57). Para o contexto dos Jarawara sobre os *Yima*, cfr. Maizza (2012: 35-39).

⁷⁶ A expedição foi organizada por Greenpeace e contou com a colaboração de Rieli Franciscato, da Frente de Proteção de Índios Isolados da FUNAI, que tinha realizado meses antes um levantamento de campo identificando vestígios da ocupação hi merimã no território. Nossa viagem tinha como objetivo o monitoramento da extração ilegal de madeira na Terra Indígena Hi Merimã. Cfr. Adário, P., *O roubo de madeira na bacia do rio Tapauá*. (1999). Manaus: Greenpeace; Adário, P. – D'Ávila, N. (1999). *À margem da lei*. Manaus: Greenpeace.

⁷⁷ Nos anos 1950, Firmino, pacificador do rio Tapauá, e o seu acompanhante Bazé (um Banawa que trabalhava ao seu serviço) encontraram uma família Hi Merimã. Passaram quatro dias com eles à beira do rio Piranha, depois foram embora. Durante esses dias conversaram com Bazé e disseram que seu nome era 'Hi Merimã'. Posteriormente houve um novo encontro entre dois Paumari e alguns Hi Merimã. Contam que os Paumari assassinaram os homens, estupraram as mulheres e deixaram fugir o resto do grupo. Tição, filho de Firmino, atual morador da comunidade Camaruã no rio Tapauá, me contou em certa ocasião que, nos anos '70, encontrou um grupo de indígenas no alto Piranha que, segundo ele, não seriam Hi Merimã: à diferença deles, as mulheres vestiam tangas de algodão, muito parecidas às das mulheres Suruwaha.

Na cidade de Canutama circulavam relatos locais acerca de índios que habitam nas terras firmes do rio Piranha, que não possuem casas, não cultivam roçados e dormem debaixo da terra. São conhecidos como "índios-tatu" e, para alguns seringueiros, certamente se trata dos Hi Merimã.

vel: também os Suruwaha falam desta planta nas narrativas, que denominam *bija*,⁷⁸ plantada em terra firme sem necessidade de roça. Até o momento (1999) o grupo de trabalho da FUNAI encontrou 53 acampamentos, todos eles com tapiris cobertos com palmas de patauá. Há também cemitérios circulares, com cadáveres em posição fetal sob ripas de paxiúba, junto aos seus pertences e alguns alimentos. O grupo deve ter aproximadamente 70 membros; às vezes, dividem-se em dois ou três subgrupos que se reencontram depois de temporadas separados.

Os Suruwaha, durante os anos 90, consideravam que os Juma habitavam nas cabeceiras do igarapé Jaxiru, um afluente na margem direita do Riozinho (de fato, no território atual dos Hi Merimã). Os Juma, segundo Hinijai, atacaram a Mixunawari no igarapé Jukihi, enquanto preparava timbó para pescar numa pequena lagoa. Kudari o acompanhava, mas em um certo momento decidiu ir embora. Um Juma aproximou-se sigilosamente pelas costas, tomou uma das flechas de Mixunawari e o atacou; Mixunawari, que era alto e forte, se jogou sobre o agressor, mas logo outros Juma chegaram no local. Mixunawari fugiu correndo, mas uma flecha lançada pelos Juma atravessou seus órgãos genitais, e morreu. Os Juma deixaram o cadáver tendido no chão, e espetaram flechas nos olhos. Kudari chegou mais tarde e advertiu a tragédia: avisou as pessoas, que sepultaram o corpo de Mixunawari perto da casa. Contam os Suruwaha que, passado um tempo, os Juma mataram outra mulher suruwaha, chamada Xamu. Nos relatos dos diferentes *dawa* circulam notícias de outros episódios violentos protagonizados pelos Juma:

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.

⁷⁸ A partir de uma pista inicial facilitada por Gilton Mendes dos Santos, (uma ficha da Kew Economic Botany Collection disponível na web em <http://www.kew.org/collections/ecbot/collections/62881/index.html>), encontrei uma informação na literatura naturalista do século XIX que poderia referir-se ao *bija* dos Suruwaha e dos Hi Merimã: o naturalista britânico Richard Spruce realizou em 1849 uma viagem aos rios Amazonas e Negro, coletando e catalogando espécies para os Kew Royal Botanic Gardens (foi ele quem catalogou amostras de ayahuasca, que encontrou no rio Negro). Entre as espécies identificadas por Spruce, consta um tubérculo que ele encontrou entre os *Tapuyas* do baixo rio Negro, porém “*it seems to have been first made use of by Purupurú Indians, inhabiting the Rio dos Purús*”. Os *Purupurús* – que, a partir da literatura dos viajantes e naturalistas, sabemos que correspondem aos Paumari – chamam a este tubérculo de *Bauná* (os *Tapuyas* o conheciam como *Maniacca-açú*). Ele é descrito como semelhante à mandioca, de grandes proporções, cresce na floresta, possui mais veneno que a mandioca e é apto para produzir farinha e tapioca (informações compatíveis com o *bija* dos Suruwaha). Spruce apresenta no relatório de viagem ricos detalhes sobre a morfologia da planta. Cfr. SPRUCE, R. (1851). “Journal of a Voyage up the Amazon and Rio Negro”. In: HOOKER, W. JACKSON (1853). *Hooker’s Journal of Botany and Kew Garden Miscellany*. Londres: Lovell Reeve, John Edward Taylor Printer, v. 5: 201-211.

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).

JARA

A expressão *Jara*⁷⁹ é comum em diversas línguas indígenas da região do Purus e designa, fundamentalmente, os seringueiros, sorveiros e extrativistas em geral, à frente expansiva brasileira que irrompeu nas terras indígenas com a difusão da economia de extração e comercialização do látex. Os Jara são os estrangeiros *waduna* por excelência. Procedentes dos grandes rios, numerosos e com tecnologias sofisticadas, destacaram pelo avanço constante sobre os territórios, pela letalidade das suas doenças e pela sua violência. O relato do coletivo dos Kaxijai expressa esta imagem perigosa dos Jara:

Os Kaxijai conseguiram escapar dos ataques dos Jara por um túnel. Sua casa tinha uma paliçada que protegia a entrada. A casa dos Kaxijai girava e girava, mudava de lugar, para esquivar as balas das armas dos Jara e evitar que estas entrassem na casa. Os Kaxijai cantavam e cantavam. Os Jara disparavam até que a munição deles acabava. Os Kaxijai não morreram, apesar dos ataques dos Jara (Ikiji, casa de Kabuha, 1/10/2010).

O domínio das ferramentas e das armas de fogo são elementos característicos dos Jara, mesmo que nos mitos estes instrumentos têm sua origem nos próprios Saramadi:

Sawari (a irara) era dono dos terçados e dos machados. Em certa ocasião, ia andando pela mata e trepou numa sorveira para chupar as suas frutas. Chegaram então as jovens *kurimia* e disseram: “Sawari, dá-nos machados”. “Não, não dou machados para vocês”, disse Sawari. “Então dá-nos terçados”, replicaram as moças *kurimia*. “Vão embora, não vou dar nada a vocês”. As jovens, porém, insistiram, e falaram assim com Sawari: “Marido nosso, dá-nos machados”.

Então ele foi para a casa das jovens, todas se colocaram em fileira, cada uma ao lado das outras. Sawari transou com todas elas; depois, colocou uma fruta de taquari nas vaginas das jovens *kurimia*. Quando terminaram de fazer sexo, as moças foram catar piolhos na cabeça de Sawari, até que ele caiu no sono. Enquanto dormia, elas cortaram com um terçado o pescoço, o peito, o corpo de Sawari; ele sangrou muito. Contudo, ele acordou, acordou com muita raiva e jogou longe todos os terçados e machados, que caíram à beira de um grande rio. Sawari se transformou em irara e saiu rumo a um lugar distante. Desde esse dia, os Jara possuem as facas, os terçados e os machados (Kwakwai, casa de Dihiji, 21/04/1998).

A partir das informações dos relatos orais e da análise de genealogias, é possível afirmar que, desde o primeiro ciclo da economia seringalista, coletivos suruwaha mantinham re-

⁷⁹ O termo *jara* é de origem tupi e significa ‘dono’, ‘mestre’ (FAUSTO 2001: 347).

lações com agentes da frente extrativista, assim como com os diversos grupos indígenas das bacias dos rios Tapauá e Cuniuá. Neste sentido, as décadas de isolamento que precederam ao contato indigenista (1930-1980) constituíram uma interrupção na rede de relações que funcionava anteriormente. Apresento aqui um relato especialmente significativo no que se refere à memória da época de expansão seringueira. Nele, o avanço da tecnologia ocidental (veja-se a referência aos barcos a vapor), a proliferação de novas doenças e os conflitos com os novos povoadores aparecem como traços do ambiente extrativista que se instaura na região:

Através de Masanidawa sabemos também que na terra dos Jara viram umas pessoas descerem do céu por uma espécie de corda; essas pessoas eram Jara de baixa estatura, talvez os xamãs dos Jara. Desceram até uma certa altura, ficando pouco acima das pessoas, suspensos pela corda. Contam também que na terra dos Jara havia uma casa que ficava debaixo d'água, a sua cumeeira sobressaía por cima das águas do rio; dela emanava uma fumaça procedente das fogueiras da casa⁸⁰. Sim, naquela casa moravam pessoas debaixo d'água, faziam fogo e criavam cães, cães muito bonitos e bem cuidados. Havia muitos objetos de diferentes tamanhos, usados para guardar pertences; eram semelhantes a casas de caba, como sacolas de plástico que os Jara usavam. Para entrar na casa que estava debaixo das águas, as pessoas remavam pelo rio e penetravam no fundo. Escutava-se um barulho parecido ao do avião, era o barulho daquela casa dos Jara.

Jara e Masanidawa moraram durante muito tempo na casa dos Jara, a conheciam bem e sabiam falar a sua língua. Mas um dia retornaram. Jara foi enterrado nos cemitérios próximos à foz do Wantanaha, perto do igarapé Pretão. Tabanuti e Jara foram grandes xamãs do seu povo, do mesmo modo que Wagy (Uhuzai, casa de Hinijai, 13/10/1999).

Da perspectiva suruwaha, o mundo dos Jara se caracteriza pelo seu potencial de violência. Gamuki relembra o destino de duas mulheres suruwaha, Dahu e Buriija: “Dahu era uma jovem do nosso povo, foi embora com os Jara. Descendo o rio Cuniuá sentiu saudade do povo e chorou muito. Os Jara a jogaram na água, morreu comida pelos peixes. Buriija encontrou com os Jara, que a levaram para a sua casa. Colocaram-na numa grande panela, seu corpo foi cozinhado e comido por eles” (Gamuki, casa de Dihiji, 02/05/1998). 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.⁸¹

⁸⁰ Trata-se provavelmente dos primeiros barcos a vapor avistados pelos Masanidawa, nas expedições pioneiras no rio Cuniuá.

⁸¹ Uma etnografia completa dos *Jara* deveria levar em conta, nesta seção, a presença marcante dos indigenistas e missionários – certamente os interlocutores mais destacados dos Suruwaha desde 1980 até hoje, e também “ini-

WAHADAWA, ZAMADAWA

Há outros coletivos presentes nas narrativas suruwaha, englobáveis na categoria dos Jara, tais como os Wahadawa (“gente do rio Waha”) e os Zamadawa (“gente da mata”) – eles também com o perfil de alteridade dos *waduna*⁸². A referência aos Zamadawa nas narrativas parece próxima no tempo, e apresenta traços próprios do ambiente de eclosão extrativista. Os Zamadawa, descritos como falantes de uma língua estranha e possuidores de ferramentas, teriam se estabelecido na região do alto Riozinho. Hijai, principal protagonista deste coletivo, falava a língua dos Jara, e deles conseguia machados e facões que intercambiava com os Masanidawa. Ele teria sido morto pela liderança masanidawa Asamikahuwy, no início do século XX.

Hijai era Zamadawa, de vez em quando ele subia com a sua família no Riozinho, ele tinha boa relação com os Masanidawa e trazia terçados para eles. Asamikahuwy lhe pediu que, quando voltasse, trouxesse mais terçados para o seu povo.

Depois de um tempo, Hijai voltou ao Riozinho com a sua família: a mulher, os filhos e as filhas. Acampou e saiu para caçar. Asamikahuwy tinha ido participar numa caçada junto com os Jukihidawa. Enquanto caçava, sentiu cheiro de gente e chegou ao acampamento de Hijai. Hijai não estava, voltou pouco depois. Quando chegou, Asamikahuwy brincou com ele e disse: “Eu estava transando com a tua mulher...”. Hijai, seguindo a brincadeira, agarrou a Asamikahuwy pelo pescoço, sem intenção de machucá-lo. Porém, Asamikahuwy ficou irritado. No dia seguinte, Asamikahuwy mentiu no acampamento da caçada e disse às pessoas: “Encontrei queixadas lá embaixo. Vamos lá!”. Na verdade, ele queria levar alguns Masanidawa consigo para matar Hijai. No caminho, revelou-lhes a sua intenção. Quando chegaram ao acampamento de Hijai, atiraram flechas nele e na sua família. Hijai foi ferido, caiu no igarapé e morreu. Outras pessoas da sua família foram mortas também. Alguns filhos e filhas jovens foram levados à maloca de Asamikahuwy. Lá se converteram em Masanidawa (Ania, casa de Iki-ji, 17/06/2001).

Ainimuru me relatou que, após a morte de Hijai, os Masanidawa tornaram-se fornecedores de ferramentas dos Jukihidawa, mesmo se a obtenção das mesmas tornou-se mais difícil.

migos de falas feias”. As equipes do CIMI e da OPAN, os missionários evangélicos de JOCUM, os agentes do Distrito Sanitário Especial Indígena do Médio Purus e os funcionários da FUNAI têm desenvolvido modelos e práticas de intervenção que, apesar de responder a matrizes ideológicas diversas, têm partilhado de alguma forma o ideal de protecionismo e manutenção do “isolamento” suruwaha, assim como a “preservação da cultura”. Tenho a impressão que, para indigenistas e missionários (e eu fui membro de duas das instituições mencionadas, cfr. Introdução), “os brancos *Jara* são os outros” – sorveiros, seringueiros, pescadores, regatões e outros atores regionais. Porém, a incidência destes últimos na vida social suruwaha tem sido muito menor que a dos primeiros. A chave analítica de contrastes entre *jadawa* e *waduna* pode fornecer pistas preciosas para uma etnografia de missionários e indigenistas, que eu não vou desenvolver nestas páginas.

⁸² Apesar de serem designados com denominações que contêm o sufixo *-dawa*. No mesmo sentido, é interessante a diversidade de usos do termo equivalente a *-dawa* entre os Kanamari: “Quando usado para se referir a um subgrupo falante de língua Katukina, o termo *-dyapa* precisa ser prefixado pelo nome de um animal. ‘*Dyapa*’, sem prefixo e não-marcado, não se refere aos subgrupos Kanamari, mas aos grupos falantes de línguas Pano, a saber, os Kaxinawá e os Marubo. Esses grupos são inimigos dos Kanamari, e são considerados ferozes e violentos” (COSTA 2007:41)

Com a chegada de sorveiros na região, os Suruwaha começaram a organizar assaltos às localidades extrativistas mais isoladas, para obter ferramentas e cães de caça. Tive oportunidade de ver nas malocas um machado muito desgastado que Xamtiria guardava desde a época do isolamento suruwaha, obtido por eles em um saque a um pequeno assentamento de sorveiros.

KATUKINA

Os Suruwaha contam que a aldeia dos Katukina se encontrava a poucos dias de viagem da maloca de Kixu, pai de Myzawai, avô de Nutu, e afirmam que eles mesmos só adotaram a prática de ingerir o sumo tóxico do timbó em momentos de raiva depois que a observaram entre os Katukina.⁸³ No Relatório sobre sua viagem de inspeção ao rio Cuniuá realizada no ano 1930 (primeiro documento oficial que existe sobre a região), o auxiliar do SPI Santana Barros reuniu algumas informações sobre os Katukina, visitados por ele em sua comunidade localizada dentro do rio Coatá⁸⁴.

Algumas histórias de visitas dos Suruwaha aos Katukina mencionam os conflitos e desafios inerentes a toda relação entre povos falantes de línguas diferentes, os quais se consideram mutuamente como “estrangeiros” (*waduna*). 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:

Uma vez, Kixu, o pai de Myzawai, decidiu ir visitar os Katukina junto com seu filho e sua esposa Waraji, que também era conhecido pelo nome Kuma. Chegando lá, um homem katukina cujo nome era Bysão o humilhou publicamente: o examinou como se fosse um animal estranho, abriu sua boca, tocou seus olhos, enfiou seus de-

⁸³ As seguintes informações sobre os Katukina procedem de Aparicio – Huber (2010). Os relatos apresentados constam também em Huber (2012).

⁸⁴ “Soubemos que a tribo – Catuquina – habitou primeiramente no lugar Tabatinga do baixo rio Tapauá; mas, depois da morte do tucháua, se mudou para o rio Canaçon, de onde devido a grande mortandade dos Corumbás (creanças), veio habitar o rio Coatá, num total de 186 índios. A gripe, nos annos de 1922, 23 e 24, quase dizimou-a. – Pelo recenseamento a que procedemos vimos que della existem actualmente apenas 51 selvicolas, sendo 14 homens, 13 mulheres e 24 menores. O rio Coatá é habitado unicamente pelos índios Catuquina e pessoal civilizado a serviço de Soares. Suas terras não têm castanhaes nem seringueira forte; mas têm copahibaes (muito explorado) e seringa fraca. – É, todavia, farto, como todo affluente do rio Cunhuá no tempo de verão. Tanto que Soares nos disse que é vontade dos maioraes da tribo mudá-la para o rio Piranhas, afim de localizá-la onde haja além de copahibal, também castanhal e seringal, ao que aconselhamos só effectuarem a mudança depois de haver roçado suficiente para a manutenção da tribo. – A principal alimentação do Catuquina é a caça. Sua crença não é definida. Elles não temem nem a morte nem a Deus, tanto que não subsiste á moléstia que o proste por mais de oito dias sem recorrer ao simbó para morrer immediatamente. – Soares ainda nos affirmou que o Catuquina abandona sem piedade ou enterra vivos, com os Paes, os orphãos menores de cinco annos para não ter trabalho” (SANTANA BARROS 1930: 2-4).

dos no seu ouvido e no seu ânus. Pôs seu braço nos ombros de Kixu abraçando-o por trás e o sacudiu. E depois o despiu (os Masanidawa usavam roupas ocidentais) e o masturbou, provocando muitas gargalhadas entre os Katukina. Myzawai, que na época era adolescente, ficou injuriado com o comportamento de Bysão. Falou para si mesmo: “Puxa vida! Meu pai é um homem maduro, e mesmo assim Bysão teve a coragem de humilhá-lo masturbando-o diante de todo mundo!” Myzawai naquela época ainda não tinha sido iniciado como xamã, mas mesmo assim, fez o gesto de tirar feitiço do corpo dele, e de lançá-lo contra Bysão. Fez tudo isto sem que ninguém percebesse. O feitiço penetrou na traqueia de Bysão, desceu no seu tórax e alcançou o coração, onde se fixou. Quando Bysão foi acertado, primeiro só sentiu algo como uma ferrada de vespa. Mas logo depois, começou a vomitar sangue que jorrava do seu coração. Deitou na sua rede e faleceu pouco tempo depois. Os Katukina o enterraram no outro dia. Perguntavam-se o que tinha causado a sua morte repentina, mas não suspeitaram de Myzawai. Este não demonstrou nenhuma emoção nem falou nada, mas de fato, estava surpreso com o efeito da sua própria ação. Algum tempo depois deste acontecimento, Myzawai e seus pais foram embora da casa dos Katukina, e então foram visitar os Jukihidawa. Na maloca dos Jukihidawa, Myzawai procurou o xamã Ari (também conhecido pelo nome de Amatu) para conversar. Falou: “Amatu! Você é dono de feitiço?” Ari respondeu: “Por que você me pergunta isto?” Myzawai então lhe contou a experiência feita na casa dos Katukina: “Lá na casa dos Katukina, fiquei com raiva de um homem porque ele humilhou meu pai. Tirei feitiço do meu corpo e o lancei contra ele. Mas eu fiz isto sem nunca ter sido iniciado como xamã. Estava apenas brincando de jogar feitiço. E o homem morreu de fato!” Ari disse a Myzawai: “Cuidado! Não faça isto de novo com um estrangeiro (*waduna*). Quando os estrangeiros descobrirem que você matou algum deles, um dia eles ainda te matarão!” Mas Myzawai pensou: “São simples Jara!” Muitos anos depois, um estrangeiro de fato mataria Myzawai (Ania, casa de Kabuha, 01/11/2010).

Os Suruwaha, além de falarem sobre suas próprias relações com os Katukina, em alguns dos seus relatos mencionam que alguns jovens Masanidawa, viajando com homens brancos, presenciaram como estes últimos tentaram exterminar os Katukina⁸⁵:

Os Katukina, cuja terra ficava do outro lado do rio Cuniuá, próximo da terra dos Masanidawa, uma vez foram alvo de um ataque de um grupo misto, composto de índios e brancos. Wakuwaku e Isuwi, Jakimiadi que mais tarde massacrariam os Masanidawa, eram seus inimigos, e certa vez eles decidiram assaltar a sua aldeia. Andavam acompanhados de Kakaru e Kawariuku, dois Jara. Um homem sarahadawa chamado Samakari e Masanidawa, pai de Kiasa, igualmente viajavam com eles, mas sem intenção de matar ninguém. Eles queriam apenas conhecer novos lugares na companhia de Wakuwaku e Isuwi. Quando Wakuwaku e Isuwi chegaram à maloca dos Katukina para matá-los, eles não se encontravam em casa: estavam no roçado queimando mato, preparando a área para uma plantação de cana-de-açúcar. Kawariuku foi à frente dos outros atacantes, aproximou-se do roçado silenciosamente com sua espingarda, e ficou observando os Katukina durante um tempo. Mas a certa altura, sem querer, ele peidou, e os Katukina o descobriram. Falaram: “Quem você é? Você é uma pessoa?”

⁸⁵ Sobre o fim dos Katukina, Kroemer relata: “Começou uma briga entre os Katukina e Mamori, por volta de 1940, desencadeada pela morte do índio Kida, que era katukina, morto por um índio mamori. Mas, sendo um caso particular, os Katukina continuavam convidando os outros para morarem junto com eles em Firmino, pois o grupo contava com poucas mulheres. Cartaxo se intrometeu no assunto e armou os Katukina. Então, raptaram quatro mulheres de nome Bacara, Barihana, Pasitu e Onadia. Quando os Mamori vieram buscar suas mulheres, os Katukina abriram fogo. O tuxaua Marrecão foi morto numa praia que até hoje tem seu nome. Apenas alguns índios Mamori e Katukina sobreviveram. Quase todos morreram devido a um surto de gripe alguns anos depois” (KROEMER 1995); cfr. também *id.* (1985: 96-97) e CIMI (1980a: 5). Atualmente os últimos remanescentes dos Mamori e dos Katukina do Cuniuá vivem nas aldeias paumari do rio Tapauá e na cidade de Canutama.

Kawariuku não respondeu nada. Os Katukina então insistiram, perguntando novamente: “Você veio com intenções pacíficas?” Como Kawariuku permaneceu em silêncio, perceberam que era um inimigo e falaram uns aos outros: “Vamos queimar nosso roçado mais tarde!” e fugiram. Foram avisar todo mundo: “Gente! Muitos brancos vieram para nos matar!” Correram deixando para trás suas redes e suas fogueiras, mas levaram seus machados e terçados. Rodearam sua casa atravessando a mata fechada, até chegarem à beira do igarapé, no local onde os atacantes tinham deixado suas canoas. Kakaru tinha ficado lá como vigia, e tinha subido numa árvore observando tudo do alto. Do seu esconderijo, Kakaru viu os Katukina chegando com seus machados. Eles começaram a destruir as canoas dos inimigos rachando-as no meio. Quando os Katukina tinham quase terminado de quebrar as embarcações e sobrava apenas a canoa de Samakari, amarrada num local um pouco distante das outras. Kakaru desceu da árvore e foi avisar os companheiros. Gritou: “Gente! Os Katukina quebraram as canoas de vocês!” Então Wakuwaku, Isuwi e os demais desistiram do ataque, correram até a canoa de Samakari e foram embora. Masanidawa ficou injuriado com os acontecimentos. Pensou: “Os Katukina são bons caçadores. São nossos aliados. Não entendo por que Wakuwaku queria matá-los.” Ele tinha visto que os Katukina tinham muita carne em sua maloca: cutias, mutuns, jacarés, caititus, macacos-barrigudos (Ania, casa de Kabuha, 01/11/2010).

ABAMADI

As narrativas apontam os Abamadi (“gente-peixe”) como coletivo caracterizado pela sua proximidade (e aparente posição de aliança) com a frente extrativista e pela sua localização na margem dos grandes rios, o que possibilita identificá-los com os Paumari – sem excluir a hipótese de terem constituído um outro coletivo indígena na região, que não teria sobrevivido posteriormente:⁸⁶

Masanidawa, Jara e outra pessoa cresceram na casa dos Abamadi, que moravam perto da terra dos Jara. Naquele tempo eles estavam em casa de Miji, o nome da aldeia era Wakabu. Lá em Wakabu, Miji era uma das pessoas que tinha maiores roçados. As jovens da aldeia gostavam muito de Masanidawa e de Jara.

Um dia Miji pediu a Jara e Masanidawa que cortassem muita lenha para fazer uma grande fogueira. Passaram quase o dia inteiro com essa tarefa e, já cansados, de tarde foram chupar cana na roça de Miji. Enquanto estavam lá, escutaram os passos de Miji chegando, e ficaram assustados, pois estavam roubando sua cana. Esconderam-se e viram Miji levando a lenha cortada ao seu cavalo, que começou a carregá-la. Miji

⁸⁶ Neste sentido, ocorre levar em conta a notícia do geógrafo britânico W. Chandless, que na expedição ao rio Juruá realizada entre agosto e dezembro de 1867, relata um encontro com “a tribe known as Fish-Indians”, oriundos do rio Cuniuá, falantes de uma língua “akin to the Arauá and Purû-purû” e que teriam migrado quatro meses antes ao rio Juruá: cfr. Chandless (1869: 301-302). Rivet e Tastevin (1938: 76), por sua vez, consideram estes Abamadi como Jamamadi.

De todo modo, considero que a denominação *Jamamadi* (“gente da mata”) foi utilizada na literatura dos viajantes da época como um etnônimo generalizante que englobaria diversos ‘subgrupos’ arawa de terra firme que não eram identificados como Apurinã ou Paumari (as duas ‘etnias’ numa posição de maior interação com a frente colonial). Florido (comunicação pessoal) levanta uma hipótese interessante e análoga, segundo a qual “‘gente-peixe’ seria provavelmente a forma como as populações de terra firme falavam sobre aquelas que habitavam no rio, recortando populações muito diferentes. Os próprios Deni apontam que eles eram *abadeni* porque moravam nas margens do rio Aruá no alto Cuniuá e não faziam roçado, numa época em que os Deni ainda se mantinham em terra firme nos altos dos igarapés. Se a frente de expansão tivesse penetrado a região do Purus pelo interior e não pelos rios, possivelmente *Abamadi* teriam se convertido em etnônimo”.

fez a fogueira à beira da sua casa. Depois Masanidawa e Jara viram a casa de Wakabu andando ela sozinha, trasladando-se por terra a outro lugar.

Jara começou a chorar com saudade da sua filha. Masanidawa lhe perguntou por que estava chorando, então falou lhe disse que estava com saudade da menina. Resolveram voltar para casa.

Masanidawa e Jara, depois de muito tempo, voltaram à sua terra de origem, a terra dos Masanidawa. Sabiam falar a língua dos Jara. Na casa do seu povo, cortaram seu cabelo à maneira acostuada, vestiram a tanga de algodão e cheiraram rapé, então começaram a falar a mesma língua dos Masanidawa.

Muito tempo depois os Abamadi chegaram lá e mataram muitos Masanidawa (Uhuzai, 13/10/1999).

Em junho de 1999 conheci nas malocas suruwaha um dos objetos de cultura material mais interessantes entre os atuais Suruwaha: é uma prova física dos intercâmbios que os Suruwaha mantinham com os coletivos indígenas regionais, antes das décadas de isolamento experimentadas após os massacres da década de 1920. Trata-se de um colar confeccionado com contas minúsculas, de um material que os Suruwaha não conseguem identificar, talvez feito a partir de conchas de algum molusco fluvial ou fragmentos de crustáceo. Pertence a Jijiwai, esposa de Ainimuru, que o conserva com muito zelo: ela o utiliza nas festas rituais, é um ornamento (*imega*) usado como adorno dorsal na tanga feminina. Jijiwai me explicou como ele passou de geração em geração, remontando-se até os Abamadi, que o confeccionaram – é o que afirma também seu esposo Ainimuru, em contraste com Xamtiria, que sustenta que a origem do colar é Wahadawa. A sequência de transmissão do colar se deu da seguinte forma: Jijiwai o recebeu da sua mãe, Kwamai, esposa de Kumaniru. Kwamai o recebeu de Kuxanja, mulher de Myzawai, o xamã masanidawa morto no massacre de Wakuwaku⁸⁷. Kuxanka, por sua vez, o recebeu de Haijanumar, mulher de Wagaru. E Haijanumar o teria recebido dos Abamadi, cinco gerações atrás – aproximadamente entre 1880-1900, numa época de intercâmbios e relações amplas dos Suruwaha com as populações regionais.

⁸⁷ Vide infra, no capítulo 6, seção 3, o relato de Axidibi sobre o massacre dos Masanidawa.

Capítulo 4

A condição heterotópica dos espíritos

A cosmografia suruwaha projeta um mundo em três patamares, com muita semelhança com o que se encontra em outros cenários das terras baixas de América do Sul: o mundo subterrâneo (*adaha buhuwa*), o mundo terrestre (*adahazy*), o mundo celeste (*jabuwi, zamzama*), formando uma configuração *multiversal* de regiões do cosmos. Estes patamares cósmicos estão comunicados entre si, e a permeabilidade deles passa por movimentos de transformação xamânica. As narrativas recolhem episódios de viagens, trânsitos e deslocamentos cósmicos, como o do coletivo dos Jakyra:

Foram os Jakyra os que deram nome ao igarapé Kazakuruwy. Eles moravam próximos ao Wantanaha, no atual varadouro do igarapé Jakubaku. Contam que havia morrido um menino, no dia seguinte os xamãs chamaram as pessoas para cantar o seu luto. Houve canto durante vários dias até o amanhecer. Todas as pessoas cantavam na casa dos Jakyra: homens, mulheres e crianças.

Depois de várias noites de canto, os xamãs disseram que estavam próximos a penetrar debaixo da terra. Naquela noite, os Jakyra tinham cantado com muita intensidade. Ao amanhecer, as pessoas colocaram seus pertences dentro de paneiros: flechas, zarabatanas, redes, panelas, todas as suas coisas. As pessoas foram sumindo debaixo da terra, seus corpos penetraram na terra, a maloca inteira afundou e sumiu na terra. A maloca girava e girava, entrando nas profundezas.

Ainda hoje os Jakyra moram debaixo da terra. Não são almas, são pessoas mesmo, com seus corpos. Eles continuam morando na mesma maloca que penetrou com eles debaixo da terra. Somente algumas panelas e vasilhas, que estavam na beira da roça, permaneceram no local onde estava a maloca. Aconteceu em tempos antigos (Ainimuru no igarapé Kazakuruwy, 13/09/2000).

Entre o mundo celeste e o mundo subterrâneo – lugares de diferença máxima, de meta-afinidade – há um contraste de oposição, como de espelhamento: o mundo subterrâneo é o reverso do céu, e isso se expressa com a diferença dos seus ritmos solares: enquanto é noite no patamar celeste, é dia no patamar subterrâneo, como relata Kwakwai:

Sarawi era xamã, ele penetrou debaixo da terra enquanto sua mulher estava no roçado. Depois de atravessar a terra voou, no lugar onde chegou era de noite e havia muitas estrelas. Acima das estrelas estava a terra, sua mulher, o roçado. Subiu de novo, atravessou a terra e chegou de volta ao roçado. Sua mulher perguntou-lhe onde tinha ido. Sarawi disse que desceu dentro da terra, lá era de noite e havia muitas estrelas (Kwakwai, casa de Dihiji, 2/10/1997).

Os seres que povoam estas regiões são *jadawasu*, ou seja, não-humanos – e inclusive, alguns deles, propriamente desumanos. Contudo, fica inapropriado defini-los como ‘espíritos’, pois seus corpos de aparência humana interagem fisicamente com os corpos dos humanos *jadawa*. Há uma ambiguidade fundamental: não são humanos, mas desenvolvem uma peculiar (a)socialidade – assim como os mortos, como os inimigos, como os xamãs – e constituem seus próprios coletivos. São ‘espíritos’? Para os Suruwaha, eles têm corpos e desenvolvem contatos (sexuais, violentos, com modos heterogêneos de interlocução) com as pessoas. A rigor, poderíamos qualificá-los como *alienígenas* (no seu sentido propriamente etimológico, ou seja, “originários de um outro lugar”, como antônimo do termo ‘aborígene’): sua origem e perspectiva é constitutivamente outra, com acesso exclusivo através do poder *iniuwa* dos xamãs, capazes de interagir e comunicar com estes seres. Seu perfil “é a contrapartida da potência xamânica ou espiritual, que é *concreta* [...], mas *impessoal*” (VIVEIROS DE CASTRO 1986: 210).

Os Suruwaha identificam diversos perfis de seres sobrenaturais ou ‘espíritos’: os *kurimia*, os *karuji*, os *uhwamy*, os *zamakusa*⁸⁸, num panorama de multiplicidade que integra homogeneidade e diferença (GONÇALVES 2001: 144). Por um lado uma similitude possível com os humanos (tornando possível a comunicação), mas também entre eles (sendo pertinente, por exemplo, atribuir aos *kurimia* uma semelhança entre eles, distintos dos espíritos da roça, *aha karuji*, ou dos monstruosos *uhwamy*); por outro, uma diferença que permite constantes fluxos e desdobramentos (e, em decorrência, suscitando a confusão e a incomensurabilidade, *danuzy*). O xamanismo possibilita o discurso sobre os seres do cosmos, age como mediação: “o xamã é quem enuncia o discurso sobre a cosmologia em narrativas distintas que explicitam diferentes percepções [...], enuncia o discurso sobre o que presenciou nos demais patamares” (GONÇALVES 2001: 146). Tudo se passa como se este sistema dependesse da constante criatividade xamânica, que descobre e comunica multi-versões da relação com os espíritos, derivadas da volubilidade das suas experiências.

Há um cenário agonístico que atravessa o comportamento destes seres alheios. A predação é o modo relacional que configura a socialidade dos espíritos. Nessa permanente atitude predatória, os espíritos atacam os humanos, ou caçam entre si. Ou então, os próprios humanos *jadawa* acionam seus *kurimia* ou seus *karuji* para agredir seus inimigos. Ainimuru narra como

⁸⁸ Não existe, na língua suruwaha, um termo englobante para estes diversos tipos de seres do cosmos, que convencionalmente são chamados de “espíritos” nas etnografias.

“o *kurimia* de Matywa, chamado Jawakamari, arrancou os olhos, a garganta e o anus dos Mahindawa, que ficaram cegos e caíram mortos”. No inverno de 1996, Ania me contou o encontro do jovem Uhuzai com os *kurimia*. Uhuzai cantou intensamente até o amanhecer, ao encontro dos espíritos *kurimia*. Ocasionalmente, Uhuzai entrava na casa e recebia do seu irmão Udy algumas dicas de repertório; ao mesmo tempo, Udy era instruído por Axa, Ania e Hamijahi, mas somente ele sugeria as melodias ao cantor noturno. Na manhã seguinte, Ania detalhou-me alguns fatos do encontro de Uhuzai com os espíritos *kurimia*. Os *kurimia* vieram da sua casa seguindo um caminho que fica entre a terra (*adaha*) e o céu (*zamzama*). Desceram, e durante a noite encontraram com Uhuzai. Um dos *kurimia* raptou a filha de um outro *kurimia*, levou-a à casa, lá os *kurimia* estavam cantando. Houve uma briga entre eles por causa da mulher. O *kurimia* contou ao próprio Uhuzai que um deles pegou uma lança *agadaru* e feriu de morte ao outro *kurimia*. Uhuzai foi à casa e contou para algumas pessoas, durante a noite, o relato dos espíritos: Udy, Hamijahi e Ania o escutaram. Uhuzai voltou ao local onde tinha se encontrado com os espíritos, e encontrou de novo o *kurimia*. Ele próprio foi buscar a lança *agadaru*, regressou e deixou a lança na maloca dos Suruwaha. Não foi Uhuzai, mas o próprio *kurimia* quem deixou a lança na casa. Depois ele disse a Uhuzai que sairia no rumo do leste para pegar frutas na mata. Perto do amanhecer, os espíritos *kurimia* regressaram à sua casa, e Uhuzai chegava cantando à casa de Gamuki.

O próprio Uhuzai me referiu, numa ocasião posterior, novos detalhes do encontro. A filha do *kurimia* tentou matar outro espírito com uma lança; a lança estava afiada, com três arestas na ponta, estava lixada e pintada. Era o chamado *aga gianzubuni* (o “coração da árvore”). O *kurimia* ameaçado pela mulher conseguiu segurar a lança com as mãos, agarrou a mulher e levou-a a casa. Foi esta mesma lança que o espírito deixou na casa de Gamuki, após ter conversado com Uhuzai. O *kurimia* advertiu Uhuzai que a lança deveria ficar com Kawakani, que deveria conservá-la pelo resto da vida. A lança contém o feitiço *mazaru*. À tarde tive oportunidade de ver a lança dos espíritos, guardada em um tapiri entre os pertences do jovem Kawakani, já responsável por ela.

KURIMIA

Os *kurimia* têm aparência humana, destacam pela sua beleza corporal e moram nos patamares celeste e subterrâneo. Procedem dos rios Taba e Buhanawa (respectivamente, ao sul e ao norte). Nas suas casas há muitas plantas, tudo é muito limpo e bem cuidado. Ingerem mui-

tas frutas e outros alimentos, mas eles não defecam. Pintam seus corpos com urucum, e a pintura não se desfaz nem sequer com a água dos rios: suas peles ficam impregnadas de vermelho permanentemente⁸⁹. Os *kurimia* não morrem, os Suruwaha falam das suas casas e da sua terra como lugares de excelência, de beleza singular.

Podemos denominar os *kurimia* como “espíritos-cantores”⁹⁰, já que é efetivamente o canto o modo de comunicação eminente entre eles e os humanos. Os cantos que os xamãs recebem dos espíritos *kurimia* são verdadeiros canais de informações cósmicas. Através de inalação de rapé⁹¹ e do canto, os xamãs caminham ao encontro dos espíritos, que revelam seus nomes e “entregam” as canções. Uhuzai me explicava que os xamãs, ao cantar durante a noite, encontram os *kurimia* vestidos com saias de folhas, *jamkahiri ahurikiaba* (“as ex-saias dos queixadas”) e enfeitados com diademas na cabeça; ao amanhecer, os *kurimia* retornam as suas moradas subterrâneas, e o xamã regressa para casa. As canções recebidas dos *kurimia* passam a fazer parte do repertório do xamã. As pessoas recebem com muita expectativa os novos cantos, e lembram durante gerações quem foi o xamã que os obteve. Os temas musicais referem-se à vida, comportamento, conflitos e viagens de humanos e não-humanos: os estrangeiros e inimigos, os espíritos das plantas da roça e das frutas silvestres, os humanos/animais *igiaty* e *zamatymyru*⁹², os espíritos *zamakusa*, os nomes revelados dos *kurimia*, etc.⁹³, assim como a descrição de outras paisagens da cosmografia. De modo semelhante ao cenário ashuar, “a intersubjetividade se expressa através do discurso da alma, que transcende todas as barreiras linguísticas e converte cada planta e cada animal em sujeito produtor de sentidos” (DESCOLA [1987]1996: 39). Nas festas noturnas *kawajumari*, com motivo das caçadas e pescarias coletivas, e nos ritos de iniciação dos jovens, as pessoas se unem de modo heterofônico às melodias

⁸⁹ Uhuzai comenta que “os *korime* casam, têm filhos, comem, têm casa. Mas não fazem necessidades fisiológicas, não dormem, não têm sangue. Os filhos já nascem andando. Não constroem casa, elas simplesmente aparecem. Não plantam roçado, comem apenas frutas silvestres e *zamakosa*” (FANK-PORTA 1996a: 265).

⁹⁰ Esta caracterização dos *kurimia* como “espíritos-cantores” foi apresentada em Aparicio (2008); a mesma foi também incorporada por Huber (2012).

⁹¹ Os Suruwaha inalam um rapé consistente em tabaco em pó – *kumadi imiani* – temperado com cinzas de casca de cupuí – *huku*. Folhas de tabaco seco em formato de disco são torradas lentamente no fogo e piladas até transformar-se em um pó muito fino, ao qual se agregam as cinzas do cupuí. Homens e mulheres o consomem. Cada pessoa conserva o tabaco num bico de tucano, usado como recipiente, e o aspira com um osso de asa de ave (gavião-real, urubu-rei, mutum...). O processo de elaboração do rapé nos Suruwaha segue o procedimento dos Jamamadi, Jarawara e Deni descrito por G. T. Prance (1978: 73).

⁹² A distinção nativa entre os animais *igiaty* e *zamatymyru* será objeto de análise no próximo capítulo.

⁹³ Cfr. uma aproximação inicial a poética dos cantos suruwaha em Huber (2013).

do cantor, que reproduz as canções recebidas dos espíritos por aqueles que “pegaram os *kurimia*”.

Nos momentos de transe, o xamã está capacitado para aceder aos patamares subterrâneo ou celeste, em viagens ao encontro dos *kurimia*. Durante o canto noturno do xamã, normalmente ao redor da casa, nos pomares e roças próximas, as pessoas acompanham com atenção. Esporadicamente, ele entra na casa para obter tabaco, as pessoas comentam, incentivam ou perguntam por alguns cantos e pelo nome dos *kurimia* com quem o xamã mantém interlocução. Nos momentos de encontro, os xamãs assumem uma linguagem incompreensível (*dannuzy*) e especial, própria do canto dos *kurimia*, que os xamãs aprendem deles, e que é diferente da fala cotidiana: é a maneira com que os espíritos designam os seres do cosmos.⁹⁴ Só os xamãs têm a capacidade da mudança de perspectiva que implica o contato com os espíritos. Assim, os Suruwaha comentavam como, em certa ocasião, Xamtiria encontrou vários *kurimia* sentados na roça. O espírito do timbó tinha sido agredido pelos *zamakusa harihari*, e tinha se transformado em um *juma* que pretendia matar os Suruwaha. Xamtiria viu os *kurimia* dançando no centro da maloca, mas só ele conseguia contemplá-los durante a noite. O amanhecer chegou ainda com a voz vibrante de Xamtiria, que cantava nas roças e capoeiras próximas à casa. Axidibi, filho do xamã Xamtiria, me orientou sobre alguns aspectos da vida destes espíritos-cantores:

No céu moram as almas, os *kurimia namy* e os espíritos das frutas, *agabuji karuji*. Os *kurimia namy* enfeitam-se com folhas de *synyny*. Os espíritos das frutas atacam aos *zamakusa* com lanças. Eles vivem em paz com os *kurimia namy*. Debaxo da terra moram os *adabuhuwa kurimia* e os *adabuhuwa zamakusa*. Os *kurimia* do mundo subterrâneo são bons caçadores de anta, se enfeitam com penas de mutum e adornam a testa com pintura preta. Há também entre eles bons caçadores de queixadas. Os *adabuhuwa zamakusa* aparecem na terra e se transformam em pessoas. Existem os *zamakusa* pretos e os *harihiri*.

A obtenção de novos cantos dos *kurimia* gera muito interesse e admiração entre os Suruwaha, e é um sinal marcante do poder *iniwa* da pessoa que saiu ao seu encontro. Da mesma forma, é atribuição dos xamãs o conhecimento dos nomes dos *kurimia*, que são revelados nestes encontros. Em certa ocasião, Axa saiu para encontrar os espíritos *kurimia*, ele estava sofrendo com dores de estômago durante esses dias. Cantava com intensidade, e comentou com Karari que os espíritos lhe revelaram a causa da sua dor: tinha sido provocada por *kasaka ka-*

⁹⁴ Alguns exemplos desta fala dos espíritos: o pássaro *bakiahu* é *bubuku* na linguagem dos *kurimia*, os inimigos *juma* são chamados de *jywyma*, etc.

ruji (“o espírito da diarreia”), e o nome dele era *Tuxi*⁹⁵. De fato, o padecimento de dores, doenças e mal-estar de diversos tipos parece predispor os Suruwaha para a interlocução com os *kurimia*. A saudade das pessoas falecidas também move os xamãs suruwaha a procurarem estes encontros noturnos com os espíritos através do canto. Ania, filho de Axa, refere-se a alguns *kurimia* de nomes conhecidos entre os Suruwaha, e explica algumas atribuições que os diferenciam dos espíritos *zamakusa*:

Janadawa, Maxiruma, Iximakuja são nomes de *kurimia* que estão no alto (*namy*). Os *zamakusa*, por sua vez, estão debaixo da terra, eles são caçadores de tamanduá. As pessoas dizem que há *kurimia* também debaixo da terra. Os *kurimia* do patamar subterrâneo são como Hamy, todos eles são como Hamy, caçadores de antas. Assim conta Xamtiria. Os *zamakusa* do patamar subterrâneo habitam num lugar diferente dos *kurimia* do patamar subterrâneo. Os *zamakusa* são caçadores de tamanduá, os *kurimia* são caçadores de anta. Entre os *zamakusa* há homens e há mulheres, há jovens e há idosos, há adultos. Também há adultos entre os *kurimia* subterrâneos: um deles se chama Iximakuja, outro é Aty Karari. Aty Karari era como Jubahaniu, ele cresceu muito, assim contam as pessoas (Ania, casa de Ikiji, 31/10/1997).

Alguns animais, especialmente pássaros, são identificados pelos Suruwaha como espíritos *kurimia*. Assim, num dia de preparativos de uma pescaria coletiva, acompanhei algumas pessoas até a roça para arrancarmos raízes de timbó; durante a manhã, percebemos a chegada do *xiximiri*, uma ave semelhante à andorinha: Uhuzai me explicou que se tratava de um *kurimia*. Numa outra ocasião, ao retornarmos da roça, no varadouro, contemplamos um bando de magoaris, que no seu voo altíssimo formavam um círculo perfeito. Duas mulheres, Huwi e Wixkiwa, me explicaram que se tratava dos espíritos *kurimia*, cantando e dançando no alto do céu.

Existe uma ambivalência em relação ao comportamento dos *kurimia*, que ora podem agir como agressores dos humanos, ora podem manifestar condutas cordiais, e acolher os humanos no lugar onde eles habitam. Diversas narrativas sobre Myzawai, um dos xamãs mais destacados na memória coletiva, pertencente aos Masanidawa, destacam o poder de feitiço do *kurimia* de Myzawai, que atacava tanto algumas pessoas do próprio coletivo masanidawa, quanto os estrangeiros *Abamadi*, provocando mortes entre eles. Na narrativa de origem das friagens (APARICIO 2008: 75), em que o frio cai sobre a terra a partir da ação do xamã Waiku, abatido pela morte de Tiki Bihini, dois espíritos *kurimia* sopraram tabaco do céu, cantaram ao redor do fogo e afastaram a friagem que havia sobre a terra. O sol voltou a esquentar, a mata

⁹⁵ Há muitas semelhanças com o xamanismo jarawara, em que sessões xamânicas acontecem também à noite ao redor da casa, e nas quais os xamãs perguntam aos espíritos *inamati* pelo seu nome. As pessoas, permanecendo em casa, manifestam interesse em conhecer o nome dos espíritos (MAIZZA 2012: 210).

aqueceu, o frio passou graças à ação dos *kurimia*. A possibilidade de comunicação entre estes espíritos e os humanos permite inclusive o acesso destes à sua morada. Ainimuru relata a história de Aniji Batuhwani (FANK-PORTA 1996a: 267) que, após perder seu filho num acidente enquanto apanhava frutas numa árvore, percebeu que o menino desaparecido tinha seguido um caminho subterrâneo rumo à casa dos *kurimia*. A mãe encontrou também um espírito, foi à procura do filho seguindo o caminho dos *kurimia* e, na casa deles, ambos se juntaram à dança dos espíritos-cantores. Uma das narrativas mais expressivas sobre esta acessibilidade ambivalente entre humanos e *kurimia* é o mito de Niawarimia e Katarari (FANK-PORTA 1996b: 237-256; HUBER 2012: 363s.). Niawarimia e Katarari são cunhados e entram em conflito pela atitude zombadora e irreverente de Niawarimia, que se comporta como um falso xamã (*tumasy*). Katarari se vinga provocando a perda do cunhado na floresta; Niawarimia avança inadvertido pelos caminhos dos espíritos *kurimia* até chegar à casa dos espíritos das frutas (*agabuji karuji*), onde permanece por um longo período. Neste lugar, as características contrastantes com a casa dos humanos evidenciam a troca de perspectiva: os espíritos das frutas não dormem, cantam e dançam constantemente, comem frutas e não defecam, não há mau cheiro de fumaça das fogueiras, não se acumula sujeira, os corpos permanecem brilhantes e avermelhados, sem que a tintura do urucum desapareça, tudo é bonito e torna feia a lembrança da casa dos humanos. Movido pela contrariedade e as reclamações dos seus parentes, Katarari se vê obrigado a resgatar o seu cunhado, e trazê-lo de volta à sua casa. Na tentativa de retorno, Niawarimia resiste e acaba extraviando-se por um caminho que conduz ao lugar do *ximiahi karuji*, espírito de uma árvore de fruta viscosa, na qual ele se senta. Apesar dos esforços de Katarari, Niawarimia não conseguiu descolar-se da árvore por causa do sumo das frutas de *ximiahi*, e permaneceu ali, sem poder voltar à casa dos humanos nem caminhar rumo à casa dos *agabuji karuji*. O impasse revela os limites da compatibilidade entre a perspectiva humana e a perspectiva dos espíritos. Há uma diferença insuperável que, mesmo permitindo uma comunicação relativa, não extingue o caráter perigoso e incomensurável desta relação com os não-humanos.

KARUJI

As pessoas, os animais e as plantas são animados pelo seu *karuji*, expressão com muita proximidade ao termo latim *anima*⁹⁶ e que expressa “vitalidade” em dois sentidos convergentes: por um lado, significa a força vital, o princípio animador desse ser: o “espírito das plantas” (*aha karuji*) que sustenta o seu crescimento, o “espírito das flechas” (*tyby karuji*) que efetiva a agência das mesmas, etc. Por outro lado, *karuji* expressa a vitalidade da pessoa na sua rede de socialidade, o ‘carisma’ que a torna proativa, líder, animadora da vida coletiva: os bons *anidawa* (os ‘donos’ de caçadas e pescarias coletivas, ou de roçados muito produtivos), pela sua capacidade de impulsionar a vida do grupo, pela sua magnanimidade (no seu sentido literal, etimológico), eles têm *karuji* forte. Assim, durante meus anos de convivência entre os Suruwaha, todos reconheciam de forma unânime a vitalidade do “espírito de Hamy”, *Hamy iri karuji*.⁹⁷ O *karuji* é um componente da pessoa que não se identifica com a sua ‘alma’ (*asuma*): propriamente, só após a morte a ‘alma’ *asuma* adquire agencialidade, como um princípio a-fim, decorrente da fragmentação que a morte produz nos humanos.⁹⁸

Na cosmologia suruwaha, os *karuji* expressam de modo mais significativo a ideia de multiplicidade intensiva e da intensidade ‘excessiva’ dos espíritos (VIVEIROS DE CASTRO 2006: 335), estabelecendo conexões diversas com os seres da floresta, da roça, das águas⁹⁹. O fundamento da vitalidade, por exemplo, dos roçados, se deve ao coletivo dos “espíritos das plantas” (*aha karuji*). No verão de 2000 participei do ritual de queimada das novas roças, no entorno da casa do falecido Hamy. Fomos de manhã cedo à clareira das novas plantações. Gamuki e Agunasihini estavam derrubando ainda algumas árvores: esperavam o sol intenso do meio-dia, momento mais oportuno para a propagação do fogo. Quando o sol estava no seu auge, iniciaram a queimada. As pessoas estavam entusiasmadas, seus corpos tingidos de urucum com os mais variados desenhos e formas, principalmente as adolescentes. Os donos da

⁹⁶ Também me parecem pertinentes as interpretações de Fank-Porta (1996c: 38): “força ou princípio vital”; e de Huber (2012: 353): “princípio vital, carisma, excelência” (entre outros significados complementares apontados pela autora).

⁹⁷ Hamy foi a principal liderança suruwaha durante os anos ’80-’90; faleceu por ingestão de timbó em 1999. Excelente diplomata nas relações com os novos atores indigenistas e missionários, destacou também internamente pela sua proatividade e capacidade de gerar consenso. Foi, para os Suruwaha, o melhor caçador de antas (*mahuny agy*) e o dono (*anidawa*) das principais pescarias e caçadas coletivas.

⁹⁸ Vide infra, cap. 6, item 6.2.

⁹⁹ No contexto makuna, Århem considera que a “essência espiritual” dos seres se manifesta em diferentes formas de vitalidade: “Todos os seres vivos participam de uma vitalidade genérica que tem a capacidade de ‘fluir’ ou circular entre diferentes mundos vivos. A tarefa do xamã consiste em regular esse fluxo vital” ([1996] 2001: 218).

roça lideravam a queimada. Tocavam de maneira ritual, solene, as trombetas *huriatini*, para chamar os espíritos das plantas cultivadas, *aha karuji*. Todos gritavam com muita animação, desafiando o fogo para que consumisse galhadas e troncos. Os cantos das mulheres buscavam atrair o espírito da mandioca, *mama karuji*. Num clima de alegria coletiva, regressamos à maloca horas depois. Chegaram alguns visitantes das casas vizinhas: Wahidini, Hinijai, Udy. Começou de modo geral o ritual do *kumadi ahutukwari*: assopravam uns nos outros doses elevadas de rapé, com intensidade, envolvendo a todos de maneira recíproca: homens, mulheres, algumas crianças. Assim, Wahidini assoprou *kumadi* em Gamuki e Agunasihini, Kuxi e Naru assopraram em Wahidini, Musy em Naru, Hinijai em Huduru, Harakady e Naru em mim, Buxanxa na sua mãe Kuni... Entre gritos animados e vômitos, ficamos submersos em um clima inebriante. A casa permaneceu num profundo silêncio, com o efeito embriagador do tabaco. Os espíritos das plantas cultivadas estavam chegando à terra nova, a roça que receberia a mandioca e a cana, o milho e os inhames, o timbó e a macaxeira.

Kwakwai relata desta forma a narrativa de origem das roças, que aprendeu do seu sogro, Xamtiria. Nela aparecem os *aha karuji*, numa posição de rivalidade (“sovinando” o roçado, *tukwazawa*) e de contraste com os humanos (a beleza que o filho de Kawawari encontra neles, frente à feiura com a qual vê os humanos)¹⁰⁰:

O filho de Kawawari estava com fome, e reclamou para o seu pai, que estava deitado na rede. O pai, que era um grande xamã, respondeu que não podia fazer nada. O filho insistiu, disse ao pai que chamasse aos espíritos das plantas. Kawawari disse que isso era muito difícil.

O filho continuava insistindo, então o pai pediu ao filho que derrubasse um grande roçado. Ele chamou as pessoas do povo, entre todos abriram um roçado grande, muito grande, no meio da terra firme. O xamã Kawawari foi ao centro da roça derrubada, onde havia uma enorme sumaúma. Pediu às pessoas que tocassem fogo no roçado, Kawawari permaneceu em pé no meio junto com a sua filha moça. O fogo avançou até atingir o xamã e sua filha. O coração de Kawawari elevou-se, ficou pairando sobre o fogo e finalmente explodiu. O xamã se transformou numa ave grande e branca, parecida com o gavião.

O povo se mudou e fez uma grande caçada em lugares distantes. O filho de Kawawari e os homens do povo mataram muitas antas e queixadas. Um dia, o filho do xamã escutou longe o som das trombetas *huriatini*. Ficou achando graça, chamou as pessoas e todos foram em direção ao lugar do som. Quando estavam já próximos, avistaram uma grande clareira na mata. No centro da clareira, se erguia uma maloca impressionante: era muito grande, muito bonita, bem construída. No interior da maloca havia redes lindas, com a mesma cor do urucum. Na casa moravam os espíritos das plantas, e Kawawari junto com eles.

O filho de Kawawari tentou entrar nas roças, mas os espíritos do inhame o impediram, mostrando a intenção de flechá-lo. Os espíritos das plantas não deixavam as pessoas entrarem no roçado.

¹⁰⁰ Idêntica reação à que Niawarimia mostrou no relato que comentei anteriormente (vide supra).

Finalmente, as pessoas foram aceitas. Conduziram o filho do xamã à maloca que havia no meio dos cultivares. Kawawari assoprou rapé no seu filho, assoprou repetidamente e com intensidade, até que o filho desfaleceu. Os espíritos lhe ofereceram garapa de cana, ele ficou restabelecido; ficou impressionado com a doçura da cana. Seu pai lhe convidou para comer pupunha, banana, macaxeira, cará. Deu-lhe também mudas e sementes, que o filho levou e mostrou às pessoas.

Quando encontrou com as pessoas do seu povo, o filho de Kawawari achou-as sujas e feias, em contraste com a beleza dos espíritos das plantas. Ofereceu as frutas, que todos acharam excelentes. As pessoas prepararam uns paneiros para carregar a carne das antas e queixadas abatidas na caçada.

Todos comeram juntos na maloca dos espíritos das plantas. Havia fartura de carne, macaxeira, frutas. O povo do filho de Kawawari recebeu mudas e sementes de todas as plantas do roçado, que carregaram em paneiros para plantar em outros roçados. Os espíritos das plantas foram embora, Kawawari se transformou num deles e partiu junto também (Kwakwai, casa de Hinijai, 10/10/1999).

Na cosmografia dos Suruwaha, no confim oriental do mundo, se encontra a casa de Tiwiju, onde habitam as ‘almas’ *asuma* dos falecidos. Junto com elas, estão os espíritos das plantas cultivadas: do milho (*kimi karuji*), da pupunha (*masa karuji*), das bananas (*xaru karuji*, *xari karuji*, *katihana karuji*), do cará (*baxa karuji*), da mandioca (*mama karuji*), do algodão (*waby karuji*), da macaxeira (*kuju karuji*)... Pintados de urucum, os espíritos das plantas na casa de Tiwiju destacam pela sua beleza.

Na época do verão, durante os meses de setembro e outubro, se formam temporais que em ocasiões ameaçam com o desabamento das malocas, especialmente aquelas que foram construídas há muito tempo. Ikiji, em certa ocasião, reforçava os esteios da sua casa; alguns dias antes, durante a noite, tivemos que sair à intempérie durante um temporal, alertados pelos riscos de um possível desabamento. Como é costume, foram apagadas as fogueiras, para não atrair a raiva de *bai*, o trovão. Naqueles dias o milho já está bastante crescido e algumas pupunheiras soltam seus primeiros cachos maduros. Kuxi e Kwakwai me contaram que é por isso que acontecem os temporais nessa época: a raiva dos espíritos da pupunha, *masa karuji*, e do milho, *kimi karuji*, se manifesta nos trovões.

Os espíritos das frutas silvestres, *agabuji karuji*, sobressaem também pela sua excelência¹⁰¹. Eles moram num lugar muito bonito, numa casa com fartura de frutas das quais eles se alimentam, pois são os donos das mesmas. Seus corpos são esbeltos, são altos e bonitos, com a pele vermelha, e portam as lanças *agadaru* nas suas caçadas; as frutas são suas flechas

¹⁰¹ Não estou seguro que a diferença entre espíritos das plantas cultivadas (*aha karuji*) e espíritos das frutas silvestres (*agabuji karuji*) corresponda uma diferença taxonômica entre tipos de plantas. Trata-se mais de uma heterogeneidade de sujeitos com capacidade agentiva. Contudo, pode ser sugerida uma relação de antagonismo entre ambos coletivos de espíritos (dos cultivares e das frutas silvestres), como aparece – talvez com maior ênfase, na concepção dos vizinhos Jarawara (MAIZZA 2012: 52-54. 67-69).

quando atacam os seus adversários. Os Suruwaha equiparam os *karuji* com os *kurimia* em alguns momentos, ou os descrevem de forma análoga. Ambos dividem um elemento em comum: os xamãs são capazes de vê-los, de manter interlocução com eles, abrindo um trânsito incompreensível (*danuzy*) entre os patamares do universo. Aliados dos *kurimia* e, em alguns momentos, aliados também dos humanos, os *agabuji karuji* transitam no dossel da floresta e caçam os *zamakusa*.¹⁰² Alguns recebem atribuições especiais: o espírito da ucuúba, *bahihywy karuji*, tem o poder de afastar “as dores da raiva” no coração das pessoas.

O espírito das cobras, *kuwiri karuji*, mostra sua força através do seu veneno letal, *kai-ximiani*. No verão, Naru me explicou como as pessoas precisam proteger-se do *kuwiri karuji* açoitando (*wikia*) as pernas com varas de flecha, especialmente ao transitar pelos novos roçados. As pessoas açoitam umas às outras com varas de flecha para proteger-se do perigo das picadas de serpente; a flecha e a cobra estão vinculadas, pois ambas carregam o poder do veneno *kaiximiani*¹⁰³. A mesma prática se realiza com os cães de caça, nas caçadas de caititus. Flechas, dardos e zarabatanas têm os seus próprios *karuji*, que orientam as armas em direção às suas presas (*bahi*). Os xamãs têm também o poder de fazer com que as suas flechas “voem por si próprias” (*ijamari bihawa*) contra seus inimigos.

Em maio de 1997, Agunasihini chegou correndo na maloca de Wahary, com uma notícia urgente: a jovem Agariahu tinha sido picada por uma surucucu (*wamy kuwiri*) nas imediações da casa de Wahary. Agariahu sofreu a mordida durante uma pequena pescaria no igarapé Ihkiahini: a cobra atingiu-lhe na perna. Encontramos a jovem com dores intensas, o inchaço da perna alcançava até o joelho. Zumari e Uniawa, irmãos de Agariahu, colocavam embiras de pau-d’arco para apoiar o seu pé e evitar movimentos bruscos, e foi aplicada a “pedra-

¹⁰² Os Jarawara também falam de atividades de caça e de guerra dos espíritos: “a guerra no céu e uma guerra entre espíritos (*inamati*), sobretudo dos espíritos-de-plantas (e árvores) domesticadas contra os espíritos-de-plantas (e árvores) não domesticadas. Ou, dito de outra forma, são os espíritos das plantas que os Jarawara plantaram contra os espíritos das plantas que ‘ninguém plantou, nasceram sozinhas’. Por exemplo, um espírito-do-tingui (*kona abono*) domesticado se opondo a um espírito-do-cipó-do-mato (*matafo abono*) não-domesticado” (MAIZZA 2012: 68).

¹⁰³ No capítulo 5 apresentarei o mito suruwaha que explicita este vínculo entre o veneno de cobra e o curare. Esta conexão entre os venenos das cobras e as flechas dos caçadores me remete à análise de Florido (2013: 102-103) no contexto deni: “Quando mata uma anta com apenas um tiro, o caçador Deni diz: “eu sou *zumahi makha*”, uma espécie de cobra tida como muito agressiva e cuja picada é geralmente fatal para os humanos. O ataque certo leva a identificação com um não-humano reputado como grande matador, tal como chefe Tupinambá Cunham-bebe que se tornava onça durante o festim canibal (STADEN 1974). A identificação entre os Deni não se limita aos casos em que ocorre um tiro certo, de maneira geral a letalidade do ataque se apresenta como indício de qual espécie de cobra a pessoa é. Aquele que não mata é *zuni*, uma cobra não agressiva, de picada fraca e sem veneno [...]. O protótipo do caçador são as cobras e não os Deni”.

preta”¹⁰⁴ e antibiótico. Os pais de Agariahu, Ainimuru e Jijiwai, permaneceram afastados, pois Jijiwai estava grávida e não era conveniente sequer olhar a uma pessoa picada por cobra. Durante a noite, o espírito da cobra, *kuwiri karuji*, percorre o corpo da pessoa e produz grandes dores. Não se pode inalar rapé perto da pessoa ferida com o veneno da cobra, nem passar urucum no corpo. Houve um instante, no início da noite, em que Agariahu padeceu uma crise intensa, com delírios que alarmaram pessoas na casa. Agariahu gritava dizendo que a maloca de Wahary estava cheia de abacaxis, que ela não suportava mais; estava vendo o espírito da serpente, que oferecia abacaxi com insistência. Agariahu sentia a morte perto, e dois adultos, Kimiaru e Xidiaru, tratavam de reanimá-la. Em alguns momentos, o choro de Agariahu tomava quase a forma de um canto. Passamos a noite inteira conversando, todos relatavam experiências passadas de picadas de cobra próprias ou alheias. O inchaço no corpo de Agariahu aumentava, Buti colocava folhas aquecidas de bananeira no local da ferida. Na manhã seguinte, regressei à casa de Ikiji, onde eu estava residindo naquelas semanas. Antes de sair, Zumari, irmão de Agariahu, pediu que ficasse no centro da maloca, pegou uma flecha e bateu repetidamente nas minhas pernas. Trata-se do *wikiari*, o rito que protege às pessoas de eventuais picadas de serpente, quando estas se dispõem a sair de casa e caminhar pelos varadouros da mata. Alguns dias depois, Agariahu se recuperou sem sequelas do ataque do *kuwiri karuji*.

UHWAMY

Os *uhwamy* (‘duplos’¹⁰⁵) são seres que possuem um caráter mais ‘alienígena’ e ainda desumano. De aparência desprezível e monstruosa, ensanguentados e exalando mau cheiro, forçam os humanos ao sexo e surgem como um dos perigos mais temidos dos Suruwaha na floresta. Caminham durante a noite, surgem de dentro da terra e percorrem os lugares que os Suruwaha mortos frequentavam em vida. Os Suruwaha têm medo dos *uhwamy*, e os xamãs protegem as pessoas dos seus ataques. Ikiji conta este relato:

¹⁰⁴ A “pedra preta” é elaborada a partir de osso de boi carbonizado. Indigenistas na Amazônia usam-na para coibir o efeito letal do veneno de cobra, pois acredita-se que a pedra o absorve, impedindo a sua difusão no organismo da pessoa ferida.

¹⁰⁵ Paradoxalmente, como aponta Lagrou, a ideia de ‘duplo’ na Amazônia implica diferença, e busca sempre a expressão da impossibilidade de identidades duplicadas. No contexto suruwaha, aponta um caráter espectral e ainda monstruoso, “manifestação de pesar, de dor, um não-ser, um duplo do morto e não do vivo (como entre os Krahô, Carneiro da Cunha, 1978)” (LAGROU 2007: 327).

Tamaru era Sarukwadawa, era casado com Hajikwani, dos Jukihidawa, mas ele morreu antes que ela. Tamaru saiu de casa e, andando pela mata, sentiu sono e dormiu. Os *uhwamy* chegaram e o atacaram, beijando e chupando seu pênis enquanto dormia. Quando acordou, viu os *uhwamy* fugirem em forma de jacu: tinham consumido seus genitais. Tamaru morreu (Ikiji, casa de Hinijai, 6/11/1999).

Jadabu me comentava em certa ocasião como os Suruwaha tinham medo de perambular no entorno da casa de Dihiji, pois havia muitas pessoas enterradas nas proximidades, o que atraía a presença dos *uhwamy*. Eles moram no mundo subterrâneo para atacar as pessoas ou assustá-las. Em algumas ocasiões inclusive transam à força com as pessoas, e podem produzir a sua morte. “No lugar onde os já falecidos Dihiji e Bujini atavam suas redes, à noite os *uhwamy* emergem das profundezas da terra: as pessoas não podem vê-los, mas aparecem naquele mesmo lugar. As pessoas têm medo dos *uhwamy* dos mortos. Existem muitos *uhwamy* e, como os *zamakusa*, eles inspiram temor às pessoas. Nos tempos de Nutu, uns *zamakusa* de rostos e olhos deformes perseguiram um grupo de pessoas, eles só foram salvos graças ao *kurimia* de Nutu” (Axidibi, casa de Kuxi, 10/05/1998).

ZAMAKUSA

Os *zamakusa* (espíritos denominados ‘lagartas’ que, porém, não se equiparam a elas) assediam e estupram as mulheres, e causam nelas gravidez de crianças deformes e com características não-humanas. No meu convívio entre os Suruwaha conheci Nawi, uma criança excepcional filha de Bujini e Dihiji. Morreu em 1998, pouco depois do suicídio dos seus pais. Uma das percepções costumeiras na aldeia suruwaha era que a deficiência de Nawi era decorrente da sua origem: sua mãe teria mantido relações sexuais com um *zamakusa*; por isso Nawi, incapaz de andar aos seis anos de idade, deslocava-se se arrastando pelo chão como as lagartas, por ter sido gerado por um *zamakusa*. Xibukwa relatou à Xirihki outros precedentes análogos:

Uma jovem casada dos Saramadi encontrou com um *zamakusa*. O *zamakusa* a forçou a transar. Ela ficou grávida e, passado um tempo, seu marido lhe disse: “Como é que você está grávida, se eu não transei com você?” A mulher então contou o que tinha acontecido ao encontrar o *zamakusa*. Pouco tempo depois, durante uma noite, um dos homens dos Saramadi dormia com as pernas abertas, deitado na rede de uma mulher. O *zamakusa* chegou querendo transar, e mordeu o peito do homem. Os outros Saramadi perceberam e mataram o *zamakusa*.

A criança que nasceu da jovem estuprada pelo *zamakusa* tinha penas de tucano nas costas e na parte posterior da cabeça. Nasceu já capaz de andar e de correr, e falava como os macacos-barrigudos. Era raivoso e gostava de morder as pessoas. Depois de um tempo, o marido da jovem matou o filho do *zamakusa*, flechando-o com a zarabatana. Assim me contou Xibukwa (Xirihki, casa de Hinijai, 7/11/1999).

Axidibi me relatou as visões dos *zamakusa* vividas pelo seu pai, o xamã Xamtiria:

Xamtiria viu as almas de Xiburi, Dyduwa, Hiniriu e Ubuniu, na maloca das almas. Estavam comendo uma anta, caçada por Subuni. Os Juma chegaram perto da casa, eles correram e a anta sumiu. Em outra ocasião, Xamtiria encontrou a alma de Xiriu no laguinho que há no varadouro da maloca de Jadabu. Debaixo do lago encontra-se a casa dos *zamakusa*, tal como Kimiaru me mostrou a última vez que eu fui buscar cana com ele. Os *zamakusa* pegaram a Xiriu e levaram-na à sua casa, ela tinha lá sua rede. Xamtiria a encontrou de novo na casa de Dihiji, seguiu-a, ela gritava “ha-ha-ha haa!”, e sumiu penetrando a terra. Outra vez, perto da beira da maloca, Xamtiria encontrou os *zamakusa asaru*, eram pequenos e estavam masturbando-se. Queriam transar com Xamy. Xamy ficou com medo e mandou-lhes irem embora. Sumiram (Axidibi, casa de Jadabu, 4/11/1997).

Em junho de 2001 houve um dos mais convulsos episódios da vida dos Suruwaha nas últimas décadas, marcado pela morte por envenenamento de oito pessoas, entre as quais Xamtiria, sua esposa e um dos seus filhos. Nos dias sucessivos à morte do jovem Udy, Xamtiria e os outros, quando os trovões estrondavam no horizonte, as pessoas sentiam neles as almas dos falecidos. No seu caminho até o lugar do trovão (*bai dukuni*), eram perseguidos pelo espírito do timbó (*kunaha karuji*) numa viagem inquietante e agônica. Dimi e Kuwa arrastavam dia e noite a melodia saudosa e desgarrada dos seus cantos funerários, *uhi*. Sobre o túmulo, uns enfeites de palha de pupunheira e duas vasilhas para elaboração do curare (*kaiximiani dukuni*), onde os caçadores preparavam o veneno mortal das suas flechas. Conversando à beira da maloca de Kuxi –onde foi instalado o novo cemitério –, Aanimuru arrastava seu olhar entre as árvores do pomar circundante: estava sentindo a presença dos espíritos *zamakusa*, que penetravam na terra para comer os cadáveres. Os Suruwaha detestam o comportamento necrófago dos *zamakusa*, e consideram que o choro ritual das pessoas atrai os *zamakusa* aos túmulos.

No cotidiano suruwaha há frequentes referências à proximidade dos *zamakusa* alterando a serenidade do dia-a-dia. Em maio de 1998, quando retornávamos de uma expedição coletiva de caçada (*zawada*) em que todas as mulheres e crianças tinham permanecido na casa sem a presença de homens, as mulheres relataram as tentativas de assédio dos *zamakusa*. Num noite, as jovens Kuwa e Unai avistaram na roça um espírito *zamakusa*: era alto, forte, de pele branca e permanecia quieto. Ficaram assustadas, até que Kimiaru (pai de Unai, que não tinha participado do *zawada*) o perseguiu e sumiu na escuridão da noite. Em algumas situações, as pessoas fazem também referência ao *dumu*, “espírito do besouro”, que disputa suas vítimas com os *zamakusa*.

Em certa ocasião, nas primeiras horas da tarde, Kimiaru me convidou para buscar cana no roçado. Era um roçado familiar, nele plantaram seu filho Xiburi, já morto, Xirihki, Unai e ele próprio. Kimiaru brocou algumas áreas cheias de embaúba e matagal, depois sentamos para chupar cana e conversar. Ao caminharmos pela mata, Kimiaru cantava os cantos dos *asuma*, e falava da anciã Xiriu, a quem eu conheci, e dos falecidos Kajuwai e Naindi. Mostrava-me algumas veredas na terra firme, caminhos que os espíritos *zamakusa* percorrem na escuridão da noite, emitindo gritos e sons estranhos. Em alguns pontos Kimiaru marcava o lugar das *zamakusa iri uda*, as suas casas construídas no patamar subterrâneo.

Nos últimos meses da sua vida, Jaxiri lutava, na velhice, por uma sobrevivência difícil com as poucas forças que lhe restavam. Ganhava apenas restos de comida alheios, dificilmente conseguia água ou lenha para cozinhar, preparava suas refeições em cacos de vasilhas quebradas, suportava continuamente brincadeiras de crianças e jovens. As mulheres zombavam dela, dizendo que durante as noites saía escondida para fazer sexo com *zamakusa*.

Uma das narrativas dos Masanidawa, protagonizada por Wadusa, relata o encontro dele com os *Zamaiximizamaru*.¹⁰⁶ Wadusa viajou subindo o rio Cuniuá para encontrar com os Sarukwadawa. Ao retornar do igarapé Makuhwa (local de residência dos Sarukwadawa) e do igarapé Coxodoá, desceu até o rio Piranha e, em um afluente dele, encontrou com os *Zamaiximizamaru*; ficou morando um tempo na casa deles. Também Hawy, neto de Awakiria, dos Sarukwadawa, encontrou com os *Zamaiximizamaru* ao voltar de uma caçada. *Zamaiximizamaru* (“aqueles que têm rabo”) são descritos como seres com cauda comprida, “igual ao rabo do macaco-coatá”, habitantes das terras firmes situadas entre o rio Piranha e a margem direita do Riozinho, e considerados ladrões de caça. Sua casa é descrita como igual à casa dos Suruwaha, mas eles não usam redes: enrolam seus rabos e se penduram nos esteios da casa para dormir. A narrativa denomina-os como ‘povo *zamakusa*’ (*Zamaiximizamaru madi, zamakusa madi*), e teriam sido mortos pelos brancos *Jara* em encontros violentos. Parece tratar-se de uma analogia com os ‘espíritos’ *zamakusa*, mas do que um relato referente aos *zamakusa* propriamente ditos.

No panorama de meta-afinidade que caracteriza a ontologia suruwaha, como podemos situar estes seres do universo, na sua condição ambígua de não-humanidade (mas com comportamento social) e de desumanidade (notória, por exemplo, no perfil dos *uhwamy* e dos *za-*

¹⁰⁶ Relato de Uhuzai em Fank-Porta (1996a: 96s).

makusa)? Qual é de fato a sua diferença fundamental com os humanos *jadawa*? As narrativas e as experiências na percepção dos Suruwaha contemporâneos identificam, sem dúvida alguma, uma condição de socialidade na vida destes seres, que caracterizei como ‘alienígenas’ pela sua procedência dos outros patamares do cosmos (o subterrâneo *adaha buhuwa* e o celeste *namy*). Esta socialidade alternativa os torna ambigualmente próximos aos humanos (como eles, têm casas, cantam, vivem “em sociedade”, o que denota “humanidade”¹⁰⁷), mas ao mesmo tempo distantes, ao projetar-se como uma socialidade de contraste (que não permite uma permeabilidade plena, por exemplo, entre os *kurimia* e os *karuji*, por um lado, e as pessoas *jadawa*, por outro – a não ser para os xamãs). Em definitivo: não são humanos porque não são como os Suruwaha; porém, a socialidade dos *jadawa* não exclui aos ‘espíritos’ da rede de relações cósmicas. A comunicação xamânica – que podemos caracterizar como “criatividade para a alteração” – expressa vigorosamente esta conexão da paradoxal continuação-na-descontinuidade. Como afirma Viveiros de Castro em relação à noção de espírito na Amazônia indígena, a partir de narrativas yanomami sobre os *xapiripë*:

“os conceitos amazônicos de ‘espírito’ não designam tanto uma classe ou gênero de seres quanto uma certa relação de vizinhança obscura entre o humano e o não-humano, uma comunicação secreta que não passa pela redundância, mas pela disparidade entre eles [...] Dir-se-ia que *xapiripë* é o nome da síntese disjuntiva que conecta-separa o atual e o virtual, o discreto e o contínuo, o comestível e o canibal, a presa e o predador. Neste sentido, efetivamente, os *xapiripë* ‘são outros’. Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação” (2006: 326).

Desta forma, a ‘espiritualidade’ não parece ser, de fato, a condição substantiva destes seres alienígenas. As descrições dos seus corpos são recorrentes: corpos outros (ou seja, perspectivas diferentes), atores com comportamentos ‘corpóreos-relacionados’, seres que desenvolvem uma peculiar fisio-logia que impede de caracterizá-los como imateriais ou invisíveis. Afirmo, em consequência, que o que define propriamente estes seres não é, a rigor, a sua condição ‘espiritual’, mas a sua condição heterotópica: eles se diferenciam dos humanos principalmente *porque seu lugar é constitutivamente outro, não tanto porque a sua natureza é diferente*. A ‘heterotopia’ destes alienígenas é o traço que os diferencia dos *jadawa*, habitantes deste espaço humanizado.

¹⁰⁷ Neste sentido, há de considerar-se a afirmação de Vilaça (2005: 448): “Na Amazônia, como a literatura etnográfica torna abundantemente claro, a humanidade não se restringe ao que concebemos como seres humanos: os animais e os espíritos podem também serem humanos, o que significa que a humanidade é acima de tudo uma posição a ser continuamente definida”.

Capítulo 5

Relações alteradas: caçar e adotar

Os animais eram pessoas, *jadawa*, que num certo momento viveram transformações (*jahuruwa*) que lhes deram a aparência peculiar de cada espécie. As narrativas sobre antas, queixadas, iraras, sucurijus, etc. insistem recorrentemente nesta dinâmica transformacional das pessoas que “viraram animais” – tornando-se para os humanos *jadawakyba*, “ex-pessoas”. A passagem aparece marcada pelo conflito: a raiva de Buraku ao ter notícia da morte de seu pai faz com que ele se transforme em pirarucu; os queixadas resolvem matar suas esposas, que fizeram sexo com as ariranhas; a anta fracassa na sua tentativa de transladar-se ao pátio celeste; os conflitos de feitiçaria entre Baka e seu irmão Tiwiju derivam na transformação do primeiro em jacaré-açu... Dá a impressão que, para os Suruwaha, há uma condição originária própria de humanos¹⁰⁸ que, alterada pela quebra da socialidade (as transformações sempre aparecem como decorrência de conflitos diversos)¹⁰⁹, dá origem a um novo estado de humanos-transformados-em-animais, ou seja: é produzida a descontinuidade das espécies. Esta dinâmica transformacional se dá como transformação nos corpos, e as narrativas revelam uma lógica das qualidades sensíveis como âmbito das metamorfoses (por exemplo, as pessoas que correm pela floresta e atravessam espinhos se transformam em queixadas; o caçador que se

¹⁰⁸ Parece pertinente aderir à posição de Viveiros de Castro (2006: 327), quando afirma que “na maioria dos casos amazônicos, senão em todos, não existe noção submersa que signifique ‘animal não-humano’. Naturalmente, esta afirmação pode ser desmentida a qualquer momento”.

¹⁰⁹ Esta percepção da passagem de humanos em animais vinculada a conflitos de socialidade está presente também em outros cenários amazônicos; assim, é possível detectar semelhanças entre a ideia suruwaha de transformação (*jahuruwa*) e a ideia de *ayawa* nos Enawene-Nawe: “A transformação de humanos em animais [...] é marcada pela infração de regras sociais. Executar tarefas – como as de agricultura, pesca ou coleta – sozinhos e/ou em horários inapropriados são situações evitadas e reprovadas pelos Enawene-Nawe. Atitude aparentemente insignificante para tamanha consequência, é, no entanto, o bastante para nos informar que o que está em questão neste contexto ontológico da socialidade é a diferença e não a semelhança cultural entre humanos e não-humanos, uma vez que esta é o fundo comum de ambos. Um mínimo que seja de anti-sociabilidade caracteriza a diferença, que pode ser para mais ou para menos na gradação de sociabilidade geral.” (MENDES DOS SANTOS 2006a: 117).

De maneira semelhante, entre os Arara (Caribe), “a diferença de tratamento entre os animais de criação reflete aspectos míticos do passado da humanidade: macacos-prego e cutia foram gente no início dos tempos, transformados em bicho por terem quebrado as regras da boa convivência em sociedade” (TEIXEIRA-PINTO 1997: 98).

nega a assar a carne no moquéem e acaba comendo carne podre se transforma em urubu)¹¹⁰. Seres originariamente semelhantes – pela sua socialidade harmoniosa – derivam em seres de dessemelhança – pela socialidade alterada no conflito. Transformação de perspectivas, transformação de corpos.

Parece pertinente afirmar que há um princípio cosmopolítico como fundamento, que move a “ordenar e constituir as relações entre os distintos seres do Cosmos por meio da diferença” (GONÇALVES 2001: 380).¹¹¹ Os relatos a seguir expressam estas transformações¹¹², que conectam os diversos agentes do mundo:

[O pirarucu] O pirarucu (*Buraku*) é uma pessoa (*jadawa*), morava numa casa como a nossa. Buraku estava na sua casa, sua nora menstruou. Estava menstruada e pediram que fosse à beira da casa e ficasse lá. “Vou caçar”, disse o pirarucu. Saiu sozinho, foi na canoa, a sua canoa mergulhou na água. Saiu pelo rio, saiu na canoa, a sua canoa mergulhou na água. Os peixes iam transformar-se, na casa dos espíritos dos peixes (*aba karuji iri uda*) as pessoas iam transformar-se em peixes. As pessoas não caçavam, não matavam bichos, fizeram então uma peteca com palha de milho. Havia muitos peixes, eram pessoas. O peixe que se chama matrinxã era uma pessoa, o peixe que se chama piau-camisa-meia era uma pessoa, o peixe que se chama piau era uma pessoa, o peixe que se chama traíra era uma pessoa, todos os peixes eram pessoas.

Buraku tinha levado a canoa, seu pai conhecia a canoa de Buraku. O pai morava no alto. De repente, caiu uma larva *kurazuwy*, Buraku a pegou e olhou. A larva falou, ela disse a Buraku: “Eu estava na terra do teu pai”¹¹³. Buraku ficou com raiva, deitou durante a noite e de manhã foi embora [à casa do pai]. Foi embora acompanhado pelo esquilo, o esquilo era uma pessoa. Levou consigo a sua zarabatana, que era comprida. Ele disse: “o pai de Buraku morreu, as pessoas morreram” (Ania, casa de Ikiji, 31/10/1997).

[Os queixadas] Os queixadas eram pessoas, eram pessoas que moravam numa casa como a nossa, eles derrubavam roçados no verão. Era verão e estavam derrubando o roçado, as suas esposas pilavam milho, pilavam milho na beira do igarapé e tomavam banho. Só as esposas estavam à beira do igarapé tomando banho, quando chegaram as ariranhas. As ariranhas também eram pessoas. As mulheres queriam pegar peixe, mas não conseguiam. As ariranhas transavam com as mulheres-queixadas e pegavam peixe para elas, deixavam os peixes na praia do igarapé. As mulheres-queixadas tomavam banho, as ariranhas se aproximavam debaixo d’água, transavam com elas e lhes davam peixe. Os corações dos homens-queixadas pensaram assim: “Como é que as mulheres conseguem pegar tanto peixe? Vá lá ver o que está aconte-

¹¹⁰“Não são apenas os atributos ‘naturais’ que se definem nesse processo de especiação; definem-se também os atributos ‘culturais’ de cada espécie. Tal definição é, não raras vezes, proveniente da passagem de uma posse-domínio a outra. Muitos dos mitos etiológicos indígenas narram menos uma origem-gênese do que o modo pelo qual atributos que irão caracterizar a sociabilidade humana foram apropriados de animais” (FAUSTO 2008: 338).

¹¹¹ O movimento transformacional que revelam as narrativas suruwaha das próximas páginas encontra muitos pontos de conexão com as relações entre animais, plantas, humanos e estrangeiros expressas nos discursos pirahã (cfr. GONÇALVES 2001:379-385).

¹¹² Como chave de leitura, é oportuno levarmos em conta a advertência de Gow: “Ao tentar obter explicações exegéticas dos mitos, uma das primeiras lições que aprendi foi que era inútil procurar descobrir se um determinado personagem era um ser humano, um animal ou um espírito” (1995: 193).

¹¹³ A larva *kurazuwy* se desenvolve em carnes em decomposição: a presença da larva dá a entender a Buraku que seu pai está morto.

cendo”. A serpente *syzu* foi ao local, ficou observando de um galho, e viu que os homens-ariranhas faziam sexo com as mulheres-queixadas. A serpente *syzu* viu o que estava acontecendo, se jogou na água, bateu com seu corpo nas ariranhas, que fugiram depressa. As mulheres riram, mas ao ver que a serpente *syzu* tinha visto o acontecido, disseram: “Agora ela saiu daqui a vai contar tudo aos homens-queixadas!”. A serpente *syzu* foi embora e contou aos maridos o que ela tinha visto. Os homens-queixadas, furiosos, disseram: “Chega, vamos lá!”. E flecharam todas as mulheres-queixadas, os homens-queixadas mataram todas as esposas-queixadas.

Um dos queixadas se chamava Jamuhawari. Jamuhawari atirou flechas em todos os homens-queixadas, eles correram pela mata e se transformaram em queixadas. Os homens-queixadas correram e se transformaram em queixadas. Olhou em volta e viu ossos, muitos ossos, os corpos não tinham sido comidos, estavam apodrecendo, por isso junto todos os ossos, os esfregou com as mãos, bateu os ossos no chão e disse: “Vão!” Então, as esposas saíram correndo, elas reviveram. Antes disso havia só homens-queixadas, as mulheres-queixadas tinham sido mortas, não havia quem preparasse mandioca, a mandioca não ficava bem preparada, a mandioca ficava grudenta, os homens-queixadas estavam desgostosos com a falta de mulheres, por isso disseram [a Jamuhawari]: “Chega, mata-nos a todos, acaba conosco!”. E Jamuhawari atirou flechas em todos, até ficar ele sozinho. Depois, ele mesmo se flechou, correu, pegou os ossos dos queixadas e os esfregou com as suas mãos. Os queixadas saíram correndo pela mata, ficaram cheios de espinhos, seus corpos se encheram de espinhos e reviveram [transformados em queixadas].

Buraku chegou e ouviu o barulho: “Ai estão os queixadas”. Estava junto com o esquilo Juwaki. Juwaki carregava a sua zarabatana comprida, e Buraku lhe disse: “Vamos, dispare!” Ele andou, os queixadas estavam comendo cocos de joari, Juwaki também pegou coquinhos de joari, comeu e disse: “São gostosos!”, e desistiu de atirar nos queixadas. Foi embora sem flechá-los, então o pirarucu o seguiu pelo igarapé, viu o esquilo Juwaki colhendo e comendo frutas de joari e ficou com raiva. O esquilo subiu numa árvore, subiu no alto de uma árvore, e o pirarucu lhe disse: “Deça logo!” Então atirou a sua flecha, que espetou no dorso do esquilo, e virou o seu rabo. O pirarucu disse: “Chega, já vou”. Foi embora na sua canoa, até chegar no lugar do seu pai, e viu que não havia mais pessoas. Todas as pessoas tinham sumido, com exceção da nora. A nora estava na beira da casa, havia pássaros, havia mutuns. Buraku chegou perto e disse: “O que aconteceu? Por que todas as pessoas desapareceram?” A nora disse: “Foi devido ao que as ariranhas fizeram”. O pirarucu ficou irritado. Então chegou Biruwa, ela era uma mulher-juriti e conversou sem parar, conversou muito, conversou muito com o pirarucu, e comeu um mutum que havia lá. Depois de comer o mutum, Biruwa teve diarreia e o pirarucu lhe disse: “Agora você tem diarreia e eu vou pegar a dor da diarreia!” Ela defecou dentro da canoa, defecou muito até que Buraku alagou a canoa para tirar a diarreia. Mas ela continuava defecando, e Buraku tinha que continuar alagando a canoa. Então Buraku pegou a Biruwa, esfregou suas mãos nela, assoprou e seu sopro a jogou no alto do galho de uma árvore: Buraku transformou Biruwa num juriti. “Eu fico aqui, você fica ai acima”, disse Buraku a Biruwa.

Buraku foi embora até chegar à casa dos peixes, a casa dos espíritos dos peixes (*aba karuji iri uda*). Os peixes eram pessoas, gente como nós. Ao chegar, disse: “Lá não há mais pessoas”. Os peixes ficaram com raiva, e pintaram seus corpos com pintura preta. Todos os peixes se pintaram, ficaram muito pintados, havia um igarapé, então as pessoas se transformaram em peixes. Buraku se transformou em pirarucu: “Lá acima não há mais gente, isso é muito ruim”, ele disse. E pegou todos os ossos, pegou muitos ossos, esfregou suas mãos neles, os bateu, os lançou, e então os ossos se transformaram em macacos-cairaras. Os ossos das mulheres-queixadas se transformaram em macacos-cairaras. Foi assim que aconteceu (Ania, casa de Ikiji, 31/10/1997).

[A sucuriyu] A sucuriyu era uma mulher, contam. Transformou-se porque ela era xamã, ela era uma mulher xamã. Havia muito peixe para os homens. Ela chegou, viu o peixe e disse: “Que bom!” Pegou os peixes, colocou seu feitiço neles e foi embora. Chegou em casa, cozinhou os peixes, os comeu e depois sentiu muita sede. Bebeu água, bebeu muita água, mas não ficou saciada. Saiu da casa e se jogou na água, mergulhou e se transformou em sucuriyu.

Chegou Wakabi. A sucuriyu estava na beira do igarapé, tinha muitas matrinxãs. Wakabi as viu, foi correndo à casa, quando chegou na casa disse: “Vamos flechar matrinxãs!” Mas não conseguiu flechá-las, a sucuriyu segurava as flechas, quando Wakabi atirava, a sucuriyu segurava as flechas com a mão. Wakabi estava perto da sucuriyu, a sucuriyu o agarrou e o engoliu. Wakabi criava um macaco zogue-zogue, que a sucuriyu engoliu também, só a cabeça ficou de fora. Porém, Wakabi não morreu no ventre da sucuriyu. Enquanto a sucuriyu dormia, Wakabi disse: “Vou sair daqui!” Mas não conseguia sair, a sucuriyu dormia profundamente..., até que Wakabi saiu. Saiu pela boca da sucuriyu, caminhou até a casa. Então, ao acordar e perceber que Wakabi tinha escapado, a xamã sucuriyu contou ao seu marido o acontecido. O marido disse: “Vai lá, as pessoas estão cantando, vai lá”. Havia muitas pessoas cantando, a sucuriyu se aproximou, avançou pelo caminho, havia muitos jovens, as pessoas dançavam, a sucuriyu chegou enquanto as pessoas estavam dançando. As pessoas conseguiram pegar a sucuriyu e carregá-la, as pessoas todas carregaram a sucuriyu e a amarraram, ela era muito pesada. De manhã cedo mataram o marido da sucuriyu. Mataram o marido, mataram a esposa, chuparam os corpos das sucuriyus e se transformaram em pessoas¹¹⁴. O povo de Wakabi se transformou em pessoas, mataram a sucuriyu e se transformaram em pessoas. Todos estavam bem alimentados, prepararam a mandioca e comeram a sucuriyu (Ania, casa de Ikiji, 31/10/1997).

[Baka]¹¹⁵ Baka era xamã, havia muitos xamãs naquele tempo. Kabani era xamã, Jama era xamã. Tiwiju tinha uma esposa, Baka estava com raiva e dizia: “Eu não tenho esposa”. Baka sentia raiva. As pessoas estavam inalando tabaco, Tiwiju bebeu água, Baka chegou, ele sentia dor nas unhas dos dedos, e colocou feitiço em Tiwiju. Tiwiju sentiu dor de repente. Ele disse a sua esposa: “Acenda o fogo”. As pessoas pegaram lenha e acenderam o fogo, acenderam uma fogueira grande. De manhã Baka saiu para caçar. A mãe de Baka tinha pegado peixe e ia prepara-lo para cozinhar. Tiwiju sentia dor e disse: “Joguem-me no fogo”. Sua esposa o colocou no fogo. As pessoas observavam os olhos de Tiwiju, ele disse: “Estou quente”. E pediu que o espetassem e o jogassem no igarapé. As pessoas espetaram o corpo de Tiwiju e o jogaram na água, sua esposa o jogou no igarapé. As águas começaram a secar, as água desceram. Baka tinha ido embora. Viu que os rios estavam vazando. Baka se surpreendeu, pegou peixe, havia muitas piabas, e depois foi embora. Num outro igarapé, viu que havia piaus e os pegou. Depois, em outro igarapé, jogou os piaus fora, viu que havia matrinxãs e os pegou. Carregou um cesto grande com os peixes e chegou na casa, sua mãe estava cozinhando.

Sua mãe cozinhou os peixes e Baka comeu. Sentiu muita sede, bebeu toda a água do pote, bebeu muita água até acabar com a água dos potes. Então chegou Jatanamary, irmão mais velho de Baka e de Tiwiju. Baka disse: “Sente aqui, Jatanamary”. Então as pessoas prepararam flechas, prepararam muitas e muitas flechas e Baka as disparava, todas elas ficaram na praia. Disparava as flechas e buscava Tiwiju seguindo a direção delas. Atirava uma flecha, e esta caía na praia. Atirava outra flecha, e caía na praia. Atirava mais uma, e também caía na praia, até que acabaram todas as flechas. Voltou a casa, preparou mais flechas. As disparou de novo, disparou todas as flechas, e depois saiu.

Baka sentiu sede, não havia mais água, ele disse: “Vou subir no céu, lá no alto tem água”. Mas as águas do céu também tinham secado, e havia mato. Lambeu a

¹¹⁴ Sugere-se neste episódio uma nova transformação em pessoas, mas confesso a minha dificuldade para captar o sentido que há no desfecho desta narrativa.

¹¹⁵ Os Jarawara narram uma história semelhante, “Bakayona” (VOGEL 2012)

pouca água que encontrava, sentia sede, Baka já não conseguia caminhar, o sol estava quente, não bebia água e morreu. Baka, ao morrer, se transformou em jacaré-açu.

Jatanamary atirou as flechas, atirou flechas e flechas e flechas, até que as flechas iam acabar. “Tenho poucas flechas, vou lançar bem longe as que tenho ainda”, ele disse. Disparou e disse: “Voem longe, flechas!” Tiwiju estava no igarapé, havia água, mas ele não conseguia vê-lo. Atirou e flechou matrinxãs. Jatanamary escutou um barulho parecido com o trovão, era o barulho das matrinxãs. Então ele subiu. As pessoas da casa estavam na praia e lhe disseram: “Vá pegar as matrinxãs”. As mulheres apanharam as matrinxãs e as cozinharam. As pessoas olharam, olharam longe e viram Jatanamary. As pessoas o viram, chegaram onde ele estava, lá longe tinha água, as águas tinham subido, e havia muitas canoas. Saíram correndo, embarcaram nas canoas, a mãe ouviu um barulho parecido ao dos trovoes. “Ouçam! Lá está o meu filho!”, disse a mãe. Chorou, chorou, a mãe escutou o filho, chegaram. Tiwiju estava desmaiado. Sua esposa deu-lhe um alimento doce, semelhante à cana. Ele tomou e começou a reanimar-se aos poucos, como era jovem e forte ele se recuperou e depois comeu peixe.

As pessoas embarcaram nas canoas, eram muitas canoas, as pessoas subiram e viram as flechas que tinham sido lançadas, viram e conheceram as flechas que tinham sido disparadas. “Lá está Tiwiju”, disseram. E depois: “A canoa dele não está aqui, está lá”. A sua mãe o pegou, o colocou na canoa. Depois foram na casa de Tiwiju, que fica ao leste (Ania, casa de Ikiji, 31/10/1997).

[As cobras] Kuwiri, a cobra, era uma pessoa adulta, tinha suas flechas. Ela preparava veneno, carregava o veneno e os jovens saíam para caçar. Kuwiri tocava as flechas, tocava e tocava as flechas, e o seu veneno as impregnava. Um dia a cobra saiu e mordeu uma pessoa. A pessoa foi mordida, chegou a casa, mas não morreu. A pessoa tinha seu espírito *karuji*, a cobra pegou o *karuji* da pessoa e o comeu. Não caçava, ninguém via suas flechas, ele preparava o veneno, o guardava, as pessoas o viam saindo, ele tocava as flechas e o veneno se transformava em cobras. Sim, Kuwiri preparava o veneno, tocava as flechas, as lambuzava, e o veneno se transformava em cobras.

Depois de alguns dias Kuwiri estava com a sua filha, com o marido da filha e com o filho destes. Kuwiri tocou suas flechas, o veneno saiu e mordeu o neto. Ele ficou quase morto, o levaram para casa, estava desmaiado, o pai pegou nele, estendeu seu corpo no chão, cavou o túmulo, mas depois de uns dias Kuwiri foi embora. Saiu correndo, penetrou debaixo da terra, chegou ao entardecer, à noite foi comer. O genro de Kuwiri tinha muita raiva pelo que tinha acontecido com seu filho. Ele viu a sua esposa e o seu genro comendo e perguntou: “O que vocês estão comendo?”. A mulher disse: “Estou comendo o meu pai”. Mas em realidade estava comendo o seu filho. O marido dela [genro de Kuwiri] sentiu o cheiro e percebeu que estavam comendo o seu filho: “Vocês estão comendo meu filho!” E não conseguiu dormir durante a noite. De manhã pilou tabaco, pilou muito tabaco e se transformou em pessoa. Ele tinha feitiço, assoprou tabaco, assoprou muito tabaco no seu sogro, pois seu filho tinha morrido por causa do veneno de Kuwiri. Kuwiri guardava seus bichos de estimação num cestinho, e guardou nele cobras com veneno. Havia um fogo, a sua filha o pegou, sentou ao lado, o fogo de Kuwiri estava forte, ela saiu correndo e se transformou em cobra.

No céu está o caminho do espírito da cobra. Ela viu o menino e disse: “Vem cá!”. Está no céu, as pessoas o chamam de caminho das cobras. Nele transitam os espíritos das cobras (*kuwiri karuji*). Por ele caminham também as presas das cobras (Ania, casa de Ikiji, 31/10/1997).

Esta dinâmica de produção de alteridades que a etiologia descrita nas narrativas suruwaha manifesta é atualizada no âmbito e na experiência da caça, onde reaparece o conflito de socialidade entre os humanos e os animais transformados em presas (*bahi*). Há duas principais modalidades de prática de caça entre os Suruwaha (além da caçada individual, cotidiana entre

os homens): o *zawada* e o *kazabu*. No *kazabu* é organizado um acampamento de tapiris familiares em áreas distantes da zona residencial das malocas, e há sempre um dono *anidawa* que o promove. Mobiliza a homens, mulheres e crianças – pode ser praticado por poucas famílias ou por todas as famílias da aldeia. Os grandes *kazabu* costumam serem praticados nos meses de maio e junho, ao final do inverno, em lugares pouco frequentados durante o resto do ano e onde, em consequência, as caçadas poderão contar com bons resultados.

Porém, a caçada coletiva mais expressiva para os Suruwaha é o *zawada*, na qual participam exclusivamente os homens. O *zawada* pode reunir um grupo pequeno de caçadores, mas normalmente, uma vez ao ano, um dos homens de maior prestígio organiza um *zawada* que congrega todos os caçadores. Estes, liderados pelo dono *anidawa*, se dirigem a um lugar da floresta distante dois ou três dias das casas; lá montam um acampamento a partir do qual se realizarão as caçadas durante uma semana ou mais dias. A carne dos animais caçados se conserva nos moquéns; durante os dias da caçada coletiva os homens se alimentam apenas de miúdos, vísceras, pequenos animais, pescado e gordura com mandioca: a carne das antas, queixadas, caititus, macacos-barrigudos, pacas e veados é conservada para os rituais coletivos na aldeia. As festas de *zawada* são, do ponto de vista ritual, o momento mais denso do calendário suruwaha, e de forma ideal são oportunidade perfeita para o rito de *sukwady hirikiari*, iniciação masculina, e inclusive para a realização de casamentos. Apresento aqui fragmentos do diário de campo, com informações do *zawada* organizado por Hamy em maio de 1998.

[Preliminares do *zawada*] *Os caçadores dos barreiros de Xubanza chegaram a casa. Entraram todos juntos na maloca com um ar severo e solene. Aparentemente ignoravam as pessoas presentes, principalmente as mulheres (mães, irmãs, esposas). Sentaram-se nas suas redes e inalaram rapé: alguns solicitavam aos companheiros que lhes assoprassem fortes doses de tabaco. Depois de um tempo de silêncio, em que se reconciliaram com os espíritos dos animais abatidos, começaram os habituais relatos da caçada, com toda a atenção dos que tínhamos permanecido na maloca. As mortes das duas antas abatidas por Mawaxu e Wahary foram descritas com profusão de detalhes. Queixadas, macacos e mutuns completavam o resultado da caçada, bahi. Durante os últimos dias, o grupo de caçadores tinha ido até o alto Riozinho, atravessando os roçados do Xubanza. O ambiente na casa estava animado. Hamy ofereceu o cesto de mandioca fermentada depositado no leito do igarapé Xindigiaru. Ele,*

com seu carisma, animava a todos a preparar a grande caçada deste inverno, a ser realizada brevemente.

Poucos dias depois, preparativos do zawada de Hamy no igarapé Jukihi, já iminente: todos os homens preparam suas armas de caça, e os cestos com a provisão de mandioca para os dias de acampamento em terra firme.

[Zawada no igarapé Jukihi] *O zawada de Hamy teve início com o grupo de caçadores descendo o igarapé Jukihi (Pretão) nas canoas. Fomos remando todos juntos, num ambiente descontraído, parando para comer frutas na beira. No entardecer paramos para pescar e levantar um acampamento para o pernoite. No dia seguinte continuamos a descida, até um pequeno lago próximo à foz do Jukihi onde Hamy, dono da caçada (anidawa), resolveu levantar um grande acampamento, uda baza. Alguns foram pescar, outros ficaram organizando o acampamento e um grupo foi abrir uma picada no rumo do Riozinho, atravessando a várzea em direção montante. Kwakwai matou um caititu. No entardecer voltamos ao acampamento, já preparado. Todos os homens estavam presentes na caçada, com exceção de Kuxi, que tinha ficado para concluir a cobertura da maloca, reformada.*

No primeiro dia da caçada, com o acampamento já estabelecido, Kwakwai foi ver um dos barreiros próximos à foz do Jukihi, do outro lado do Riozinho. Matou uma anta adulta, fêmea. Participei do grupo de carregadores que foi apanhá-la. Já tinham tocado a primeira trombeta huriatini desta caçada. Ania rastejou outra anta num barreiro da várzea do Riozinho, nas proximidades do local onde Ainimuru estava caçando. No dia seguinte, Wahary abateu a terceira anta destes dias, numa picada aberta na beira oposta do rio, já próximo às cabeceiras do igarapé Jaxiru. As três antas foram entregues a Hamy, líder do zawada que assume, em consequência, a função de nauhyru das peças prediletas¹¹⁶. Naquela mesma noite, Ikiji chegou dizendo que tinha encontrado um grupo de macacos-barrigudos, seguindo-os até o local onde iriam pernoitar. A estratégia já estava montada na técnica de caça suruwaha: ao amanhecer, bem cedo, todos foram armados com as zarabatanas; Kwakwai coordenou a movimentação dos caçadores. O cerco ao redor do grupo foi montado sigilosamente; após abaterem as primeiras vítimas, todos se espalharam para perseguir os macacos fugitivos; foram abatidos mais de quarenta macacos.

¹¹⁶ Na distribuição da carne de caça, a função do nauhyru consiste em cortar, cozinhar e distribuir a carne. Na verdade, o dono do animal abatido não é o caçador, mas o nauhyru. Entre os Suruwaha não é aceito que o caçador assuma o preparo dos animais abatidos por ele mesmo.

Durante os dias de caçada, as mulheres cantavam, nas malocas, os wajumari noturnos. Preparavam-se assim para os rituais. Comentava-se a possibilidade de celebrar a iniciação dos jovens Xagani, Kaurara, Aruazy e Tuhwawi. Daiahka, Kuni e Muru lideravam o canto ritual, correspondendo-se com as mais destacadas lideranças masculinas: seus respectivos esposos Xamtiria, Hamy e Kwakwai.

Depois de vários dias abatendo só peças menores (mutuns, macacos-prego, cairaras...), Kabuha encontrou trilha de queixadas. Chamou os caçadores com a buzina huriatini, reunindo um grupo de vinte pessoas. Após pouco mais de uma hora de caminhada na mata, ouviu-se o barulho inconfundível da vara. Advertiram nossa chegada e os caçadores iniciaram a perseguição; quatro queixadas foram abatidos. Após onze dias de expedição, os caçadores empreenderam o retorno a casa, subindo o igarapé Jukihi. De manhã todos acordaram cedo para preparar os cestos com a carne obtida, conservada durante os últimos dias nos moquéns. Durante a viagem nos surpreendeu uma forte ventania, que quebrava árvores e galhos na beira do igarapé. Aconteceu um acidente: um galho caiu na canoa de Axidibi, partiu-a e alagou com tudo. Felizmente ninguém ficou machucado. Os caçadores das outras canoas acudiram ao local do acidente, mergulharmos para recuperar os objetos afundados: armas, redes, os cestos com a carne. Continuamos remando até a maloca de Uhuzai; no dia seguinte, de manhã, os caçadores chegavam à caça de Kuxi, onde aconteceriam as celebrações do zawada.

[Casa de Kuxi] *Dia de grande festa, em toda a sua solenidade. Kuxi e outros homens trabalham apressados para concluir a cobertura da casa, as mulheres escaldam mandioca puba nos alguidares, e as panelas novas cozinham as antas e queixadas da caçada. A entrada dos caçadores na casa foi solene: todos em fileira, Hamy o primeiro, os rostos pintados de urucum, a expressão dos rostos com um ar rigoroso e árduo, os cestos de carne jogados com força no chão, homens e mulheres mostrando indiferença diante do fato do retorno; os caçadores se assopraram tabaco mutuamente, com veemência. Aos poucos as mulheres foram oferecer comida aos filhos e esposos, principalmente a cana que, depois de vários dias na mata, é um dos alimentos mais almejados. À noite os jovens cantaram o kawajumari, liderados por Uhuzai. O canto ritual se sucedeu durante várias noites, num dos momentos mais intensos do calendário suruwaha. De manhã Kabuha, Agunasihini e outros foram no igarapé Xindigiaru para preparar o transporte do volumoso cesto de mandioca-puba submersa na água, o agasi para a comida festiva. O cesto era pesado, não dava para transportá-lo inteiro*

como o rito pede, pois poderia quebrar. Naru e Giani carregaram parte da massa em panieiros menores. O resto foi levado até a maloca conforme aos padrões do rito: uma pessoa carrega-o nas costas com uma embira amarrada na cabeça, o resto dos homens acompanha ajudando e mantendo o equilíbrio da carga; tudo num clima de alegria, exibição de força e diversão. O cesto avança com lentidão, cada carregador conseguia dar com denodado esforço quatro o cinco passos, revezando-se com outras pessoas. Os caçadores, após a desmedida tarefa, repuseram as forças com garapa de cana e pamonhas de milho. O dia seguinte amanheceu em clima de festa. Procuraram várias toras de lenha e acenderam uma grande coivara no local de Hamy. As mulheres, principalmente as viúvas e as mais próximas a Hamy no parentesco, passaram a manhã toda escaldando a massa-puba nos alguidares. Uma enorme panela, feita por Kuni, esposa do anidawa, cozinhava carne de anta. Alguns foram ao roçado próximo para pintar os corpos com urucum e com zamasaru, tintura preta feita com gordura de macaco, cinza e breu. À tarde colocaram folhas de bananeira no centro da casa, os homens iniciaram o banquete festivo. Enquanto um grupo retalhava os pedaços de carne para a distribuição, o resto ia comendo a caça com grolado de massa-puba. No final, Hamy ia colocando as porções de carne e a mandioca nos alguidares de cada um: Kwakwai, Xamtiria, Kuxi. A escala social de prestígio aparecia com nitidez na sequencia da distribuição. À noite foi o kawajumari das mulheres: foi realmente espetacular. As mulheres com seus corpos pintados de urucum, com as tangas enfeitadas com penas de tucano e miçangas, colares de dentes no pescoço a modo de chocalho marcando o ritmo da dança. O canto foi prestigiado pelas mulheres adultas: Dimi, Iju, Kainaru, Wixkiawa, a quem acompanhavam as jovens e muitas meninas ainda pequenas. A dança foi entusiasta, até o amanhecer do dia seguinte. Abraçadas ou em roda, em espiral ou em fileira, com as mãos no ombro da companheira, entoaram os cantos dos kurimia e dos karuji aprendidos dos xamãs. Os homens acompanhavam sentados em volta, conversando, cheirando rapé ou chupando cana. Com os primeiros raios do sol, as mulheres saíram animadas, para tomar banho no igarapé Xindigiaru. Após a festa e os cantos noturnos, o dia amanheceu num clima muito tranquilo. Um grupo de jovens no igarapé esfregando no braço talos de planta com formigas kirumaji. A planta produz uma reação alérgica, que se junta à dor causada pelas ferroadas das formigas; com isso eles conseguirão que os animais flechados não escapem e o poder do veneno kaiximiani seja mais rápido e seguro. Assim referiram Kawakani, Wahidini e Gianzubuni.

Neste dia Kuxi finalmente terminou a cobertura de caranaí da maloca. Muitos têm ajudado no acabamento da casa. Há dúvidas sobre se acontecerá ou não o rito de iniciação dos

adolescentes Xagani, Aruazy, Kaurara e Tuhwawi; parece que Kwakwai, pai de Xagani e um dos melhores caçadores, duvida sobre a oportunidade do momento. No entardecer Mawaxu quebrou a harmonia da maloca, destruindo arco e flechas, jogando fora a paina, pisando uma panela e saindo para tomar timbó. Giani impediu a tentativa de suicídio. O motivo foi uma discussão entre Mawaxu e sua esposa, Abi. Mawaxu voltou para casa, permaneceu sério e silencioso na sua rede, depois de ter arrancado alguns fios da mesma. Após o acontecido, os homens foram enfeitar-se com folhas de buduwa, a planta dos espíritos kurimia. Os homens iniciaram o canto rodando no terreiro central, até a madrugada. Hinijai dirigiu o canto, que foi melódico, pausado. A festa não se prolongou até o amanhecer.

Dois dias depois aconteceu a segunda distribuição das antas, queixadas e barrigudos. Foi interrompida por um falso alarme de queixadas na capoeira próxima. No retorno dos caçadores, Xidiaru tomou timbó, demorou algumas horas em recuperar-se. Ninguém prestou muita atenção, nem sequer as mulheres mais próximas; não parecia tratar-se de uma tentativa fatal. No fim do dia todos se reuniram com as suas respectivas famílias para jantar o último bahi da caçada. Os jovens foram buscar folhas de buduwa e palhas de tibari para ornamentar-se na dança noturna. Kwakwai e outros ficaram comigo, inalando tabaco. Era noite de kawajumari. Já passada a meia-noite, Axa, Gamuki e Uhuzai reuniram-se no centro começando a dança e convidando aos homens. A lua minguante já tinha saído, era noite de friagem. Incorporei-me ao pequeno grupo que, aos poucos, foi crescendo: Wahidini, Udy, Kuzari, Kabuha, o pequeno Zugusuwi, Kwakwai, Giani, Axidibi, Kawakani e eu dançávamos no centro da casa. Kuzari e Kawakani levavam nos ombros um arco de caça, enfeitados com o cocar de tibari e a saia de buduwa. Uhuzai e Axa dirigiram o canto; mais tarde foi Kwakwai quem liderou, durante a maior parte da madrugada. O kawajumari começou cantando ao sol nascente e aos espíritos da selva: o espírito da munguba (mahuwa karuji), o espírito do algodão (waby karuji), o espírito da bananeira (xari karuji), os espíritos subterrâneos (adabuhwa zamakusa), o espírito do açai (harami karuji), os espíritos-cantores (kurimia), os povos inimigos (juma), os espíritos das frutas silvestres, a memória da ancestral Aniji, a árvore de taquari, os estrangeiros waduna. Com a dança do karuru chegamos ao amanhecer: todos nos abraçamos pelos cotovelos, avançando para frente com força, e retrocedendo devagar para depois avançar de novo, e assim sucessivamente. De manhã, Kwakwai convidou a todos para o rito dos gaha tymyri¹¹⁷. Foram buscar palhas de bacaba para enfeitar-se: amarraram as

¹¹⁷ *Gaha tymyri* (“imitar os macacos-barrigudos”) é um ritual realizado comumente de manhã, após as festas de canto noturno, *kawajumari*, e dos ritos de iniciação dos jovens *wasi*. Consiste numa luta entre afins e consanguí-

folhas nos braços, tórax, pernas, fizeram um cocar e uma borduna enfeitada com folhas de caranaí. O rumor imitava os macacos escondidos nas brenhas da mata. Fomos rumo à maloca imitando o grito dos barrigudos. Dançamos no terreiro central, todos esperavam o começo da luta. Começaram Udy e Jawanka. Gamuki, que permanecia deitado na sua rede, veio para aceitar o desafio dos gaha. Lutou com Udy. Sucessivas lutas se desenvolveram com a participação e entusiasmo de todos. Com o rito dos macacos-barrigudos concluía a festa que se prolongou desde o entardecer anterior.

Finalmente não haveria ritos de iniciação dos adolescentes, Kwakwai preferiu que seu filho recebesse o suspensório peniano na sua própria casa, em outra ocasião. No próximo mês começará a derrubada dos novos roçados: Kwakwai está pensando em mudar de novo para o igarapé Kwariha, Hamy quer concluir sua casa nova e ampliar a roça do morro, e Wahary projeta casa e plantações novas no igarapé Ihkiahini, seu local preferido.

Se esta modalidade de caçada constitui a caçada preferencial dos Suruwaha, o cotidiano está permeado, com maior frequência, pela caçadas individuais de um único dia, e por expedições de caça de pequenos grupos – os *zawada ahaidini*, “caçadas-filhas”. Estas caçadas normalmente são realizadas percorrendo picadas transitadas habitualmente, e que partem da área residencial, até o momento em que a trilha dos animais procurados ou o roteiro de bacias hidrográficas menores vai marcando o itinerário de caça. Participei com frequência destes *zawada ahaidini*, com grupos de poucos caçadores equipados com o mínimo possível: arco, flechas e zarabatana, rede, faca, um pequeno cesto com mandioca e a brasa (transportada por algum adolescente que acompanha os caçadores adultos) necessária para garantir o fogo durante um trekking que se prolonga durante vários dias, num roteiro marcado pelos vestígios das presas potenciais. Não existe para os Suruwaha um termo específico que designe a atividade de caça: o termo utilizado é *zamağawari*, que significa propriamente “andar pela mata”¹¹⁸. A caminhada contínua durante horas e horas segue atenta aos rastros dos animais, de preferência as antas, os queixadas e os macacos-barrigudos. Para os Suruwaha não há, contu-

neos dos jovens *wasi*; nela os participantes, enfeitados com palmas de *tumasiki*, imitam o comportamento dos macacos-barrigudos e desenvolvem um confronto ritual, de caráter lúdico.

¹¹⁸ Da mesma forma, entre os Katukina do Biá (com o termo *jan*) e entre os Awa (GARCIA 2010: 270).

do, restrições de caça¹¹⁹, a grande maioria dos animais terrestres – assim como das aves ou dos macacos – pode ser alvo das flechas ou da zarabatana do caçador.

O poder de predação do caçador está no veneno das suas flechas e das setas da sua zarabatana: o *kaiximiani* – termo idêntico ao do veneno das cobras¹²⁰. Segundo eles, Kaiximiani era o nome do ancestral que se transformou no cipó com o qual se produz o curare da caça. Um dia Kaiximiani bateu acidentalmente com o cotovelo¹²¹ na cabeça de um menino, que logo depois ficou doente e morreu. O pai do menino ficou com raiva, pegou um pau e bateu em Kaiximiani, que se transformou em cipó. O curare das flechas e setas de zarabatana é elaborado a partir dos cipós *kaiximiani* e *xihixihi*. A casca da trepadeira *kaiximiani* e o próprio cipó *xihixihi* são triturados num pilão específico, o *kaiximiani kaby*. A mistura de ambos, já triturados, é colocada num funil feito com palha de bananeira, com paina no seu interior que funciona como filtro. Aos poucos despejam água com a boca, lavando o sumo e coando-o: o veneno se acumula na vasilha *kaiximiani dukuni*. O recipiente é aquecido num fogo com abundante brasa. A pessoa fica mexendo o conteúdo com um pincel, espalhando a pasta pelas paredes da vasilha. O sumo vai adensando e produzindo uma espuma que, quando alcança o ponto ideal, é passada na ponta das flechas e das setas. O veneno será novamente aquecido periodicamente, para manter sua eficácia letal com os animais. Para os Suruwaha, o *xihixihi* age como macho e o *kaiximiani* como fêmea. Cada cipó *kaiximiani* que se encontra na terra firme pertence a um caçador, e se transmite de geração em geração. Os jovens são minuciosamente treinados pelos adultos para obterem um curare de qualidade, eficaz para abater as presas nas caçadas.

A obtenção da presa, *bahi*, provoca uma reação contida no caçador. Sempre me chamou a atenção a atitude do caçador ao chegar a casa: silencioso, tenso, com total ausência de comemoração ou estridência. Com ar grave, ele se dirige ao seu lugar na maloca, coloca no

¹¹⁹ Assim como nos Deni (FLORIDO 2013: 114). A única restrição que observei entre os Suruwaha diz respeito ao peixe aruanã (*aba mazaru*) que, como o seu próprio nome indica, está ligado ao feitiço/morte (*mazaru*). Sobre o tema das ausências de tabu na caça em povos amazônicos, e sobre o caráter de abundância e não de escassez do trekking, cfr. Fausto (2001: 153).

¹²⁰ Neste sentido, como vimos, há semelhanças com a concepção deni. “Para os Deni, o que os humanos veem como cobra é, para as cobras, o seu arco. Os dentes das cobras são, para as cobras, as suas flechas, sendo que cada tipo de cobra é um tipo de flecha, com determinado tipo de veneno. Há cobras que são *iha* (o veneno de caça), há outras que são *hadu* (tabocas venenosas), e outras que são apenas cacetes sem veneno (as cobras que não tem veneno). As cobras (que nós vemos) são as armas da cobra que os xamã Deni conseguem ver” (Marcelo Florido, comunicação pessoal).

¹²¹ Para os Suruwaha, bater com o cotovelo no corpo de outra pessoa (seja voluntariamente ou não) produz a transmissão do feitiço, *mazaru*.

chão o cesto que contém apenas as vísceras do animal abatido e se dispõe a inalar uma quantidade significativa de tabaco. Sua expressão nesses momentos indica mais conflito do que satisfação ou alegria pelo sucesso da caçada. As pessoas comentam discretamente a sua chegada e observam os sinais que podem apontar o tipo de animal que foi obtido. O caçador experimenta o lado perigoso, predatório da caça: há uma tensão estabelecida com o dono, *anidawa*, da sua presa.¹²² Em conflito com o “mestre-dono” do animal, o caçador suruwaha evita qualquer relação de domínio sobre a sua presa¹²³, e nomeia um *nauhyru* – a pessoa que será de fato responsável de buscar o animal abatido na floresta, carregar a cabeça do mesmo (as outras partes serão carregadas por um grupo de acompanhantes) e organizar o corte e preparo da carne, já na casa. O ambiente paulatinamente vai ficando mais distendido, e as pessoas, circunspectas, começam a fazer perguntas sobre o acontecido: o local e horário da captura, o sexo e idade da presa, a distância do disparo, a parte do corpo atingida pela flecha. Com cordialidade e empolgação crescente, o protagonista da caçada empreende um relato pormenorizado e detalhado da sua ação¹²⁴, com emoção patente e, inclusive, com pitadas inteligentes de humor ao conversar. Na sequência, o *nauhyru*, dono, carregador e cozinheiro do animal, organiza para o mesmo dia ou para a jornada seguinte o grupo de pessoas que irá apanhar a presa. Raramente o caçador retorna ao local do abate: seu relato carregado de informações e detalhes bastará para que o grupo caminhe durante horas e horas na floresta, até chegar ao local exato onde está o animal abatido.

Os animais da floresta – porém não todos – têm seus ‘donos’, *anidawa*. No cotidiano suruwaha, a expressão *anidawa* se aplica a quem cria, produz (uma casa, uma zarabatana, uma roça...) e aos animadores e patrocinadores de atividades coletivas, como caçadas e pescarias. Mais do que propriedade ou domínio propriamente dito, o *anidawa* é caracterizado pelo

¹²² A análise de Descola do contexto ashuar parece compatível para caracterizar também as atitudes suruwaha. “Para poder caçar eficazmente, todo homem deve manter relações de boa inteligência com a caça e com os espíritos que a controlam, segundo um princípio de convivência que atua de modo mais ou menos explícito em todas as sociedades cinegéticas ameríndias [...]. A caçada é uma prática lícita, mas as ‘mães da caça’ estão aí para lembrar permanentemente que ela não pode ser um ato gratuito” (DESCOLA [1987] 1996: 348-350).

¹²³ Na sua *Crônica dos Índios Guayaki*, Clastres também destaca o comportamento do caçador, que entrega a caça a outras pessoas da aldeia. O caçador age com extrema polidez em relação ao animal abatido, pois “caçar não é simplesmente matar animais, é contrair uma dívida a seu respeito” ([1972] 1995: 100). Devo a Tânia Lima a pista que indicou a semelhança entre as atitudes dos caçadores suruwaha e aché.

¹²⁴ Contrasta o silêncio inicial e tenso que o caçador demonstra, com a eloquência e profusão de detalhes com que ele relata posteriormente as circunstâncias da caçada. Corresponde a um *memorando perceptual*, como os que Eduardo Kohn identifica entre os Runa do Equador; nestes memorandos perceptuais “não se trata apenas de recriar para o ouvinte uma série de episódios, mas de fazer uma transcrição visual e auditiva da experiência” (CARNEIRO DA CUNHA 2009b: 366).

seu poder criativo¹²⁵. O *anidawa* da roça escolhe o local de abertura da mata, derruba e planta. O *anidawa* de uma pescaria ou de uma caçada escolhe o igarapé ou a região de caça, organiza o acampamento, providencia o timbó (no caso de pescaria) e a mandioca fermentada para o conjunto do grupo, nas refeições coletivas. O dono de uma casa, *uda*, escolhe também a sua localização e assume o processo integralmente (seleção, preparo, carregamento e instalação dos esteios, caibros e linhas que formam a estrutura da maloca; confecção da cobertura de palha de caranaí): ele precisará da colaboração de outras pessoas em diversas tarefas, mas para isso manterá uma relação de troca e retribuição com aqueles que o ajudaram. A criatividade e o poder gerativo parecem apontar o sentido de domínio no pensamento suruwaha.

Em que consistiria, então, a relação dos animais com seus *anidawa*? Numa rodada de tabaco, à noite, Xamtiria e Gamuki me contaram que nem todos os animais possuem um ‘dono’. Antas, macacos-barrigudos, jacarés, sucurius, magoaris têm sim um *anidawa*. Xamtiria identifica alguns dos ancestrais: Mujawi é *anidawa* das antas; Baka, dos jacarés; Hawawi, dos magoaris; e Imidi, dos queixadas. Tucanos e araras, por exemplo, não aparecem como relacionados com um dono, e sim com os espíritos-cantores, *kurimia*. Não estou seguro que, para os Suruwaha, a relação de englobamento “chefe/ corpo/ dono”, ao estilo do *warah* entre os Kanamari (COSTA 2007: 46) defina o vínculo entre os *anidawa* e o respectivo coletivo animal. A relação de maestria-domínio entre o *anidawa* e os animais da ‘espécie’ implica certamente uma dinâmica diferenciante. “Nesse sentido, mais do que um representante (i.e., alguém que está no lugar de), o chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem; é a forma de apresentação de uma singularidade para outros” (FAUSTO 2008: 334). A conexão parece estar estabelecida no marco de uma relação transformacional, que conecta a pessoa geradora com o animal a partir de um evento xamânico de natureza conflituosa. Nesse sentido, Baka – *anidawa* do jacaré-açu – não constitui um ‘hiper-jacaré’ (no sentido de representante por antonomásia da ‘espécie’), e sim um antecessor, aliás, *o antecedente humano* que, transformado, deu origem aos jacarés com sua forma-corpo atual. E é a mediação xamânica a que atualiza o termo final da transformação.

Para concluir, existem aspectos desta socialidade cósmica que moldam as taxonomias suruwaha sobre os animais. Como classificação nativa mais relevante, há animais pertencen-

¹²⁵ Na minha convivência com os Suruwaha, o diálogo em relação aos meus objetos “de branco” (a lanterna, a mochila, a rede, o gravador, o creme dental, etc.) refletia sempre o conflito entre nosso conceito de “dono/proprietário” e o conceito suruwaha de “*anidawa*/criador”. Quando me perguntavam, por exemplo, se a lanterna era minha, causava estranhamento o fato de eu não saber fabricá-la. Uma pessoa é dono de uma zarabatana ou de uma casa basicamente porque sabe produzi-las.

tes à categoria *igiaty* e outros à categoria *zamatymyru*.¹²⁶ Kroemer (1994: 90) interpreta este esquema classificatório a partir do contraste entre animais arborícolas – *igiaty* compreenderia assim aves e primatas – e animais terrestres – *zamatymyru*. Porém, sugiro como hipótese um outro critério para estabelecer o contraste da classificação: a partir da condição relacional de caça ou de adoção. Neste sentido, *zamatymyru* (“coisas saborosas”) refere-se aos animais em que se destaca uma relação de predação (aqueles que são procurados pelos caçadores como suas presas, *bahi*)¹²⁷, enquanto *igiaty* ressalta a condição de adoção (os animais passíveis de familiarização, como animais de estimação).¹²⁸ Não quer dizer, em absoluto, que os *igiaty* não sejam considerados comestíveis ou inclusive apeteceíveis (eles de fato fazem parte da alimentação cotidiana dos Suruwaha), ou que filhotes de *zamatymyru* capturados nas caçadas não sejam familiarizados no espaço doméstico.¹²⁹ O que se põe em destaque é a ênfase no contraste qualitativo entre os seres ‘predáveis’ (os *zamatymyru*) e os seres ‘adotáveis’ (os *igiaty*), o que instaura uma relação baseada em diferenças de socialidade. Esta diferença é relevante inclusive na concepção nativa de humanidade, como veremos na narrativa sobre os irmãos Ajjaji e Wanykaxiri¹³⁰ e sua relação com as onças-demiurgos “fundadoras da cultura”: a ambivalência entre a “adoção predatória” das onças sobre os humanos e a contrapredação como atitude reversa destes sobre as onças.

¹²⁶ Não creio que a nossa categoria ‘animal’ tenha um táxon equivalente na concepção suruwaha. A rigor, as categorias *zamatymyru* e *igiaty* (e outras como *aba*, referida aos que habitam igarapés, rios e lagos, e *igiatykyry*, que designa os pequenos pássaros da floresta) não constituem subdivisões de uma categoria maior, mas maneiras de expressar a variedade de condição relacional com os humanos.

¹²⁷ Para os Deni, todos os animais (com exceção dos peixes) podem ser englobados na categoria *bani*, afirma Florido. Nos Jarawara, “*Bani* quer dizer literalmente caça, podendo significar também animal, em geral sem especificar qual. Mas não seria qualquer animal e sim um animal considerado boa caça” (MAIZZA 2012: 48). O termo assemelha com o suruwaha *bahi* que, como vimos, significa ‘presa’, ‘vítima’, ‘produto da caça’. Contudo, “Diferente dos Jarawara, *bani* não corresponde apenas à posição de presa, pois os Deni atribuem para a onça o nome *bani zavirivi* (*bani* malhado), que seria utilizado antigamente, ou seja, quando as onças ainda eram predadores de humanos” (FLORIDO 2013: 155-156). De todo modo, para além das variantes identificáveis nestes cenários arawa, parece que há um paradigma amazônico bastante estendido em que a condição ‘animal’ exprime os significados de ‘presa’, ‘caça’ ou ‘vítima’, e que Viveiros de Castro (2006: 320) aponta como polo de oposição à condição de ‘espíritos’, como “seres supremamente incomedíveis”.

¹²⁸ O que remete a uma proximidade com o sistema de classificação paumari apontado por Bonilla (2007), que opõe os *ighita* (“aqueles imediatamente considerados com inofensivos para os homens” e que “designa igualmente o animal de estimação, as presas domesticadas assim como alguns animais domésticos introduzidos recentemente pelos missionários”) aos *tapo’ija* (“que se encontram em uma posição de agressor ou devorador. Por extensão, o termo *tapo’ija* pode determinar a comestibilidade de um animal”) (p. 262).

É significativo perceber que a condição de adoção (*ighita*) serve aos Paumari de referência para conceber suas próprias relações de alteridade, mas numa peculiar dinâmica de *oscilação*, segundo a qual “a arma predatória dos Paumari é sem dúvida sua capacidade de sujeição, que para se realizar obriga o interlocutor colocado em posição de dominação a apiedar-se deles e a adotá-los” (BONILLA 2013, no prelo).

¹²⁹ Sobre este tema em um outro cenário etnográfico, cfr. FAUSTO (2001: 413).

¹³⁰ Vide infra, capítulo 6.

Capítulo 6

Xamanismo e transformações

Você talvez não concorde comigo, mas para que as narrativas e descrições possam funcionar, deve haver coisas que permaneçam como não explicadas.

MARYLIN STRATHERN, entrevistada por
Eduardo Viveiros de Castro (1999)

A rede cósmica suruwaha se desenvolve de tal maneira que a exterioridade põe em movimento constante o mundo, numa dinâmica irreduzível de produção de *alterações* (no sentido de que são as alteridades as que dão suporte à constituição do próprio mundo). Uma análise da economia mitopoética da metamorfose (PROJETO PRONEX/NUTI 2003) revela como as interações entre os sujeitos do *multiverso*, marcadamente caracterizadas na cosmovisão suruwaha como socialidade em conflito, geram transformação – *jahuruwa*. Estas transformações (de pessoas em animais ou em plantas, de animais ou plantas em *karuji*, de deslocamentos na topografia cósmica...) são transformações do corpo (e por isso transformações perspectivas) e do mundo, operadas pela potência xamânica. Neste sentido, a ação xamânica é o princípio cosmopolítico das transformações. Os seres humanos e não-humanos não partilham um mundo comum, mas mundos múltiplos que estabelecem interseções e relações mutantes, com cruzamentos de modo geral conflituosos e interstícios que provocam uma espécie de comunicação inconstante, incidental.

O que prevalece é um quadro de socialidade em metamorfose, onde mais do que diferenças de humanidade, identidades ou substâncias, há alteridades fundadas na variação das posições cósmicas dos sujeitos que interagem. A “visão” do xamã transforma o mundo que está em desequilíbrio permanente:

Os animais antigamente eram pessoas, as pessoas com o tempo foram transformando-se em pássaros, macacos. Numa noite, um homem transou com a esposa de outro homem. O jupará, que era xamã, soube o que tinha acontecido e achou que era ruim. Fez com que a noite se prolongasse durante muito tempo. Durante muitos dias não amanheceu, as pessoas tinham que ralar mandioca no escuro e fazer pescarias com timbó nos pequenos igarapés próximos, para conseguir alimento. O jupará era xamã,

somente ele conseguia ver na escuridão, nos seus olhos sempre era de dia. Ele caçava os animais que andam durante a noite, chegava com caça na casa e as pessoas, surpresas, perguntavam-lhe como é que conseguia caçar: “Meus olhos enxergam como se fosse de dia”, ele disse.

As pessoas sentiram fome, fazia muito tempo que não amanhecia, a noite se prolongou durante dias e dias. Foram pedir ao jupará que acabasse com aquela escuridão tão prolongada. O jupará saiu e cantou, cantou muito e cheirou tabaco. Quando terminou seu canto, amanheceu. (Zumari, 15/09/2000).

Estamos perante mundos transformacionais onde “as aparências enganam” (RIVIÈRE 1995), como mostra a próxima narrativa sobre o povo das vespas e o grande incêndio. O hábito da fala diversa corresponde a uma condição de estranhamento e inimizade; a gordura de um humano predado pelos outros-canibais regenera o corpo pela ação xamânica; o xamã pode transitar entre o mundo próprio e o mundo alheio realizando a metamorfose do corpo, que efetua também a alteração da socialidade: a condição de inimigos predadores deriva numa condição subvertida de vítimas do xamã e seus semelhantes. O fogo doméstico da cozinha dos estrangeiros se transforma perigosamente em fogo predador, como efeito reverso da potência xamânica.

O povo das vespas matava as pessoas e as devorava. As vespas matavam as pessoas do povo com uma lança. Kahijawa era o dono do fogo. Ele tinha um irmão chamado Gunuri. Certo dia, Gunuri quis fazer uma visita à casa do povo das vespas. Kahijawa lhe advertiu que não era bom ele ir, ele não falava a língua das vespas e elas poderiam matá-lo. Era melhor que ficasse: ele mesmo, Kahijawa, iria lá, pois conhecia a língua do povo das vespas. Contudo, Gunuri desatendeu o conselho do irmão e foi à casa das vespas. Lá o mataram para comer.

Kahijawa sentiu falta do seu irmão e se dirigiu à casa do povo das vespas com uma lança e o recipiente onde ele guardava o fogo: era parecido com um ovo de inhambu. Quando chegou lá, encontrou-se com Jaku, que morava na casa das vespas. Jaku tinha recebido as mãos e os pés de Gunuri, e se dispunha a cozinhá-los. Levava um pote de barro na mão e ia buscar água no igarapé próximo à casa. Kahijawa lhe perguntou: “O que é que vai cozinhar com essa água?” Jaku respondeu: “Gu, gu... Um tamanduá!” Kahijawa descobriu, pela fala duvidosa de Jaku, que ele estava mentindo e que se tratava do seu irmão, morto pelo povo das vespas. Então disse: “Jaku, dá-me água”. E nesse instante, matou Jaku. Com o seu poder de xamã, tirou a pele do corpo de Jaku, se revestiu com ela e escondeu seu corpo debaixo d’água. De essa forma conseguiu entrar na casa do povo das vespas.

As pessoas tinham saído para caçar, na casa estava somente a avó de Jaku, que se chamava Kuzara. Kuzara era velha, ela estava perto de uma fogueira. Não reconheceu Kahijawa, pensava que se tratava do seu neto Jaku. Kahijawa deixou o recipiente do fogo perto da fogueira, Kuzara perguntou o que era isso. “É um ovo de inhambu”, disse Kahijawa. Kahijawa viu com tristeza que, em várias panelas, tinham guardado a gordura do corpo do seu irmão. Passou e foi lambendo a gordura das panelas. Kuzara reclamou: “Para com isso, não lambe a banha dos teus parentes!” Então, devido ao poder de xamã de Kahijawa que estava lambendo as panelas, Gunuri reviveu. A gordura se transformou no próprio corpo de Gunuri. O povo das vespas voltou da caçada, e sentiu o cheiro do fogo de Kahijawa. Ele disse à velha Kuzara, mentindo: “Avó, vou defecar. Vai cozinhando esse ovo de inhambu”. Quando saiu, Kuzara colocou na panela o recipiente de fogo de Kahijawa, pensando que se tratava de um ovo de

inhambu. O fogo explodiu, a casa ardeu em chamas e as pessoas do povo das vespas morreram. O incêndio se espalhou pelos arredores da casa, avançou pela mata, a terra inteira se queimou.

Kahijawa tirou a pele de Jaku com a qual tinha se revestido e pegou sua lança. A mata inteira continuava ardendo, as árvores se consumiam em chamas. Kahijawa voou, se transformou em todas as aves fugindo do incêndio. Mais tarde, pela força das suas palavras, surgiu uma imensa extensão de água no oeste. O fogo não podia atravessá-la. A mata continuou ardendo, no oeste ficou um fogo permanente que ainda hoje continua ardendo. Kahijawa atravessou aquelas águas imensas. O povo das vespas morreu, a terra inteira ficou queimada (Uhuzai, casa de Hinijai, 13/10/1999).

O movimento entre posições cósmicas incompatíveis é possível para os xamãs, que circulam entre as mesmas em virtude da sua capacidade metamórfica. De novo, as transformações incidem na socialidade dos diversos sujeitos, humanos e não-humanos, possibilitando inclusive reversões nas posições de consanguinidade e afinidade, de semelhança e de estranhamento, e operando a alteração nos corpos. Dá a impressão que a vida doméstica, a convivialidade alcançada a partir da incorporação da diferença, se mantém sempre de modo precário. A alteridade, ao constituir a harmonia precária do próprio, ao ser absorvida para viabilizar a vida, tende a implodir a possibilidade da sociedade, e gera a alteração da rede de relações e a transformação do mundo.

O veado estava na maloca, tinha umas pupunhas que queria cozinhar. As pupunhas não eram iguais às nossas, pareciam com frutas de *dagami*. O veado tinha uma filha jovem, muito bonita. Ele pediu à filha: “Vai ao igarapé pegar água para cozinhar as pupunhas”. A jovem desceu ao igarapé; quando foi pegar a água, viu na beira do mesmo os espíritos da bacaba. Pegou pedacinhos de pele das pupunhas e jogou-os nelas, brincando. Os espíritos da bacaba pegaram rapidamente os pedaços de casquinha de pupunha, os comiam e ficaram achando graça. Depois, eles ficaram se escondendo ao redor da jovem, que ficou assustada. As pupunhas se transformaram nos seus espíritos e também se esconderam da jovem, que ficou com medo. Os espíritos das pupunhas queriam levar a jovem para a sua casa.

A filha do veado chegou à maloca assustada, magra e feia. O pai percebeu que alguma coisa ruim tinha acontecido com a sua filha; ficou muito irritado, mas não comentou nada. Cheirou tabaco, preparou uma lança e saiu em busca da casa dos espíritos das pupunhas. Foi pelos igarapés, seguindo um caminho que ele abria por baixo das águas. O veado era um grande xamã. Desceu um igarapé pequeno, chegou a outro maior, e a outro, e a outro, e a outro. Finalmente, andando por baixo das águas, chegou a um rio imenso, onde se encontrava a casa dos espíritos das pupunhas. Ele estava muito irritado. Chegou com a lança, havia muita gente, todos com as suas lanças. Quando viram o veado chegar, todos se sentiram ameaçados. O veado parou e disse: “Esperem! Eu somente vim em busca da minha filha”... Mas um dos espíritos das pupunhas queria tomar a sua filha como esposa: ela era mesmo muito bonita. O veado disse: “Eu vou dividir a minha filha em duas, uma ficará comigo e outra será a tua esposa”. Com a sua força de xamã, o veado dividiu a jovem em duas, dando origem a duas moças iguais, muito bonitas. Uma ficou como esposa do espírito da pupunha e a outra voltou a casa com o pai. Quando o veado chegou a sua maloca com a filha bonita, encontrou também com a filha que tinha sido maltratada na beira do igarapé. (Kwakwai, caminho do igarapé Kwariaha, 7/7/2011).

De fato, “o xamanismo engendra um discurso em que as posições não são fixas: a presa pode retornar como predador e o predador como presa” (GONÇALVES 2001: 385). Neste acesso à condição transformacional da mitopoética suruwaha, é expressiva a leitura da narrativa dos irmãos Ajiáji e Wanykaxiri e o casal de onças-demiurgos, que reflete paradigmaticamente o potencial das narrativas míticas para “conectar o concretamente cognoscível com o concretamente incognoscível” (GOW 2001: 91). Confronto a versão suruwaha com as versões deni e kulina do mito análogo dos irmãos Tamako e Kira, num exercício de bricolagem analítica. Se, a princípio, permanecemos num cenário geográfico e etnográfico de proximidade – as três versões circulam entre coletivos indígenas da família linguística arawa, no interflúvio Purus-Juruá –, os comentários de Lévi-Strauss em *História de Lince* (1991), a partir de mitos semelhantes oriundos de outras latitudes, nos projetam a uma escala mais ampla.

O ponto de partida da análise é relacional, uma vez que “os mitos se pensam *entre si*” (LÉVI-STRAUSS [1964] 2004: 31): ao contrastar com os relatos deni e kulina, e observar os *cortes diferenciais* (*idem* [1962] 2010: 95), a tentativa é de identificar os grupos de transformação que desenham os elementos-chave do pensamento nativo. Ou seja, não se trata tanto de uma hermenêutica à procura da relação entre o mito e seu sentido, mas de uma manobra artesanal de compreensão a partir das relações, oposições e (des)semelhanças entre as versões acessadas. Parto da versão suruwaha e prossigo com as versões deni e kulina (obtidas de escritos de missionários atuantes nas respectivas áreas), mais por uma questão de vizinhança física do que por uma suposta presunção de “coerência cosmológica”. Com efeito, “são antes os mitos que se criticam uns aos outros e se escolhem, abrindo na massa confusa do *corpus* certos itinerários que não teriam sido os mesmos caso um determinado mito tivesse emergido antes do outro” (LÉVI-STRAUSS [1971] 2011: 609). Coloco em confronto as seguintes versões dos “mitos de irmãos”: a) a versão suruwaha do mito dos irmãos Ajiáji e Wanykaxiri narrada por Uhuzai; b) a versão deni do mito dos irmãos Tamako e Kira narrada por Vamuna e Misiha (SASS 2004: 11-22); c) a versão kulina do mito dos irmãos Tamako e Kira narrada por Itijo Madija na aldeia Ajitini (ALTMANN 1995: 169-171). O exame circula simultaneamente no eixo diacrônico dos sintagmas (de cada versão) e no eixo sincrônico dos paradigmas (na tarefa comparatista). A identificação de termos contraditórios, as funções iguais ou díspares das variantes combinatórias em cada contexto, a localização de simetrias ou inversões: são estas as operações do ordenamento que conduzem por um caminho espiral, operações que contrastam como a dinâmica da estrutura do mito, “que permanece descontínua” (LÉVI-STRAUSS [1955] 2003: 265). Seguindo a pauta oferecida em *A estrutura dos mitos*, e apresentada a versão su-

ruwaha do mito, proponho uma sinopse das séries sintagmáticas e paradigmáticas, integrando as versões deni e kulina.

[Os irmãos Ajiayi e Wanykaxiri]¹³¹ Ajimarihi caminhava pela mata buscando frutas. Pegava uma fruta, a esfregava, batia nela e esta se transformava em pessoas; 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 patauí 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 títica 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, pano, 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.

O povo de Tiwakuru era Saramadi. As pessoas cantavam na maloca. Era de noite, o macaco-da-noite comia frutas de sucupira-arara. Havia um varadouro que saía da casa e chegava até o Purus, beirando-o. Jumanihia queria roubar crianças. Voou e chegou até a terra de Tiwakuru. Seguiu o caminho até a maloca, era de noite.

Alguns Saramadi tinham saído, Jumanihia deitou numa das redes, que estava vazia. Uma mulher que estava deitada ao lado, ignorando que tratava-se de Jumanihia, uma estranha, disse: “Pega os meus filhos, eu vou cantar”.

A mãe foi cantar no centro da maloca e Jumanihia aproveitou para roubar os dois meninos. Saiu no escuro, pelo caminho; as crianças choravam. Jumanihia voltou a sua casa voando, da beira do Purus, levando consigo as crianças. As pessoas que estavam fora da casa escutaram o choro, quando voltaram à casa perguntaram de quem se tratava. A mãe foi buscar seus filhos na rede onde Jumanihia deitou, ao ver que tinham sumido ficou alarmada. Descobriram que a mulher estranha tinha levado as crianças. As pessoas, indignadas, pegaram brasas para andar o caminho até o Purus. Chegaram à beira, mas não havia canoas para seguir. As crianças tinham desaparecido.

Quando Jumanihia chegou em casa com os dois meninos, Ajimarihi achou muito bom e pôs nome neles: o mais velho foi chamado Ajiayi e o mais novo Wanykaxiri. Ajiayi dormia no colo de Jumanihia e Wanykaxiri no colo de Ajimarihi. Ajimarihi era onça, tinha os dentes de uma onça-pintada. Como Wanykaxiri dormia no seu colo, seus dentes também ficaram iguais aos dentes de uma onça.

Os meninos cresceram e possuíam o grande poder dos xamãs. Naquele tempo não havia plantas, não havia roçados. Caçavam e comiam frutas da mata. Um dia o coração deles descobriu que tinham sido roubados, cresceu neles o desejo de ir ao Purus. Disseram: “Vamos ver o nosso pai!”

¹³¹ Uhuzai me relatou esta versão na casa de Hinijai, em 1999. Por motivos de espaço, não transcrevo aqui as versões deni e kulina, acessíveis nas fontes indicadas.

Voaram até encontrarem o caminho que conduzia à casa do seu pai. O nome do pai dos meninos era Tiwakuru. Ele, junto com outras pessoas, estava derrubando um roçado. O cabelo deles era comprido, estava muito crescido. Ajiayi e Wanykaxiri viram o seu pai e reconheceram-no. Chamaram-no e Tiwakuru ficou surpreso. Wanykaxiri falava confuso por causa dos seus dentes de onça, ele dizia: “Pa-pa-pai...”

Então Ajiayi explicou a história do roubo de Jumanihia. Ajiayi partiu o machado do pai e fez surgir três machados, um para Tiwakuru, outro para ele próprio e outro para seu irmão Wanykaxiri. Terminaram de derrubar o roçado e sentiram fome. Tiwakuru lhes ofereceu a comida que havia em casa: comeram mingau de banana e cará. Por fim, os filhos foram embora, voaram até a casa de Ajimarihi. Lá tornaram a ser crianças, quando estavam na casa de Tiwakuru tinham se transformado em jovens. Não contaram a Ajimarihi a viagem em que conheceram o seu pai Tiwakuru.

No entardecer Aniji¹³² deitou com os filhos, que fingiram estar dormindo. Foi catar piolhos na cabeça de Ajiayi, ia catando e catando quando percebeu que estava cheio de gravetinhos de pau. Assim descobriu que os meninos tinham ido à casa dos Saramadi e que tinham ajudado seu pai na derrubada do roçado. Jumanihia contou tudo a Ajimarihi naquela mesma noite. Ele disse: “Daqui a poucos dias eles irão embora. Chega! Vou matá-los. Amanhã vai com eles pegar fruta de pequiá, aqui perto tem muito. Vai lá e mata-os. Eu vou matar anta com um pau de taquari”.

Ajiayi não dormia, escutou a conversa e ficou com medo. De manhã Ajimarihi saiu e Jumanihia saiu com os meninos para pegar pequiá. Ela disse: “Vou buscar uma forquilha”. No entanto Ajiayi contou ao seu irmão o propósito que Jumanihia tinha de matá-los: “Enquanto tu dormias, eu escutei a conversa deles”.

Jumanihia voltou com um pau de taquari, não havia mato ao redor da árvore de pequiá. Ajiayi falou assim para ela: “Não olhes para mim!” No mesmo instante, Jumanihia pegou o pau para matá-lo, mas Ajiayi transformou-se em esquilo e subiu na árvore pelo lado oposto. Jumanihia errou e golpeou no tronco da árvore. Ajiayi disse: “Por que tentaste golpear-me?” E ela respondeu: “Não quis golpear-te, só fui matar uma tocandira”. E Ajiayi se refugiou no alto da árvore de pequiá¹³³.

Pouco depois aconteceu o mesmo fato com Wanykaxiri, ele também se transformou em esquilo e subiu rapidamente no alto da árvore. Jumanihia disse ainda: “Não quis matar-te, só queria matar esta tocandira”.

Os dois irmãos, lá acima, apanharam muito pequiá e enfiaram as frutas num cipó títica, do jeito que a gente faz com o peixe nas pescarias. Gritaram para Jumanihia: “Avó, canta!”. E falaram entre eles: “Vamos matá-la!” Ajiayi pediu ao seu irmão que jogasse a resma de frutas, que era bem pesada, sobre Jumanihia, para acabar com ela. Wanykaxiri jogou as frutas, mas errou. Ajiayi o agarrou e ameaçou de fazê-lo cair do alto, mas na verdade estava brincando e tentando assustá-lo por ter falhado. Finalmente o próprio Ajiayi jogou outra enfiada de frutas e conseguiu matar Jumanihia.

Jumanihia morreu. Ajiayi e Wanykaxiri partiram o corpo dela pela metade: a cabeça em dois, o corpo em dois, a vagina em dois. Cada metade se transformou em dois corpos completos de homem, de cada metade surgiu mais um braço e uma perna, e o pênis. Os dois corpos eram iguais aos corpos de Ajiayi e Wanykaxiri. Os dois irmãos comeram a gordura de Jumanihia e prepararam o moquém com os corpos na casa de Ajimarihi.

Então ele chegou, viu os corpos moqueados e ficou com raiva pensando que os meninos tivessem morrido. Mas depois se conformou e disse: “Chega! Vou comê-los”. A banha dos corpos tinha dentro o fel, que não tinha sido tirado. O fel contém a fala da pessoa. Quando foi comer, inadvertidamente engoliu o fel e Jumanihia lhe dis-

¹³² O outro nome de Jumanihia.

¹³³ Em outubro de 1999 fui convidado a arrancar raízes de timbó no roçado, na preparação de uma pescaria no Riozinho. No caminho, havia flores de pequiá. Uhuzai pediu que não as pisasse, para não ser ferrado por uma tocandira. Lembramos do episódio de Ajiayi e Wanykaxiri.

se: “Adiji!”¹³⁴ Ele reconheceu a voz de sua esposa e percebeu o que tinha acontecido. Chorou, chorou muito por ela ter morrido.

Os dois meninos transformaram-se em morcegos e riam pendurados no cume da maloca. Wanykaxiri e Ajiagi seguiram o caminho e Ajimarihi foi atrás com a intenção de matá-los. Depois de andar um tempo, sentou para chorar junto a uma árvore. Os dois meninos, de cima, amarraram o seu pescoço com uma espécie de cipó, cada um voou numa direção até que Ajimarihi morreu enforcado. Cortaram-no, moquearam-no e comeram-no com frutas do mato. Depois destes fatos, eles deixaram de gostar das terras de Ajimarihi, e disseram: “Vamos morar no céu!” Transformaram sua lança numa mulher, que foi a única esposa dos dois irmãos. Acharam muito bonito o céu, os dois irmãos e a esposa se transformaram em trovões. Tiveram muitos filhos: é por isso que há ainda hoje muitos trovões no céu.

SÉRIES SINTAGMÁTICAS E PARADIGMÁTICAS
DAS VERSÕES SURUWAHA [S], DENI [D] E KULINA [K] DO MITO DOS DOIS IRMÃOS

	1	2	3
[S]		A onça cria os povos de falas diferentes a partir de sementes de árvores	A onça cria os povos de fala semelhante a partir de sementes de árvores
[D]	Os dois irmãos sobrevivem à grande alagação	Do seu vômito, um dos irmãos (Kira) cria os povos de falas diferentes	Do seu vômito, um dos irmãos (Tamako) cria os povos de falas semelhantes
[K]	Os dois irmãos sobrevivem ao grande incêndio	Um dos irmãos (Kira) cria os animais a partir de pedaços de pau, as plantas da roça a partir dos peixes; cria também os brancos	Um dos irmãos (Tamako) criou os Kulina e os outros povos
	4	5	6
[S]	O casal de demiurgos-onça transmite a ‘cultura’ (flechas, redes, cerâmica, fiação do algodão...)	O casal-onça rouba as crianças na casa dos Saramadi	Os dois irmãos se transformam em onças
[D]			Em respectivas caçadas, Tamako se transforma em onça, Kira se transforma em onça
[K]		A irmã-onça fracassa ao tentar roubar uma criança <i>mediha</i> e se vingava provocando o incêndio da aldeia	

¹³⁴ O outro nome de Ajimarihi.

	7	8	9
[S]	Os dois irmãos viajam à casa do pai e ajudam na abertura de roça	Retorno à casa dos demiurgos-onça. A mulher-onça cata piolhos e descobre a viagem	O casal-onça faz propósito de matar e comer os dois irmãos
[D]		Durante a alagação, os dois irmãos sobrevivem catando e comendo os piolhos um do outro	
[K]	Após matar a irmã-onça e incorporar seu feitiço, os dois irmãos viajam para longe	Após a viagem, os dois irmãos viajam à casa dos avós-onça	Os avós-onça fazem propósito de matar e comer os dois irmãos
	10	11	12
[S]	A mulher-onça convida os meninos para coletar pequiá. Ao serem atacados, os irmãos se transformam em esquilo para fugir.	Os irmãos matam a mulher-onça, moqueiam e comem os dois corpos surgidos a partir dela.	O fel da mulher-onça fala e o seu esposo a reconhece
[D]			
[K]	Os irmãos se transformam em baratas e em outros animais. O avô onça os convida para coletar frutas.	Os irmãos matam a avó-onça, cozinham e comem seu corpo.	Ao comer sem perceber a gordura da sua esposa, o avô-onça se transforma em urucu.
	13	14	15
[S]	O homem-onça persegue os dois irmãos, que se transformam em morcegos.	Os dois irmãos enforcam o homem-onça, moqueiam-no e comem-no com frutas.	Os irmãos viajam ao céu, e transformam a lança na esposa comum para os dois.
[D]	Os dois irmãos caçam e moqueiam morcegos.	Dos morcegos surgem frutas que os dois irmãos comem. Dos caroços das frutas surgem bichos-de-pé	Ao chegar numa aldeia, um dos irmãos (Tamako) transa com duas mulheres; o outro (Kira) não sabe transar, mas aprende depois do seu irmão.
[K]	O avô-onça suspeita que os seus netos tenham se transformado em insetos.		Com medo de serem devorados pelo avô-onça, os dois irmãos viajam para o céu.

Em primeiro lugar, é possível identificar um paradoxo de semelhança/diferença entre os dois irmãos nas três versões. Em contraste com outros mitos ameríndios análogos, em nenhuma das versões acessadas há uma referência direta à gemelaridade entre os irmãos (tema central que Lévi-Strauss analisa em *História de Lince*). Contudo, as conexões com a mitologia ameríndia dos irmãos gêmeos são recorrentes: nas três versões, os irmãos desenvolvem um vínculo de parceria e mostram colaboração constante em todas as situações. Há, para a

dupla de irmãos, um destino comum: ambos sobrevivem à catástrofe da alagação [D]/incêndio [K] ou compartilham o rapto [S]; e, para os dois, a trama encerra com uma viagem final ao céu [S, K]/aldeia [D] e com a realização sexual/matrimonial comum. Como contraponto, o movimento de identidade entre os irmãos se dissolve em diversas situações, ao marcar o contraste entre a maior proatividade de um deles (Ajiaji na versão [S], Tamako nas versões [D] e [K]) frente à reatividade do outro (Wanykaxiri na versão [S], Kira nas versões [D] e [K]). Este contraste é notório na oposição que os dois irmãos manifestam em função da habilidade/inabilidade sexual em [D 15]. O polo da semelhança coexiste com um polo de diferença ao descrever o comportamento dos irmãos.

Outro elemento em destaque é o papel ordenador do cosmos que a dupla de irmãos cumpre: se a diferença entre eles se torna expressiva nos relatos, os dois desempenham também papéis de geração da diferença expandida a uma escala cósmica: os irmãos dão origem à diversidade dos humanos no mundo (com exceção da versão [S], em que este papel cabe à onça-demiurgo), e inclusive das plantas e dos animais [K].

[S 2, 3]	-	O papel de demiurgo da humanidade é atribuído à onça, e não aos irmãos.
[D 2, 3]	+	Tamako dá origem aos povos semelhantes. Kira dá origem aos povos diferentes.
[K 2, 3]	+	Tamako dá origem aos povos semelhantes e diferentes (índios). Kira dá origem aos animais, plantas da roça e aos brancos.

Contrastes e semelhanças entre as versões se observam quando analisamos o grupo de transformação homem/onça, e o vínculo estabelecido entre os irmãos e as onças-demiurgos. Há uma polaridade animalidade/humanidade que sustenta por sua vez uma polaridade predador/presa, e que evolui rumo a um processo de inversão: os homens/presas (os irmãos) se transformam em homens/predadores. Por sua vez, a condição predadora da onça se transforma em condição de vítima.

SURUWAHA	DENI	KULINA
O casal de demiurgos onças-avós rapta aos irmãos da casa dos humanos, que se tornam netos adotivos/presas.	Ausência da figura da onça-demiurgo ou onça-avô.	As onças são avós dos irmãos, que iniciam com uma posição de presas em relação aos avós.
Há transformação progressiva dos irmãos em onças, que alterna com a (re)humanização quando os irmãos voltam à casa do pai/humano	Alternância das transformações humano/onça – presa/predador entre os dois irmãos.	Irmã-onça como predadora dos humanos/kulina, transformada em presa dos irmãos.
Ameaçados pelas onças-demiurgos, os irmãos invertem a situação e tornam-se predadores/canibais das onças.		Ameaçados pelas onças-avós, os irmãos invertem a situação e tornam-se predadores/canibais da avó-onça, e fogem do avô-onça

As transformações nas versões sugerem uma troca de perspectiva entre os polos homem/onça e presa/predador, expressadas de maneiras diversas nas três versões. Ainda cabe apontar uma nova modalidade de “sentença fatídica” no mito arawa dos irmãos, e que contrasta com a sentença que Lévi-Strauss expressa em *História de Lince*, a partir de mitologias norte-americanas de gemelaridade com sexos opostos dos irmãos; nessas, a figura do coioote decide: “se for menino eu crio, mas se for menina eu mato” (p. 60). No mito suruwaha, em lugar da oposição gemelar de sexos, a oposição se estabelece entre a figura dos avós adotivos-onças-predadores e os netos adotivos-humanos-presas, sendo que a sentença fatídica das onças (a decisão canibal sobre os netos adotivos em [S 9]) inverte-se num desfecho predador dos irmãos sobre as onças: os humanos executam a sua própria *sentença fatídica reversa* [S 11, 14]. A ideologia arawa parece sustentar uma dinâmica de *contrapredação* como atitude proativa dos humanos. De alguma forma, o dualismo “cronicamente instável” dos irmãos Ajiaji e Wanykaxiri (ou Tamako e Kira para [D] e [K]) se projeta numa dinâmica com contínuos desdobramentos de atualização e contra-efetuação do virtual (à maneira das bipartições diagramadas por Viveiros de Castro 2002a: 440), segundo uma lógica fractal: a alteridade entre os irmãos se conecta com a alteridade entre humanos (presas) e as onças (predadoras), que, por sua vez, conecta-se com a alteridade e diversidade dos outros tipos de humanos gerados, contrastantes e opostos entre si – entre aqueles que têm a “fala bonita” e os que têm a “fala incompreensível” [S 2, 3].

Há ainda outros grupos de oposição/transformação no decorrer das versões suruwaha, deni e kulina, que enriquecem a dinâmica transformacional do mito e reforçam o *dualismo em perpétuo desequilíbrio* (LÉVI-STRAUSS [1991] 1993: 300) marcado pelas figuras dos irmãos:

	SURUWAHA	DENI	KULINA
Povos semelhantes / povos diferentes	+	+	+
Índios / brancos	-	-	+
Onças / Transmissores da Cultura	+	-	-
Onças predadoras / Humanos raptados	+	-	+
Humanos-agricultores / Onça-caçadora-coletora	+	+	-
Irmãos jovens / irmãos crianças	+	-	-
Irmãos / baratas-insetos-esquilos	+	-	+
Irmãos / morcegos	+	+	-
Onça-esposa morta / fel-gordura	+	-	+
Onça-esposa morta e dividida em dois corpos/ Única esposa dos dois irmãos, compartilhada	+	-	-
Céu, destino final (mudança de lócus)	+	-	+
Irmãos / esposas	+	+	-

As invariantes apontadas pelas versões do mito dos irmãos indicam uma filosofia arawa da alteração, em que o par de irmãos emerge com uma similitude inconsistente que gera a todo momento a diferença e a diversidade¹³⁵. A alteração é intensiva (os dois irmãos, mesmo sendo parceiros e cooperantes, não são iguais¹³⁶) e extensiva (o dualismo dos irmãos é ponto de partida para a abertura ao outro e para a produção de diversos tipos de humanos). A oposição radical com a figura da onça, como alteridade fundante da humanidade, convive com a reversão da dinâmica predatória (a *contrapredação*), segundo a qual o predador/onça é predado pelos netos adotivos/humanos. Mesmo considerando a peculiaridade das versões arawa, as

¹³⁵ Há diversos elementos interessantes de gemelaridade na narrativa suruwaha, além dos que se referem diretamente aos dois irmãos protagonistas. Um deles é o episódio [S 11] da bipartição do corpo morto da avó-onça, que gera dois corpos “iguais aos corpos de Ajiaji e Wanykaxiri”. Mas esta gemelaridade do predador convertido em presa é insuportável, e deriva na (re)humanização da onça: ela é reconhecida pelo marido-onça Ajimarihi através da fala – o marcador primordial de humanidade.

¹³⁶ Nos Kaxinawa do alto Purus, considera-se que os gêmeos nascem protegidos e possuem o poder de provocar a morte. Como na narrativa suruwaha, há entre eles um forte vínculo de colaboração, mas nunca se afirma a igualdade dupla, que é inconcebível (LAGROU 2007: 229).

estruturas míticas mantêm a consonância com a análise ameríndia proposta em *História de Lince*:

“O que tais mitos proclamam implicitamente é que os polos entre os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida em sociedade – céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não-índios, conterrâneos e estrangeiros etc. – nunca poderão ser gêmeos. O espírito se empenha em juntá-los em pares, sem conseguir estabelecer uma paridade entre eles. Pois são estas distâncias diferenciais em série, tais como concebidas pelo pensamento mítico, que colocam em movimento a máquina do universo” (LÉVI-STRAUSS [1991] 1993: 65-66).

O cosmos, em consequência, ‘funciona’ a partir de desequilíbrios, onde a identidade é inviável e ilusória. Alguns detalhes reforçam este caráter paradoxal do mundo: “Ajimarihi (demiurgo-onça) ensinou a fazer as flechas, o veneno *kaiximiani*, a zarabatana, as setas, o arco, a bolsinha da paina. Com Jumanihia, esposa de Ajimarihi, aprenderam a fazer rede, paineiro, abano, panela e alguidar, bem como a fiação do algodão” [S 4]. Ou seja, os artefatos da “cultura” são produção das onças – o horizonte “dado” é o da predação/ animalidade/ diferença¹³⁷, as onças são os demiurgos que produzem os humanos e sua cultura. Mas a continuidade do mundo é protagonizada pelos irmãos/humanos, que revertem seu estado de adoção e assumem a posição de “predadores-dos-predadores”. Os irmãos se mostram, definitivamente, como “afins-dos-afins” em relação aos demiurgos, partilham a relação de aliança com a lança *agadaru* transformada em esposa comum, expressam desta maneira a “repetição interna da afinidade potencial” (VIVEIROS DE CASTRO 2010: 193) e intensificam a máquina de transformações e de multiplicidade interminável.¹³⁸

Para finalizar ampliando o nosso horizonte etnográfico, é produtivo olhar o cenário piaroa tal como analisado por Overing ([1984] 2002: 127s.) a partir do mito dos demiurgos Kumeoi e Wahari. Num estado original de violência, o par ancestral projeta uma oposição entre o poder descontrolado e maligno do primeiro e o poder controlado e benevolente do segundo.

¹³⁷ Ao falar de diferença e de onças, não resisto a transcrever aqui um fragmento da plataforma wiki *A Onça e a Diferença*: “Alteração, enfim, porque essa palavra evoca uma noção capital da metafísica ameríndia, a de transformação intensiva ou metamorfose [...]. A real relação entre Eu e Outro, no mundo indígena, não é a oposição analítica ou a negação dialética, mas a metamorfose como alteração ontológica. Tensão, prensão, alteração: a diferença selvagem ou ‘ferina’: a diferOnça. A onça, um dos animais gramatológicos, como a sucuri etc. Os predadores “com desenho” (Gow). Forma e força: a diferOnça como diferença intensiva pura, o devir-onça. A onça animal emblemático, ou heráldico, como o hipogrifo, o unicórnio, a águia bicéfala, o leão rampante — a DiferOnça, ou diferença que morde, ou diferença ferina” (VIVEIROS DE CASTRO ET AL. *A Onça e a Diferença*. http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone [acesso web em 25 junho 2012]).

¹³⁸ “A verdadeira dualidade que interessa o estruturalismo não é o combate dialético entre Natureza e Cultura, mas a diferença intensiva e interminável entre os gêmeos desiguais de *História de Lince*, que são a cifra do pensamento mítico. A cifra, em todos os sentidos da palavra: a chave, o número e a senha. A cifra: a disparidade fundamental da díade, a oposição como limite inferior da diferença, o dois como caso particular do múltiplo” (VIVEIROS DE CASTRO 2008b).

Paradoxalmente, Kuemoi funda a cultura e Wahari origina a vida social. Se, por um lado, os demiurgos são consanguíneos (mesmo que não conste a sua condição de irmãos, ambos são igualmente produzidos pela anta/sucuri primordial), eles têm relação de afinidade (Wahari casa com Maizze, filha de Kuemoi). O destino de ambos é trágico: Wahari mata a Kuemoi por seus atos de canibalismo; posteriormente, o povo mata Wahari, por causa do incesto cometido com a irmã. Ambos são punidos pelo seu comportamento a-social. “Ao reconhecer que a sociedade só pode existir pela interação das diferenças, de seres distintos uns dos outros, e ao compreender que tal mistura carrega em si bastantes riscos, os Piaroa despendem boa parte de sua energia social e estrutural no mascaramento dos princípios de diferença buscando alcançar o estado de segurança” (*ibid.*: 132). As conexões com o as versões arawa do mito dos irmãos são significativas: a violência inaugural (a grande inundação dos primórdios deni, o incêndio do mundo para os Kulina, o rapto dos irmãos perpetrado pela onça nos Suruwaha); a origem perigosa da cultura (fabricada pelas onças-demiurgos no relato suruwaha), a simultaneidade da condição de consanguíneos e afins que os irmãos possuem (ou melhor, a imanência da afinidade na condição consanguínea dos irmãos); a inviabilidade dos entes perigosos, que são mortos pela sua conduta inimiga (o canibalismo de Kuemoi, o incesto de Wahari, a atitude predatória de Ajimarihi e Jumanihia [S], em que a pretendida “sentença fatídica” sobre os irmãos termina em fracasso). A dessemelhança e o desequilíbrio que marcam a vida dos irmãos dinamizam o mundo, mas a alteridade total tenciona ser convertida em socialidade viável, segura. Porém, tal como as narrativas suruwaha evidenciaram, a diferença nunca consegue ser plenamente domesticada¹³⁹, e instala os humanos num mundo em transformações permanentes.

¹³⁹ O que nos distancia, no ambiente suruwaha, da tendência de convivialidade sublinhada por Overing. Neste sentido é interessante a avaliação de Vanzolini no contexto aweti, no Xingu: “O medo da identidade excessiva é o mesmo que o medo da irrupção de uma diferença que nunca desaparece, da mesma forma que se passa com os gêmeos, jamais plenamente identificados entre si” (2013: 22).

6.1 *Iniwa*, a capacidade dos xamãs.

Iniwa, a expressão suruwaha para aquilo que de forma ampla chamamos xamanismo, é uma capacidade relacional de conexão com outros agentes do universo. Os xamãs “emergem como mediadores por excelência, como os agentes de uma cosmopolítica e, sobretudo, como aqueles que dispõem de certas capacidades de ação e transformação, potencializadas pelas relações que eles mantêm com os agentes – não-humanos, invisíveis – do cosmos” (SZTUTMAN 2012: 454). Nesse sentido, refere-se mais a uma potencialidade do que a uma instituição da sociedade, possui um caráter de experiência mais do que de status. Corresponde, portanto, a “uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos” (VIVEIROS DE CASTRO 2006: 310). Tal capacidade de tradução e de translação entre perspectivas torna a qualidade xamânica condição confusa, difícil, escura: *danuzyri*. O poder do xamã é ambíguo e perigoso, e as pessoas que possuem esta potência comumente a negam: *inuwa hysukwanai* – “eu não tenho poder de xamã”, falavam-me cotidianamente os “pajés” suruwaha. A condição xamânica é situada, de modo habitual, de forma distanciada; por isso, considera-se que houve um tempo ancestral em que os grandes xamãs operavam com excelência, com um poder transformacional eminente, o tempo dos *iniwa hixa*. Se num tempo remoto, para os Suruwaha, todos os humanos eram xamãs, hoje o xamanismo é considerado um “recurso escasso” (GOW 1991): nos meus anos de campo, apenas Xamtiria era considerado como detentor expressivo do poder *iniwa*, de alguma forma também Axa, e com menor domínio, alguns jovens – Kwakwai, Hinijai, Uhuzai – adentravam-se paulatinamente no conhecimento xamânico.

Em alguns momentos observei certa nostalgia em relação ao vigor dos *iniwa hixa* do passado. Uhuzai expressava seu temor em relação à possibilidade de quebra na transmissão do conhecimento xamânico após a morte de Xamtiria, acontecida em 2001. Axa, Wahary, Kwakwai, Kimiaru e Hinijai – iniciados através de recorrentes insuflações de tabaco por Xamtiria – negavam em si próprios qualquer atribuição de xamanismo. Numa outra ocasião, o jovem Ania avaliava que os xamãs suruwaha atuais tinham perdido seus poderes: não eram capazes de curar as doenças, não dominavam o feitiço, não conseguiam sugar as pedras patogênicas *zama kuwini* no corpo das pessoas doentes. Tenho a impressão, contudo, que este deslocamento dos *iniwa hixa* a um momento ancestral imaginado deve-se mais a essa necessidade de distância e afastamento inerente ao perigo e risco da condição de *iniwa* do que a uma

decorrência fragilizante do impacto extrativista sobre os coletivos suruwaha. Kwakwai, numa conversa em casa de Jadabu, rememorava os nomes de xamãs de gerações não tão distantes: Ari, Ityhyru, Murixa, Nutu — que transmitiu o conhecimento *iniwa* a Xamtiria —, Mititu, Wyhy, Ynydy, Hahiu, Birikahywy, Imaidi, Tijiby, Irimyry, Damykanixi, Sadu, Budi, Zymkrywy, Nuturi, Abykahuwy, Suwaidibu, Wagaru, Aidimysa, Janu. Nas últimas décadas, com uma consideração de prestígio próxima à dos *iniwa hixa*, Myzawai, Nutu, Budi e Xamtiria foram os detentores mais destacados da capacidade xamânica.

Myzawai (*circa* 1900-1930) pertencia aos Masanidawa e protagonizou a época dramática dos massacres perpetrados pelos Abamadi na época do avanço extrativista sobre os territórios dos coletivos que hoje compõem os Suruwaha. É lembrado como um xamã agressivo nas relações externas, tanto com outros *dawa* quanto com estrangeiros. A ele são atribuídas agressões xamânicas que provocaram a morte de Jarikimia e Zahi (esposa de Kujamini), dos Jukihidawa, e de Suruwaha¹⁴⁰. Myzawai liderou o enfrentamento aos Jara e aos Abamadi, e morreu durante os ataques que dizimaram os Masanidawa.

Nutu (*circa* 1920-1965), filho de Myzawai e Kuxanja, foi iniciado no saber xamânico pelo seu próprio pai. As atuais gerações guardam uma lembrança especial dele, que manteve as práticas dos *iniwa* durante a crise que sucedeu à época dos massacres, com perda de territórios, isolamento e surgimento da prática de ingestão de timbó entre os Suruwaha. Wahary me contou que Nutu tinha um defeito físico na região cervical, seu pescoço permanecia rígido e não podia olhar para frente: precisava que a sua esposa, Xana, o guiasse nos caminhos na floresta. Contam que seu pai, Myzawai, num encontro com sorveiros obteve diversos pertences, entre os quais uma colher de metal. O uso constante que Myzawai fazia da mesma teria produzido em Nutu a deficiência no pescoço. Quando Nutu nasceu, Myzawai deixou de usar a colher e voltou a comer com as mãos. Nutu não possuía arco, nem flechas, nem zarabatana, pois não conseguia caçar. Somente tinha o rapé, que ele próprio elaborava. Circulam até hoje os relatos sobre suas ações de feitiçaria¹⁴¹. Foi Nutu quem iniciou Budi e Xamtiria, transmitindo-lhes o conhecimento *iniwa*. Devido aos constantes encontros de Nutu com os *kurimia*, o

¹⁴⁰ Vide supra (capítulo 1) o relato de Ikiji sobre a morte de Suruwaha como vítima do feitiço de Myzawai.

¹⁴¹ “Wihu era xamã e transou com a filha de Nutu. Nutu também era xamã, este ficou com muita raiva de Wihu por ele ter transado com sua filha e botou feitiço nele, disse que ia cair uma fruta perto dele e isso traria a sua morte. Wihu morreu com a idade de Xamtiria hoje, aproximadamente 56 anos. A morte dele aconteceu como Nutu havia falado, num casinha de acampamento dos Suruwaha, onde hoje é a casa de Jadabu, só que na época não havia roçados ali. Wihu estava sentado no mato e caiu a fruta, do seu lado, morrendo em seguida” (Xuburi, roçado de Aijanima, 1994. In FANK-PORTA 2006a: 273).

repertório de cantos *wajuma* a ele atribuído é amplo. Hoje em dia os Suruwaha lembram e cantam as canções que Nutu recebeu dos espíritos-cantores.

Budi (*circa* 1935-1992), filho de Janu e Hamydwaga, era Idiahindawa. Contam que, quando era jovem, Dihiji matou Wani, uma criança com deficiência a quem envenenou com timbó. Wani era filho do irmão de Budi, que se enfureceu com essa morte. Budi lançou feitiço contra Dihiji, advertindo-lhe que, quando tivesse filhos, eles nasceriam com os mesmos problemas que Wani. E assim ocorreu: anos depois Dihiji casou com Bujini e tiveram dois filhos – Nawi e Hakani – que nasceram com deficiências. Budi morreu ancião, na casa de Kwakwai, no igarapé Kwariaha. Kwakwai me contou que, no lugar onde Budi faleceu, os espíritos das plantas cultivadas (*aha karuji*) chegam às roças com frequência: os espíritos do milho, os espíritos do cará. Budi e as almas cantam nos roçados, os espíritos das antas chegam e cantam junto: somente não permite que se aproxime o espírito da cobra.

Xamtiria (1939-2001) tem sido de forma indiscutível o xamã com maior reconhecimento nos últimos anos. Sua figura despertava admiração, respeito e temor. Em contraste com a prática habitual suruwaha, que não costuma recorrer a tecônimos como substitutos dos nomes pessoais, Xamtiria (também chamado Igiantari) era chamado de *Kawakani ahadi*, “pai de Kawakani”. Continuamente os Suruwaha aprendiam os cantos que Xamtiria, como *kurimia agy*, recebia dos espíritos-cantores, os *kurimia*. Era ele quem conduzia os principais rituais e festas de caçadas e pescarias coletivas, e quem dominava com maior detalhe as velhas histórias, *muni dabukiri*. Xamtiria faleceu no dia 26 de junho de 2001, no suicídio coletivo que acabou com a vida dos jovens Aruazy, Udy, Ynysa, Karari, Nyny e Axidibi (este último, filho de Xamtiria e Daihka). À noite, após as primeiras mortes, Xamtiria, angustiado, tentava reanimar o corpo inerte do seu filho Axidibi, insuflando tabaco nas suas narinas e tentando fazer com que o poder *iniwa* penetrasse pelos dedos do filho, já morto. Conforme os habituais ritos funerários, os corpos dos seis jovens permaneciam no centro da casa de Kuxi, deitados nas redes costuradas ao modo de casulo, com as pernas flexionadas e as mãos cobrindo a região genital. Ao amanhecer do dia seguinte, Daihka, mãe de Axidibi, disse ao seu esposo: “Xamtiria, já somos velhos e perdemos o nosso filho jovem. Quando eu nasci, você já tinha recebido o suspensório *sukwady*, você já era caçador de antas. Faz muito tempo que estamos juntos. Não suporto mais, quero morrer, venha tomar timbó comigo”. Xamtiria acompanhou a sua esposa. Poucas horas depois, ambos faleceram.

O conhecimento xamânico no cenário suruwaha se projeta fundamentalmente através dos seguintes eixos: como capacidade de comunicação com os espíritos – os seres “alienígenas”; como capacidade transformacional (*jahuruwa*); e como potência perigosa para a feitiçaria – capacidade de provocar a morte (*mazaru*). A comunicação com os espíritos e outros agentes não-humanos efetiva uma ação que transita entre o sociológico e o cosmológico, opera alterações que circulam entre a “quase-natureza” e a “quase-política” (SZTUTMAN 2005: 178) e possibilita a circulação entre o mundo dos humanos e outros mundos e agências.

As pessoas, quando morrem, caminham para o oeste, sobem ao céu e descem até a casa de Tiwiju, que fica ao leste. Wagy morreu e foi à casa de Tiwiju, ele era um grande xamã. Tabanuti e Jara sentiram uma grande saudade dele e decidiram segui-lo. Foram para o oeste, passaram pela casa de Kahijawa, o dono do fogo. Kahijawa guarda o fogo num recipiente parecido a um ovo de galinha.

Subiram ao céu, encontraram raízes de *hanaba* e comeram. O *hanaba* é uma planta muito parecida com a macaxeira, que cresce bem mais alta. As pessoas têm esta planta ainda hoje, não comem porque não gostam muito dela. Tabanuti e Jara chegaram à casa de Tiwiju, nela encontraram Wagy, de quem sentiam muita saudade. Havia muitas trombetas *huriatini* tocando. Comeram um alimento doce, *zama xiniaru*, muito gostoso; acharam tudo bonito, muito bonito. Depois de uns tempos, desceram e regressaram à casa das pessoas, contaram ao povo tudo que tinham visto e disseram que o lugar onde Wagy estava era de uma grande beleza (Uhuzai, casa de Hinijai, 13/10/1999).

A rede dos *iniwa* é, portanto, uma rede sociocósmica acessível pela capacidade de troca de perspectivas que os xamãs possuem. Esta troca de perspectivas adquire uma aparência confusa, difícil (*danuzyri*) para os humanos. Taussig (1993: 344) propõe para a análise da função xamânica o conceito de *conhecimento social implícito*, como capacidade de “indagação do obtuso”. O conhecimento daquilo que é incomensurável se instala nas interseções da vida coletiva, nas interseções entre a vida dos humanos *jadawa* e os agentes heterotópicos onde se produz liminarmente uma política cósmica de conflitos, transformações e socialidades transversais. A troca de perspectiva aparece como metamorfose na visão, metamorfose de lugares, instabilidade dos corpos ou, como na narrativa a seguir, mudança de nomes para aqueles que transitam entre os diversos patamares do universo.

Adiriwa era um grande xamã dos antigos Jukihidawa. Havia um garoto, adolescente, que um dia saiu de casa. Um espírito *kurimia* desceu do céu e encontrou com o garoto. O nome do garoto era Sawari Asa.

Adiriwa perguntou a Sawari Asa o que era que ele tinha visto. Sawari Asa contou-lhe o acontecido, então Adiriwa respondeu: “Você já é xamã, mas não conte isso para ninguém, conte as coisas só para mim”. Sawari Asa era muito novo, ainda não tinha recebido o suspensório *sukwady* e já possuía o poder dos xamãs. Adiriwa aspirou tabaco nas suas narinas e disse-lhe: “Vá embora!”. Sawari Asa obedeceu, caminhou por debaixo da terra, aprendeu a subir ao céu e transformar-se em pássaro. Sawari Asa e um companheiro seu subiram ao céu, estava trovejando e foram à casa

do trovão. Sawari Asa disse ao trovão: “Basta, não grites mais”. E perguntou-lhe o nome. O trovão, Bai, respondeu a Sawari Asa: “Agora teu nome será Baidawa, e o do teu companheiro, Gaminaru”.

Baidawa e Gaminaru desceram à casa dos Jukhidawa, contaram o acontecido e como o trovão tinha lhes dado novos nomes (Uhuzai, casa de Kuxi, 29/06/1999).

O tabaco (*kumadi*) é a planta dos xamãs, o veículo que promove a comunicação entre os humanos *jadawa* e que permite o acesso às perspectivas dos *jadawasu*, dos espíritos, o trânsito a outras paisagens do cosmos. O consumo de tabaco inalado é cotidiano, de uso contínuo tanto para os homens quanto para as mulheres: ele anima as pessoas a manterem-se ativas e bem dispostas, anulando a indolência e a passividade (*zama kahyzynaxu*), dá vigor e resistência nas caçadas e pescarias, na abertura de roças, no carregamento de mandioca, nos momentos de atividade física intensa, inclusive em situações de mal-estar e dor.¹⁴² À noite, antes do descanso noturno, na casa se formam rodadas de conversa (habitualmente diferentes para homens e mulheres, mas sem restrição de eventual acesso mútuo) em que alguém oferece tabaco em forma de rapé, no seu *kahu*¹⁴³, às demais pessoas: é um momento de partilha das atividades do dia, de comentários sobre os assuntos mais significativos, ou de transmissão das velhas histórias. Nessas rodadas, as pessoas costumam inalar o tabaco que lhes é oferecido por outra pessoa na palma da mão (*kumadi hixidiari*). Durante meus anos de convivência na aldeia, as rodadas noturnas de tabaco eram oferecidas com maior frequência por Hamy, indiscutivelmente o adulto de maior prestígio no grupo, anfitrião que oferecia um rapé considerado de excelente qualidade e especialmente vigoroso. Em muitas ocasiões, a rodada de tabaco promovida por Hamy no seu *kahu* congregava praticamente todos os homens adultos e jovens da casa, tanto em momentos de descontração como em momentos de maior gravidade. O tabaco do xamã Xamtiria era também apreciado de forma especial. Se o tabaco age como um veículo de comunicação entre humanos, ele também está presente como meio de superar o conflito, a raiva, o perigo da quebra da socialidade doméstica. Pessoas que manifestam sua ira, furiosas e, portanto, prestes a abandonar um comportamento de *jadawa*, recebem doses altas de tabaco assoprado nas narinas (*kumadi ahutukwari*); o tabaco produz um efeito tranquilizante, acalma e devolve o clima de convivência harmoniosa. Vimos também que o tabaco

¹⁴² Outras etnografias mostram o efeito atribuído ao tabaco como produtor de bem-estar, vitalidade e força, como entre os Jotí da Guiana (ZENT 2008: 110).

¹⁴³ *Kahu* e o espaço ocupado por uma rede na casa e corresponde à área doméstica utilizada por cada pessoa.

ajuda a superar o conflito que o caçador vive ao chegar a casa, após ter abatido um animal na floresta com o veneno *kaiximiani* das suas flechas.

O tabaco assoprado com recorrência e de modo intenso pelos xamãs aos iniciantes é o principal procedimento de transmissão do poder *iniwa*. Assim, nos últimos anos, pessoas como Kwakwai, Hinijai e Kimiaru eram frequentemente assopradas com tabaco por Xamtiria, para receber suas capacidades, da mesma forma que Xamtiria recebeu o *iniwa* de Nutu.

O efeito da inalação de tabaco chama-se *muwy*, um estado de embriaguez que facilita uma posição passageira de conexão e percepção de outros lugares e agentes do cosmos. É por isso que o consumo de tabaco propicia o canto, e leva ao encontro com os espíritos-cantores. As pessoas que cantam durante a noite à procura de uma comunicação com os *kurimia* aparecem ocasionalmente na casa para solicitar tabaco, partilham as notícias da experiência de encontro com os espíritos e comunicam o nome dos mesmos. O efeito do tabaco, *muwy*, provoca uma situação de alteração dos sentidos e de instabilidade no corpo, e põe a pessoa tanto num nível de conectividade com a sobrenatureza quanto de risco ao circular em condições de liminaridade entre mundos. Assim como a fabricação e as modificações do corpo têm como consequência a negação das possibilidades do desumano (VILAÇA 2005: 450), a condição instável despertada pelo tabaco abre o comparecimento dos não-humanos, o que implica uma posição potencialmente carregada de perigo¹⁴⁴. Em outros momentos, percebi como situações de instabilidade dos corpos conduzem a posições de risco perante os espíritos. Em 1997, a jovem Agarihu, picada por uma cobra à beira do igarapé Ihkiahini, sofria não somente por causa da dor física, mas também por causa da proximidade do espírito da cobra, *kuwiri karuji*, presente com seu veneno *kaiximiani*. Com o corpo alterado, a conexão com seres de outros mundos pode tornar-se fatal.

O poder do tabaco faz com que os xamãs, embriagados ao inalar, atinjam um estado de “explosão do olhar” (*zubi batanari*) que lhes dá acesso à perspectiva confusa e incompreensível (*danuzyri*) dos espíritos. A capacidade de trânsito entre mundos incomensuráveis para a maioria dos humanos define a condição especial e estranha dos xamãs, que se tornam assim ambivalentemente humanos e não-humanos. O perfil do antigo xamã Birikahywy é descrito da seguinte forma: “Birikahywy sabia cantar muito, era xamã, ele via muitos espíritos *kurimia*

¹⁴⁴ A condição perigosa do tabaco aparece em diversos grupos da Amazônia. Entre os Matsés, somente os xamãs podem ver o tabaco sem correr risco de morte ou de perda da visão. O nome dos especialistas xamânicos matsés é *nunu chokit*, “inalador de tabaco” – *romëya* (“com tabaco”) entre os Marubo (ERIKSON 1999: 260s).

quando ficava embriagado pelo tabaco. Um xamã jukihidawa assoprou muito tabaco em Biri-kahywy, ele sentiu a dor do tabaco, seus olhos ficaram confusos, entrou na terra e viu muitos *kurimia*. Voou alto, igual a um pássaro, viu os *kurimia* e cantou” (Uhuzai, 1994, em FANK-PORTA 1996a: 53).

Junto com o tabaco, aparece também o canto *wajuma*, através do qual se realiza a comunicação do xamã com os agentes da sobrenatureza. Uma das qualidades mais notórias dos xamãs suruwaha é sua condição de *kurimia agy*, a capacidade de preensão relacional dos espíritos-cantores. A composição dos cantos *wajuma* se dá através da obtenção que o xamã faz dos cantos dos *kurimia*, nos momentos de interlocução que eles experimentam¹⁴⁵. Os cantos são, desta forma, tentativas de descrição de outros mundos confusos (*danuzyri*), numa espécie de imaginação da visão que os sujeitos não-humanos têm do seu mundo.

Iniwa implica também capacidade de transformação do mundo: o xamã é o agente das metamorfoses, a instância que percebe, opera e pensa o caráter transformacional do mundo. A transmissão dos cantos e dos mitos, protagonizada pelos xamãs, se projeta como “reflexão sobre as possibilidades de ação” (SZTUTMAN 2005: 197) em um mundo intensamente heterogêneo, “onde a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos e o intervalo é interior ao ser. Cada ser mítico, sendo pura virtualidade, ‘já era antes’ o que ‘iria ser depois’” (VIVEIROS DE CASTRO 2006: 324). O xamã possui a possibilidade de transmutação dos corpos – os corpos emergem como o lugar da diferenciação dos pontos de vista (VILAÇA 2002: 351) – e movimenta assim a mutabilidade do mundo.

No verão de 2000, ao avistar no céu noturno a passagem de um cometa, as pessoas correram apressadas para o interior da casa de Xamtiria. Kwakwai me explicou que, quando há um resplendor intenso como aquele, maior que uma estrela-cadente, o povo fica alarmado, pois se trata do feitiço de Xinamy, um antigo xamã, *iniwa hixa*: o brilho do feitiço¹⁴⁶ de Xi-

¹⁴⁵ Conforme já exposto no capítulo 4.

¹⁴⁶ Chama a atenção a proximidade com os Jarawara; para estes, “o brilho parece ser sinônimo de feitiço: em um mito, um ‘bicho’ *yama maka* persegue um herói e, para enfatizar que o ‘bicho’ era forte e poderoso, ou seja, cheio de feitiço, o narrador diz que o corpo dele brilhava” (MAIZZA 2012: 78, nota 1)

namy anuncia tempos de doença. Diversas narrativas refletem esta capacidade transformacional do mundo inerente ao *iniwa*:

[A friagem] Um macaco-prego mordeu os testículos de Tiki Bihini. O homem passou um dia na rede, com muitas dores. Passou mais um dia, e outro dia, as dores persistiam. No terceiro dia, Tiki Bihini morreu. Colocaram seu corpo na rede, no centro da casa. Pouco depois o xamã Waiku chegou em casa e ficou turbado com a notícia da morte de Tiki Bihini. Aproximou-se, tocou seu corpo e sentiu que ele estava frio, muito frio. Waiku cheirou tabaco, passou suas mãos pelo corpo do falecido, pegou o frio da sua pele, fez uma bola de frio e foi embora. O xamã carregava o frio de Tiki Bihini, subiu ao céu e assoprou, espalhando o frio no leste e no oeste, no norte e no sul. Uma intensa friagem pairou sobre a terra, o frio intenso não deixava ver o sol. Assim começaram as friagens, no fim da época do inverno.

Dois espíritos *kurimia* assopraram tabaco do céu, cantaram ao redor do fogo e afastaram o frio que havia sobre a terra. O sol voltou a esquentar, a mata aqueceu, a friagem passou. Contudo, aquela garoa fria cai sobre a terra sempre, no tempo que precede à chegada do verão (Kwakwai, casa de Gamuki, 01/06/1996).

[A anta] A anta era uma pessoa, era um xamã. Disse: “A terra não é boa! Vamos, vamos, lá no céu é bem melhor!”. Juntou muitos jovens e pediu que fossem buscar paus, pegaram muitos paus, fincaram-nos no chão e foram amarrando um acima do outro, até lá encima, muito alto, muito alto, mais alto do que esta casa. Amarraram um pau, e amarraram outro, e outro, e muitos, o céu estava lá encima. Foram subindo os paus, o xamã ia à frente de todos, levantou o seu filho, levantou o seu outro filho, e levantou também a sua esposa, levou encima todas as pessoas, então ele disse: “Acabaram os paus, tem que trazer mais paus!” As pessoas carregaram mais paus, muita gente o seguia, havia apenas um pau e o xamã se agarrava a ele, se agarrava com força, até que ele disse: “Cuidado, cuidado, aqui está ruim!” E tinha muita, muita gente, estavam muito acima, longe do chão. “Assim está ruim, assim está ruim, desçam, desçam!” As pessoas não desciam, e o pau quebrou, as pessoas caíram, muita gente caiu do alto. As pessoas se transformaram em todos os pássaros, se transformaram em papagaios e macacos, não morreram ao cair, voaram e se transformaram em pássaros e macacos que pousaram nos galhos das árvores. A anta disse: “Vou pousar num galho”. Mas o galho se partiu, e a anta caiu. “Lá encima é ruim – disse –, vou ficar no chão!”. E permaneceu em terra, ficou num barreiro em terra. Ao cair, quando o galho quebrou, resolveu permanecer no chão. A arara ficou no alto, a anta achou ruim lá. A arara desceu, pegou as penas do inhambu e subiu ao céu, e o inhambu ficou em terra. Os inhambus ficaram no chão, os papagaios voaram, os macacos-barrigudos ficaram nas árvores. Depois a anta foi embora, subiu ao céu, e disse: “Aqui tem a força dos xamãs”. É assim que contam (Ania, casa de Ikiji, 31/10/1997).

De maneira ambivalente, junto com a função conectiva em relação a outras instâncias e agentes do cosmos, o xamanismo suruwaha apresenta também uma potencialidade desconectiva: os xamãs se definem também pela sua capacidade de feitiçaria. Pelo xamanismo, o jogo de perspectivas implica o risco da proximidade entre o humano, o animal, o sobrenatural, possibilitando transformações entre agentes com socialidades em grande medida incompatíveis e conflitantes. O comparecimento da sobrenatureza, na sua condição de alteridade extre-

ma, provoca deslocamentos na conformação da vida em sociedade. Tudo se passa como se o xamanismo desafiasse o excesso de convivência, como se afirmasse a impossibilidade do equilíbrio doméstico, constituindo um “freio para a objetivação da coletividade” (SZTUTMAN 2003: 10). Pela assim chamada “feitiçaria” (*mazaru*, expressão que designa tanto a morte quanto o “feitiço”), o xamanismo estabelece jogos disjuntivos e lida com hostilidades – sejam estas em relação aos não-humanos (o mundo heterotópico dos espíritos), ou aos humanos diferentes (os estrangeiros *waduna*, os outros coletivos *dawa*, e inclusive os próprios *jadawa*, nos momentos de quebra da estabilidade precária da sua vida social).

A capacidade de feitiçaria se movimenta, portanto, nos interstícios da socialidade *suruwaha*. Em princípio, todos os humanos podem adquirir o conhecimento xamânico, assim como todos têm poder de enfeitiçamento. Nos momentos de crise da relação social, em situações de *zawa* – de raiva –, uma pessoa transmite feitiço¹⁴⁷ ao seu rival através de um olhar furioso, de palavras ameaçadoras, através do tabaco, ou através de um graveto, uma semente ou uma porção de alimento; os xamãs também transmitem o feitiço através de setas invisíveis de zarabatana envenenadas com *kaiximiani*. No corpo do agressor que inala tabaco, a ponta dos dedos concentra a força do feitiço. Golpear com o cotovelo – inclusive de forma involuntária – também transmite feitiço (para neutralizar o efeito de um golpe involuntário de cotovelo, o “agressor” succiona com os lábios a parte afetada, para impedir que o feitiço se realize). Hamy relatava que Murixa, filho de Atykawry, dos Jukihidawa, irritado com Dadawa, dos Tabusurudawa, ofereceu-lhe uma pupunha cozida na qual tinha colocado o seu feitiço: Dadawa comeu a pupunha e morreu. A morte de Jarikimia, dos Jukihidawa, se deu a partir do feitiço que Myzawai lançou através de um pedaço de cará. O tabaco dos xamãs age igualmente como um transmissor poderoso da feitiçaria, como se constata numa das versões da narrativa de Baka e Jatanamary (FANK-PORTA 1996a: 129-130)¹⁴⁸: nela, Uhuzai afirma que *kumadi muwini mazaru kahy* (“o feitiço gosta da embriaguez do tabaco”). Alguns *Suruwaha* referem-se à antiga capacidade xamânica de manipular as “coisas da dor”, *zama kuwini*, substâncias patogênicas que em ocasiões parecem análogas tanto aos venenos (*timbó*, *tingui*, *kaiximiani* e *xihixihi* – os dois componentes do curare) quanto aos objetos semelhantes ao *dori* dos Kulina

¹⁴⁷ As expressões mais comuns que encontrei são *mazaru ihiri* (“dar feitiço”), *mazaru gamukwahari* (“lançar feitiço”), *mazaru karukubari* (“atirar feitiço” – *karukubari* expressa a ação de disparar setas com a zarabatana).

¹⁴⁸ Vide supra (capítulo 5) a versão do mito de Baka relatada por Ania.

e Jamamadi, as *ijori* dos Paumari e os *arabani* jarawara.¹⁴⁹ A capacidade de feitiço dos *iniwa* está ativamente associada aos espíritos *kurimia*: os xamãs *suruwaha* agem em associação com eles para realizar o ataque contra suas vítimas¹⁵⁰. Porém, a linguagem da feitiçaria é uma linguagem de corporalidade: ela se desenvolve através do corpo do agressor e é projetada sobre os corpos das vítimas.

[Os feitiços de Atybanawi e Atykawry] Atybanawi pertencia ao povo dos Wahadawa. Os Wahadawa eram pequenos, só Atybanawi destacava pela sua estatura; por isso, ele era desprezado pelo seu povo. Decidiu ir embora e ficar com sua mulher na casa dos Zamadawa. Os Zamadawa vestiam roupas e sua fala era estranha, mas eles não eram Jara. Atybanawi saiu um dia para buscar veneno *kaiximiani* na mata. Enquanto subia numa árvore próxima ao cipó, chegaram os Jakimiadi e assopraram nele um pó parecido com a cinza do cupuí. Atybanawi sentiu sono, dormiu e foi amarrado com uma embira e carregado pelos Jakimiadi. Na sua casa, os Jakimiadi queimaram seu cabelo e abriram seu ventre, mas Atybanawi ainda não morreu. Prepararam uma grande panela. Atybanawi se contorceu, sangrou e morreu cozinhado nas mãos dos Jakimiadi.

Antes destes acontecimentos, Atybanawi tinha sido o primeiro a chegar à casa dos Jukihidawa. Sua esposa o acompanhou, junto com Jakiwaki, Kimi e Xari. Levavam para eles facões e machados. Subiram o igarapé Jukihi e chegaram à maloca. No entardecer, chegou à casa Atykawry, um jukihidawa que tinha passado o dia caçando, junto com um kurubidawa chamado Jarikia. Acendeu um feixe de palhas secas de caranaí para iluminar e ver o rosto da esposa de Atybanawi, que estava menstruada nesses dias¹⁵¹. Atykawry ficou com raiva dos visitantes e, com a ponta da faca, cortou o peito de Atybanawi.

À noite, os Zamadawa cantaram no centro da maloca, Atybanawi dirigia o canto. Entre os Jukihidawa, somente Iruhwai se uniu aos cantores. Cantaram até o amanhecer, então os Jukihidawa pediram que acabassem com os cantos e fossem embora. Os xamãs jogaram feitiço neles, os Zamadawa saíram então cedo, de manhã. Desceram o igarapé Jukihi e subiram o Riozinho nas suas canoas. Porém, Atykawry decidiu segui-los. Naquele dia Atybanawi começou a sentir uma forte diarreia, devida ao feitiço dos Jukihidawa. Cada vez que defecava, suas fezes se transformavam numa onça-pintada que perseguia Atykawry. As onças atacavam Atykawry, até que conseguiram matá-lo. Antes de morrer, Atykawry pegou o feitiço dos espíritos das frutas, e se transformou num Jakimiadi, assoprando seu feitiço. Por causa desse feitiço, os Jakimiadi matariam e comeriam depois Atybanawi. O povo dos Zamadawa ficou com medo, foram embora em direção ao leste. Chegaram ao horizonte, onde a terra se encontra com o céu (Axa, casa de Dihiji, 25/04/1998).

¹⁴⁹ Sobre o *dori*, cfr. Pollock (1985: 72) nos Kulina e Rangel (1994: 169) nos Jamamadi ocidentais. Sobre as pedras *ijori* nos Paumari, cfr. Bonilla (2007: 157). Sobre o *arabani* nos Jarawara, cfr. Maizza (2012: 76).

¹⁵⁰ Bonilla (2007: 81) faz referência ao concurso dos espíritos auxiliares *itavari* nas ações xamânicas entre os Paumari. Em sentido análogo, Maizza (2012: 93) fala dos *inamati* como espíritos auxiliares dos xamãs jarawara. Entre os Jarawara, o termo *arabani* pode designar tanto o feitiço quanto as pedras xamânicas ou os espíritos auxiliares do xamã. Para os Deni do Cuniuá, *arabani* é o nome em português com o qual traduzem o termo *katuhe*, pedra-feitiço (FLORIDO 2013: p. 43, n. 40). Para os Paumari, a expressão *arabani* designa o xamã.

¹⁵¹ O fato de um homem olhar para uma mulher menstruada é considerado pernicioso, nocivo: o sangue menstrual das mulheres provoca nos homens o *amari kuwini*, um mal que pode levar inclusive à morte.

[Myzawai e Bysão]¹⁵² Myzawai ficou furioso por causa dos maus tratos que seu pai, Kixu, recebia de Bysão. Ele era jovem. Disse com raiva: “Bysão é nojento”. Pegou tabaco e inalou, pegou também uma brasa e saiu pelo caminho para preparar o feitiço; no mato ele preparou o feitiço. O feitiço de Myzawai não era como um caroço de fruta, Myzawai o sugava do seu próprio corpo, produzia o caroço do feitiço da sua própria carne (*ymy*). Ele disse: “este feitiço é para Bysão”. Jogou feitiço em Bysão como se joga uma peteca com os dedos. Bysão sentiu uma dor parecida à causada por uma picada de vespa e se queixou: “shshsh”. Começou a vomitar sangue, sentiu dores no peito, deitou na rede e continuou vomitando muito sangue. As pessoas se surpreenderam: “O que foi que aconteceu?” Muzawai permanecia calado (*zamunda*). Bysão morreu e foi enterrado (Ania, casa de Kabuha, 30/10/2010).

[Ixikuna] Ixikuna era jukihidawa, ele tinha ido buscar macaxeira e caju junto com sua esposa e sua filha. Abaixo da foz do igarapé Wantanaha, no igarapé Jukihi, foi bater timbó para pegar peixe. Os Jakimiadi escutaram as batidas de Ixikuna nas raízes de timbó – tou, tou, tou. Ixikuna percebeu que os Jakimiadi estavam aproximando-se, e gritou chamando a sua mulher: “Os Jakimiadi estão chegando!” Disparou as suas flechas, mas não conseguiu matar os Jakimiadi. Cortou o peito de um deles com o facão, saiu muito sangue, mas o Jakimiadi não morreu, ele era muito forte. Ixikuna então mostrou o feitiço de morte que havia em suas mãos: “Olhem, estou cheio de feitiço em minhas mãos, eu não quero matar-vos, é melhor que vão embora!” Os Jakimiadi escutavam a Ixikuna, ele insistia: “Olhem minhas mãos, estão cheias de feitiço, vão embora!”. Os Jakimiadi não mataram Ixikuna, que foi embora com sua mulher e sua filha (Ikiji, casa de Kabuha, 29/10/2010).

A figura liminar e ambígua do xamã suruwaha opera de maneira disruptiva através do enfeitiçamento, “denunciando a proximidade como um perigo, e produzindo a diferença” (VANZOLINI 2010: 51; 2013: 19). O feitiço incide nos diversos níveis de socialidade: no interior do grupo, nas relações intergrupais dos diversos *dawa*, e na política externa. Nas relações entre os *jadawa*, dá a impressão de que a feitiçaria age para “desomogeneizar” o próprio grupo, afirmando a impossibilidade de um estado de identidade plena. Nas relações intergrupais – entre os diversos *dawa* – as alianças e disputas são desenvolvidas segundo as chaves próprias do idioma da feitiçaria. A ritualidade adquire um papel crucial como cenário destas relações entre os *dawa*, pois estabelece um jogo de oscilação entre códigos de hostilidade e cordialidade (SZTUTMAN 2003: 3), propiciando a proximidade dos corpos, mas alterando a convivência numa consubstancialidade e comensalidade perigosas – a partilha de cantos, tabaco e alimentos pode esconder a transmissão do *mazaru*, como mostram diversas narrativas. À condensação incentivada pelo ritual sucede a dispersão: para neutralizar o risco de irrupção de feitiçaria, os coletivos se dispersam – assim como, entre os Suruwaha contemporâneos, a tendência de coresidência de todos numa só casa se perde com a irrupção das mortes por envenenamento. Um tempo de dispersão pacífica a rede de diferentes, que reintentam a união doméstica. A

¹⁵² Sobre os conflitos de feitiçaria entre os Katukina (liderados por Bysão) e os Masanidawa (entre os quais Myzawai era um xamã forte, *iniwa hixa*), vide supra, capítulo 3.

convivialidade, assim como o ritual, realmente emerge como “tentativa arrebatada, fadada ao fracasso” (LÉVI-STRAUSS [1971] 2011: 651).

A feitiçaria, como sociocosmologia de construção de fronteiras, é projetada contra os inimigos como guerra. É verdade que os limites entre feitiçaria interna e externa não são totalmente nítidos. Porém, há um acento do caráter guerreiro do xamanismo nas situações de conflito com os *waduna*, como manifestam os episódios dos xamãs masanidawa nos enfrentamentos trágicos com os Abamadi e os Jara.¹⁵³ A ambiguidade persiste, pois a condição de inimigo coexiste com a posição de aliança. Neste sentido, se o xamanismo age como “diplomacia cósmica”, postula-se para ele uma espécie de diplomacia política: não convêm extrapolar a feitiçaria nas relações com os estrangeiros, como indicou o xamã Ari ao mais jovem xamã Myzawai, masanidawa que organizou a guerra contra a frente extrativista¹⁵⁴. A exacerbação da feitiçaria pode produzir o risco da vendetta permanente.

Há ainda uma percepção dos xamãs como protetores do povo frente ao perigo estrangeiro:

Os Masanidawa vieram, chegaram e viram os Jara. Eles chegaram ao entardecer, viram os Jara e permaneceram sem dormir. Os Jara olhavam as suas mulheres e diziam: “Vamos comê-las, vamos matá-las”. O xamã masanidawa disse: “Eu sou xamã” – pegou seu feitiço e o mostrou aos Jara. “Se vocês me comerem, vão engolir o meu feitiço, vão sentir muitas dores e vão se acabar”. Não dormiam. Porém, o xamã masanidawa pegou o sono, espalhou o sono e as pessoas dormiram. O xamã confundiu as pessoas, saiu, dormiu lá adiante no meio do caminho. Quando os Jara acordaram, os Masanidawa já tinham ido embora.¹⁵⁵

Esta condição protetora dos xamãs aparece em outras narrativas, como a do xamã dos Amaxidawa quando estes foram atacados pelos estrangeiros Jakimiadi, descritos como canibais e *jagy* – caçadores de pessoas.¹⁵⁶ Em sentido semelhante, os Paumari, habitantes como os

¹⁵³ As narrativas suruwaha identificam os Abamadi e os Jara como principais agentes dos massacres que atingiram os Masanidawa, os Sarukwadawa e outros coletivos *dawa*. A este respeito, vide infra (item 6.3 do presente capítulo) o relato emocionante de Axidibi sobre os ataques perpetrados pelos Jara e pelos Abamadi sobre os Masanidawa.

¹⁵⁴ Retomando as palavras de Ania (vide supra, no capítulo 3, o relato de Ania sobre Myzawai e os Katukina): “Ari disse a Myzawai: “Cuidado! Quando os estrangeiros descobrirem que você matou algum deles, um dia eles ainda te matarão!” Mas Myzawai pensou: “São simples Jara!” Muitos anos depois, um estrangeiro de fato mataria Myzawai”.

¹⁵⁵ Tradução minha a partir da gravação do relato de Uhuzai em 1994, transcrita em Fank-Porta (1996a: 73).

¹⁵⁶ Vide infra, na seção 6.3 do presente capítulo, o versão de Kwakwai do mito sobre os Jakimiadi e o xamã dos Amaxidawa.

Suruwaha do vale do rio Cuniuá, falam dos *Jobiri*: xamãs-guerreiros protetores dos Paumari frente aos ataques dos brancos (BONILLA 2007: 57).

De modo geral, a hostilidade aparece como determinante na configuração da rede relacional suruwaha, e nela a feitiçaria se instala como ação conectada a diversas agências, o que a faz transitar entre o sociológico e o cosmológico. Algumas pistas etnográficas – que aprofundarei nas páginas seguintes ao analisar a transformação da ação xamânica suruwaha, conectando a feitiçaria com a prática atualmente consolidada de morte por envenenamento com timbó – parecem apontar na direção de uma tendência dos coletivos suruwaha (e, possivelmente, dos Arawa do modo geral), ao perigo da proximidade e à *endoviolência* (SANTOS-GRANERO 2002: 45)¹⁵⁷, mesmo considerando que o esforço na construção da socialidade doméstica é constante – porém, precário. Em outros contextos próximos ao cenário suruwaha, a intensificação da feitiçaria interna gerou processos transformacionais significativos na socio-cosmologia e na posição outorgada ao xamanismo (APARICIO 2008: 173-176), como é possível observar, por exemplo, nos Jamamadi¹⁵⁸ e nos Kulina¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Santos-Granero usa a expressão *endowarfare*, definida como “war against peoples speaking one’s own or related language, people who share one’s own ethos”, e a considera como uma característica repudiada de forma implícita ou explícita pelos Arawak. Talvez seja plausível pensar num contraste neste sentido entre o “ethos arawak”, tal como pensado pelo autor, e o “ethos arawa”, no qual estariam inscritos os Suruwaha, entre outros.

¹⁵⁸ “Pode-se dizer que há uma transferência de poder dos *zopinehe* para os homens comuns, na medida em que aqueles, por possuírem poderes equivalentes, necessitam da violência humana para concretizar a sua vingança. Evidencia-se, assim, a função essencial do *zopinehe* que é a de acusar; ele aponta a vítima e a comunidade unifica-se contra ela. Desse modo os homens adquirem um poder excessivo, pois suas ações tornam vulneráveis os entes sagrados [...]. O modelo convencionado pelos Jamamadi contém um paradoxo fundamental, qual seja, o de que devem aceitar a eliminação do “seu” *zopinehe* quando este é acusado, correndo o risco de perder sua fonte de acusação. Explica-se, portanto, a necessidade de tornar clandestinas a existência e as atividades do *zopinehe*” (RANGEL 1994: 191-192).

¹⁵⁹ No cenário kulina, a exacerbação da feitiçaria promoveu a prática do homicídio dos xamãs, que se mantém até a atualidade. Transcrevo o relato do diário de campo de Genoveva Amorim, que narra a morte do xamã S. numa aldeia kulina na década de 1990:

S. saiu para pescar de manhã. À tarde, ele não voltou para casa. As pessoas estavam preocupadas e começou a circular o comentário de que alguém tinha ouvido o grito de S. na várzea, um grito horrível, como se estivesse morrendo. Depois a história foi tomando corpo e disseram que M. o tinha matado. Segundo os Madiha, M. tinha matado S. para vingar-se da morte da sua irmã J., uma mulher jovem que estava grávida e que morreu durante o parto. Quando as pessoas souberam que J. tinha falecido, começaram a dizer que tinha sido por causa do feitiço, e que o feitiço era do xamã S. Alguns Madiha o defendiam dizendo que S. já era idoso, que ele tinha curado o feitiço de muitas crianças, que ele não teria nenhum motivo para provocar a morte de J. Mais tarde a família de J. chorou a morte dela, parecia que tudo estava tranquilo.

À noite alguns homens tinham saído para buscar S., mas retornaram sem conseguir encontrá-lo. R., irmã de S., começou a chorar. A lua brilhava na aldeia, que preparava o ritual do rami. De repente o céu ficou coberto de nuvens e se formou um temporal. Para os Madiha, era sina de que tinha morrido um xamã forte. No dia seguinte, de manhã, os homens se prepararam para buscar S. Depois de algumas horas, voltaram com o seu cadáver. Havia um clima muito tenso na aldeia. O corpo de S. estava numa canoa. Os homens comentavam os fatos. Tinham encontrado o corpo num matagal próximo no lugar onde ele costumava pescar. R. e B. mostravam as marcas dos golpes na cabeça e nos braços, S. tinha sido morto a pauladas. Também tinham cortado a orelha

O xamã revela uma condição de sujeito fraturado, na interseção entre a postura *jadawa* e *jadawasu*: realizador de uma *arte política* capaz de tomar a perspectiva de outros sujeitos, confusa e perigosa para os humanos, mas acessível ao conhecimento xamânico, que “traduz” os eventos em *ações* (VIVEIROS DE CASTRO 2002a: 357) protagonizadas pelos não-humanos: espíritos das plantas, espíritos-cantores, *zamakusa*... Com a sua capacidade de vivenciar deslocamentos radicais, pela feitiçaria ele assume uma posição de matador, ou seja, se traslada ao ponto de vista inimigo. Feitiço e morte emergem, entre os Suruwaha, como âmbitos de incidência das transformações xamânicas.

com uma faca. Todos acreditavam que tinha sido morto por M. M. permanecia na sua casa, confeccionando um arco. Choveu o dia inteiro, os homens tiveram dificuldade para cavar o túmulo de S. Durante o dia, ninguém saiu da aldeia. À noite, os comentários refletiam uma sensação de medo dos espíritos tokorimie. As pessoas acenderam as fogueiras, para que não faltasse fogo durante a noite.

6.2 *Mazaru: feitiço, morte.*

A cosmopolítica suruwaha se desenvolve como indeterminação constante em que a vida coletiva é produzida a partir de uma exterioridade perigosa e contrastiva. A “permanência da transformação” circula através de distâncias perspectivas, todas elas construtoras de mundos capazes de alterar o próprio mundo. Se a vida dos humanos *jadawa* é viável, é porque ela se atualiza na abertura aos não-humanos *jadawasu*: capturam-se no exterior os elementos que sustentam a convivência no próprio espaço. Mais ainda: o mundo dos humanos é impensável, inconcebível, sem a irrupção de inimigos, animais, espíritos, xamãs, mortos. A socialidade parte de posição que *contra-efetua* a diferença em relação ao perigo xamânico, aos inimigos e estrangeiros, aos espíritos (situados na sua heterotopia radical), aos seres da floresta predados ou adotados. Porém, falta ainda situar, nessa topologia cósmica de distâncias, a distância dos mortos. Tenho a impressão de que, para os Suruwaha, o mundo dos mortos é o mundo em que toda diferença é suprimida, onde as “almas” *asuma* partilham uma condição de anonimato e indistinção. Precisamente por isso, os “mortos indistintos” projetam uma distância maior em relação a este mundo de humanos-na-diferença. Neste *alheamento* dos mortos (CARNEIRO DA CUNHA 1978: 144), a ontologia suruwaha revela o caráter altamente transformacional do mundo (RIVIÈRE 1995: 192). Nas últimas gerações, as metamorfoses experimentadas pelos Suruwaha tornaram-se especialmente marcantes nas concepções de escatologia e nas ideias de produção dos mortos.

Como ponto de partida, considero pertinente levar em conta o paradoxo identificado por Taylor (1996) nas etnografias das terras baixas da América do Sul. Por um lado, não se considera a morte como derivada de causas naturais: morrer (*mazaruri*, na língua Suruwaha) é consequência de feitiço (*mazaru*). Toda morte é homicídio, provocado pela ação xamânica ou no âmbito da hostilidade generalizada no panorama de afinidade potencial, de alteridades perigosas – não é diferente para os Suruwaha, para os quais as mortes por doença, picada de cobra, ataques de animais ou ingestão de venenos são produto da agressão de agentes predatórios. A rigor, todos os mortos são “presas do feitiço” – *mazaru bahini*.

Por outro lado, nas sociedades amazônicas existem narrativas de origem da mortalidade que projetam a inevitabilidade da morte como um fato “natural”. Uma transgressão ou uma ação trivial originam o fato contundente da morte, numa desproporção surpreendente entre o

evento e a consequência que deriva do mesmo. Para os Suruwaha, o mito da morte do *cujubim* expressa este tipo de discurso sobre a morte:

Antigamente, na época dos Saramadi, os mortos voltavam à casa das pessoas. Seus corpos eram muito bonitos, seus cabelos eram vermelhos. O *cujubim* foi o primeiro morto que não voltou. Quando o *cujubim* morreu, foi enterrado; porém, seu coração não tinha morrido: foi embora e subiu ao céu. Um dia o *cujubim* voltou a casa, muito irritado. Sentou ao lado da sua esposa na rede: o corpo dele estava frio. Disse à sua mulher: “Por que teus olhos estão irritados?” “Você morreu e eu fiquei chorando”, respondeu ela. O *cujubim* ficou com raiva, pisou enfurecido o seu túmulo e foi embora para o céu. Não regressou nunca mais. Por causa do *cujubim*, os mortos não voltam mais à terra dos vivos (Giani, casa de Xamtiria, 2/07/2011).

A morte parece constituir-se como um processo relacional e transformacional, mais do que como um estado ontológico.¹⁶⁰ Este pensamento sobre a morte conecta com as concepções amazônicas de pessoa e corporalidade, distantes dos divisores corpo/alma, indivíduo/sociedade, natureza/cultura, e aponta no sentido de um *conjunto multifolheado de relações entre termos contrastivos* (TAYLOR 1996: 204). A pessoa se constitui como um coletivo, conectado aos processos de construção da socialidade – ambos no âmbito das dinâmicas de constituição de humanidade:

Recorrendo uma vez mais à linguagem de Marilyn Strathern, entendemos a pessoa como um coletivo singular: longe de ser indivisa, ela é vista como uma concreção relacional, tanto como o são os ‘grupos’, i.e. os coletivos plurais. Daí a verticalidade de nossa abordagem, com o foco se deslocando desde o plano das relações entre grupos (coletivos plurais) até o nível interno à pessoa (coletivo singular) [...]. A teoria que queremos explorar dissolve o indivíduo em uma miríade de relações e pontos de vista (PROJETO PRONEX/NU TI 2003: 56).

Como os Suruwaha concebem esta multiplicidade relacional que constrói a pessoa? Imbricada com a rede sociocósmica, a pessoa *jadawa* se desenvolve a partir da sua constituição relacional, que forma uma subjetividade que prolifera em seu interior e pode ser descoberta como “rede dentro da rede”¹⁶¹. Neste sentido, *jahiri* (“o corpo”), *gianzubuni* (“o coração”), *karuji* (“a vitalidade”), *asuma* (“a alma”) e outros “componentes” do corpo/pessoa realizam sua ação não como “partes” de uma totalidade, mas na condição de constituintes do marco relacional que distingue os humanos enquanto tais, construtores de uma perspectiva própria,

¹⁶⁰ Taylor (*ibid.*) explica o paradoxo entre a perspectiva da morte como homicídio e a perspectiva “naturalista” da morte não como concepções contraditórias, mas como tipos de discurso articuláveis entre si. O eixo compartilhado é a concepção da morte como modo de relação processual.

¹⁶¹ Inspiro-me, neste sentido, na pauta analítica de Strathern (1996: 5; 1992) e na concepção de pessoa fractal de Wagner (1991: 4), levando em conta que “nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas”.

marcada pelo corpo como princípio de subjetivação¹⁶². Não há intercepção entre relações interpessoais e relações intrapessoais: pessoa e socialidade são coextensivas e cointensivas, de maneira que a pessoa não é parte de uma totalidade, mas “a versão singular de um coletivo” (VIVEIROS DE CASTRO 2002a: 439): a *sócio-lógica* indígena e a *fisio-lógica* se desenvolvem de forma compenetrada, num movimento de constituição recíproca.

Na concepção suruwaha, *gianzubuni* – “o núcleo do peito”, o coração – é o centro do pensamento e da memória, ao estilo do que se encontra em outros cenários indígenas da Amazônia (BELAÚNDE 2005: 43; SANTOS-GRANERO 2006: 104). O coração é o depositário dos saberes (*gianzubuni takuniri*, “o coração sabe”), é sujeito de lembranças e esquecimentos (*gianzubuni imiahkari*, “o coração esqueceu”), é agente da comunicação e da fala (*na gianzubini atini*, “meu coração fala”...). É também o centro das emoções: *kakuma*, a vergonha; *zawa*, a raiva; *zamakamunini*, a saudade; *asini*, a mágoa; *hakari*, a alegria; *gurakari*, o medo; *azanaru*, a tristeza. As pessoas *jadawa* buscam que seu coração permaneça tranquilo e harmonioso – *zamaru* – e temem que o coração dos outros saia desta condição e adquira um comportamento desumano, *jadawasu*. Eixo do conhecimento e da própria perspectiva, o coração corre perigo de ser predado por espíritos ou por inimigos, o que implica uma captura perspectiva que pode tornar-se irreversível. Em momentos diversos da vida cotidiana, as pessoas manifestam sua sensibilidade em relação ao estado do *gianzubuni* das pessoas. Em certa ocasião, eu acompanhava Ainimuru para cortar cana no roçado; escutamos uns trovões e Ainimuru comentou que se tratava do coração de Miti – jovem morto poucos dias antes por ingestão de timbó – chegando às águas do céu. Quando, em 2000, o jovem Ania foi levado por missionários da organização Jovens-Com-Uma-Missão (JOCUM) à cidade de Porto Velho¹⁶³, ao chegar de avião e

¹⁶² “Não se trata de considerar as relações humanas com os numerosos corpos não-humanos como relações sociais (ou projeções destas), mas de considerá-las como tendo a mesma natureza da relação social. Tomar como sua propriedade comum o fato de que só existem para, são imanentes ao corpo. Este assim se define primeiramente pelas suas relações com outros corpos, cada um dos quais dependente também das suas relações imanentes. Acredito assim que o *a priori* etnográfico particular dessa máquina cosmológica é a atribuição ao corpo de um mundo *relativo*, ou uma posição de sujeito” (LIMA 2002: 17). A autora propõe uma superação do debate etnológico entre egocentrismo e sociocentrismo, de forma integradora entre ambos os polos (“os grupos sociais yudjá são pessoa(i)s”, *idem* 2005: 82).

¹⁶³ A viagem dos jovens Ania e Uhuzai a Porto Velho com os missionários de JOCUM em março/abril de 2000 foi a primeira experiência dos Suruwaha num centro urbano. Quando eles retornaram à aldeia, tive a oportunidade de gravar uma entrevista onde contam as suas impressões e experiências na cidade. A entrevista está integralmente transcrita em Aparício (2003b: 69-81).

avistar uma cidade pela primeira vez, ele disse: “meu coração estava com medo, depois meu coração estava alegre, depois meu coração dizia que tínhamos chegado”. O coração dos caçadores não pode sentir medo para obter sucesso na caçada; Axidibi explicou algumas precauções: os homens não devem comer o coração da anta ou de outro animal, pois produz insucesso na caça – a anta percebe a proximidade do caçador que tem comido o coração de outra anta, e foge.

“Quando a pessoa morre o coração sobe para o céu igual ao trovão”, dizem os Suruwaha. O coração sobrevive à morte da pessoa: quando a pessoa morre, o corpo apodrece (*haty*) e o coração *gianzubuni* se transforma em “alma”, *asuma*. Esta transformação (*jahuruwa*) se desenvolve como troca de perspectivas, anteriormente incompatíveis.

Jahiri é o corpo das pessoas *jadawa* (a palavra genérica para corpo é *nahiri*, “corpo [dele]”). A ideia corporal suruwaha transmite um sentido de volume e extensão (*nahyri* significa “grande, extenso”). O corpo fundamenta um *habitus*, que define o ponto de vista do sujeito e sua maneira de apreensão das alteridades – sua condição de relacionalidade. A corporalidade como perspectiva se expressa também na pele, *asihi*: a pele bonita (*tijuwa*), “com a cor do urucum” expressa uma excelência de humanidade que contrasta com a dos estrangeiros, como aponta a narrativa sobre Ajimarihi e a origem dos povos. A mudança de pele – à maneira de uma troca de invólucro, de roupa (*tahari*) – é uma capacidade xamânica que possibilita o trânsito de perspectiva, e permite a apreensão de sujeitos em outros mundos.¹⁶⁴ Outros componentes do corpo são: *ymy*, a carne; *amy*, o sangue; *atuny*, os ossos; *amuzy*, a gordura¹⁶⁵. *Kaxitiki*, a vesícula biliar, é para os Suruwaha a sede da fala – vale lembrar a relevância da “fala bonita” como marcador de diferença de humanidade, própria dos *jadawa*, em contraposição à “fala feia” (*ati tijuwanaxu*) dos estrangeiros. As narrativas de Amantasi, um antepassado que caminhou em direção ao limite leste do mundo (o horizonte, o lugar onde terra e céu se encontram) e percorreu todas as terras dos Jara, expressam que ele não foi morto pelos estran-

¹⁶⁴ Vide supra, no início do presente capítulo, a narrativa do xamã Kahijawa, que “veste” a pele do inimigo Jaku para poder passar despercebido na casa das vespas, e poder assim vingar a morte do seu irmão Gunuri. Outra narrativa expressiva é o mito da lua e da estrela d’alva: Awabi, a estrela d’alva, com o corpo tingido de cinza, descobre que lua é seu amante noturno ao perceber que ele fica impregnado com as marcas da cinza. Da gravidez de Awabi nasce o sol. De certa forma, a transformação da pele de lua implica uma ruptura com a situação precedente: abre-se uma nova perspectiva, de transformação em astros. Sobre o mito da lua, na versão muito próxima dos Kaxinawa, cfr. também Lagrou (2007: 240).

¹⁶⁵ É comum que pais e mães solicitem aos adultos, especialmente aos mais robustos, a transmissão de gordura às crianças – eu mesmo recebi esse pedido em muitas ocasiões. O adulto demandado “pega” com as mãos a gordura do seu próprio corpo e a “coloca” no corpo da criança, como maneira de contribuir na fabricação do seu corpo.

geiros porque sabia falar a língua deles – o que indica uma condição de desafinização e asse-
melhamento.

Com a morte, o corpo em decomposição (*haty*) desaparece, em contraste com o cora-
ção e o *karuji* da pessoa, que têm vida autônoma e persistem “desencorporados”. *Karuji*, con-
forme já exposto¹⁶⁶, constitui o princípio da *vitalidade* da pessoa, a sua “força vital”. Designa
também a magnanimidade e carisma daquelas pessoas de reconhecida liderança, ou seja, a-
quelas que vivem uma condição muito positiva de socialidade e que, portanto, expressam uma
“qualidade maior” de humanidade.¹⁶⁷

Para os Suruwaha, a “alma” *asuma* emerge somente após o processo transformacional
que a morte desenvolve: a “alma” só comparece quando o corpo se ausenta¹⁶⁸, e surge como
transformação do coração *gianzubuni* – o que significa uma metamorfose do ponto de vista. A
“alma” *asuma* e o corpo contrastam entre si na condição de substâncias, mas como “efeitos de
perspectivas” (LIMA 1996: 36). Ao escutar as percepções suruwaha sobre o mundo destas
“almas”, sempre tive a impressão de estarem situadas num mundo de indistinção: almas ino-
minadas, definitivamente impessoais, na sua condição ex-humana (*jadawakyba*) – uma condi-

¹⁶⁶ Vide supra, capítulo 4.

¹⁶⁷ Esta “qualidade maior” de humanidade da pessoa “magnânima” (com *karuji* “forte”) assemelha a condição de socialidade do *great man*, dentro da concepção de pessoa fractal exposta por Roy Wagner: “uma entidade cujas relações (externas) com os outros são parte integrante de si (internas)” (WAGNER 1991). Neste sentido, identifico uma relação de contraste entre a socialidade “divergente” do xamã (*iniwa*) e a socialidade “convergente” do líder (*karuji*). De fato, durante minha permanência entre os Suruwaha, houve tensões prolongadas durante quase dois anos entre Xamtiria, principal xamã do grupo, e Hamy, destacado organizador de ações coletivas. Conflitos de aliança entre ambos, motivados por divergências na definição de casamentos entre os filhos do primeiro e as filhas do segundo, instalaram um clima de crise e distanciamento, com períodos prolongados de separação residencial. O falecimento de Hiniriu, filha de Hamy, por envenenamento em novembro de 1996, e o óbito perinatal da segunda filha, Bukwari, num parto de gêmeos em agosto de 1998, agravaram o estado de conflito – a morte de Bukwari foi interpretada como agressão xamânica de Xamtiria contra a filha do líder Hamy. A crise continuou até a morte por envenenamento de Hamy, ocorrida em maio de 1999.

Para uma visão ampliada da tensão entre dinâmicas xamânicas e políticas em um panorama ameríndio, cfr. Sztutman (2012).

¹⁶⁸ De maneira semelhante à concepção dos Wari’ constatada por Vilaça (2002: 361): “a alma (*jam*) só existe quando o corpo está de algum modo ausente (como inerte): em sonhos, em doença grave (e, portanto, o xamã é cronicamente doente), e no momento da morte. Não há nenhuma alma ligada ao corpo”. Para os Suruwaha, é o coração *gianzubuni* quem “viaja” fora do corpo em situações de doença ou nas metamorfoses xamânicas. A “alma” *asuma* só aparece propriamente na situação irreversível de morte.

Nos Suruwaha este sentido de “ausência do corpo” se encontra de maneira expressiva na relação que se estabelece como os mais velhos. De alguma maneira, o corpo dos idosos vai perdendo sua aparência de humanidade e tornando-se “quase-alma” (VANZOLINI 2010: 87, nota 38)

ção de despersonalização absoluta, (de “identidade indiferente”) que implica a posição mais radical de afinidade.¹⁶⁹

Contudo, há ainda uma linguagem de corporalidade alternativa nos discursos suruwaha sobre o mundo das *asuma*. O destino das *asuma* é a casa de Tiwiju, no confim leste do universo. Nela, as almas vivem num estado de permanente beleza e juventude, cantando e dançando sem sentirem sono. Tudo se passa como se a alma *asuma* fosse uma espécie de corpo dos mortos. Axidibi, um dos filhos do xamã Xamtiria, me mostrou uma vez um poço que havia perto da casa do seu pai. O poço tinha uma argila muito vermelha, e sua cor intensa se devia à ação do antigo xamã Axinai, dos Zamadawa. As pessoas gostavam de banhar-se naquele poço, pois o corpo fica inteiramente tingido de vermelho, “com a cor da pele que as almas têm”, comentava Axidibi. Uma narrativa muito recorrente entre os Suruwaha atuais relata a viagem de Amantasi, que foi capturado pelas almas *asuma* ao alcançar o horizonte:

Amantasi saiu da nossa terra, atravessou todas as terras dos Jara e chegou ao horizonte, o lugar onde o céu e a terra se encontram. Antes de chegar lá, atravessou uma terra onde voavam morcegos gigantes. No ponto onde o céu fica perto da terra, Amantasi levantou a sua mão, que penetrou no céu e foi segurada pelas almas. Os dedos das almas eram muito compridos, suas mãos eram enormes. Amantasi viu as mulheres das almas socando milho no pilão, sua pele era muito bonita, vermelha como se estivesse pintada com urucum. Amantasi foi golpeado pelas almas, cortado com terçados e machados. Ninguém mais soube o que foi que aconteceu com Amantasi, ele não regressou.

Além do horizonte, onde céu e terra se encontram, há uma imensa extensão de água, um vazio que Amantasi conheceu. Acima da terra, além das nuvens, está o céu (*zamzama*). No céu há muitos beija-flores e muitas imbaúbas, nas imbaúbas moram as estrelas e moram também os piuns. É o lugar da morada das almas, as almas moram numa casa grande e muito bonita, a casa de Tiwiju. No alto do céu estão o sol e a lua.

Debaixo do solo estão as terras profundas (*adahabuhwa*), que não acabam; sob as terras profundas há pedra, pedras duras e fortíssimas. Acima do céu estão as águas, nelas há muito peixe. Nestas águas estão o trovão e as suas canoas. Sobre elas há um céu imenso (Kwakwai, casa de Dihiji, 21/04/1998).

Se a construção do corpo consiste basicamente na eliminação de qualquer traço não-humano (de animal, de espírito, de *zamakusa*...), a alma *asuma* gerada com a morte se estabelece como desumanização – distinta do caráter de *refração* (TAYLOR 1996: 206) que possui o

¹⁶⁹ Neste sentido, é totalmente compatível com o pensamento suruwaha a descrição sobre o mundo dos mortos realizada por Viveiros de Castro em *Araweté*. *Os deuses canibais* (1986: 528): “Mundo de extremos, em que toda diferença é abolida, seja porque se fixam e tornam incomunicáveis as diferenças que a vida entrelaçava, seja porque as categorias sociais se confundem num ‘caosmos’ assignificante. De um ou outro modo, excesso ou ausência de distância, o que o mundo dos mortos desenha é o social pelo avesso: sinistra ou bem-aventurada identidade indiferente” (grifos meus).

karuji em relação ao corpo, numa espécie de jogo de projeção, de espelhamento: a alma (*karuji*) como imagem do corpo, o corpo como imagem da alma (*karuji*). O *karuji* da pessoa não equivale à sua *asuma*: *karuji* possui um caráter de imagem do corpo, em contraste com *asuma*, que se constitui pelo alheamento definitivo em relação ao corpo (*asuma* como “corpo da alma” do morto com uma perspectiva inacessível e estranha ao corpo dos humanos vivos).¹⁷⁰ *Asuma* não constitui um “princípio vital”: ela expressa uma desconexão extrema produzida pela transformação da morte, o limite insuperável da instabilidade do corpo (VILAÇA 2005: 452). Neste sentido, a morte rompe os laços do parentesco, da consanguinidade, da semelhança. A alma *asuma* determina a condição dos mortos como arquétipos totais da alteridade, da afinidade: eles se tornam ex-pessoas, *jadawakyba*.

Os discursos suruwaha sobre o destino dos mortos apresentam variações constantes, ambivalências e paradoxos. Mais do que estabelecer uma cosmografia exata sobre regiões e estados *post mortem*, projetam-se de maneira criativa ideias sobre os processos transformacionais que a morte desenvolve. Os mortos compartilham com os xamãs e com os espíritos a condição de ininteligibilidade e incomensurabilidade – instalam-se num plano de heterotopia de certa forma inacessível à experiência dos humanos vivos. Quando a pessoa morre, a sua “consistência” como *jadawa* gera uma multiplicidade confusa e dispersa – *danuzyri* – que altera toda a rede de relações. A morte extrapola uma espécie de “dualismo em perpétuo desequilíbrio”: *gianzubuni*, o coração, se transforma em alma *asuma*, indistinta e a-social, num destino celeste, na casa de Tiwiju. Em contraste, o *karuji* da pessoa transita como reflexo da pessoa num mundo subterrâneo, oposto-simétrico do mundo dos humanos (os Suruwaha concebem o patamar subterrâneo *adaha buhuwa* como um lugar em que as casas dos *karuji* se situam, como espelhadas, debaixo das casas suruwaha¹⁷¹, uma espécie de “mundo inverso”).

¹⁷⁰ Os Suruwaha se situam assim no âmbito do pensamento amazônico sobre a “multiplicidade de almas”, que oscila entre um conceito de alma como *representação do corpo* – é o perfil do *karuji* para os Suruwaha – e um conceito da alma como *outro do corpo* – correspondente à *asuma* dos Suruwaha (cfr. VIVEIROS DE CASTRO 2002a: 443).

¹⁷¹ Vide supra (capítulo 4) a narrativa de Kwakwai sobre Sarawi. Para os Suruwaha, o *karuji* viaja ao mundo subterrâneo e estabelece a sua casa abaixo das casas suruwaha e do túmulo do morto. Os Suruwaha costumam enterrar os mortos em locais de antigas casas – ou no interior da própria casa, com ocasião da morte do seu *anidawa*, o dono (é o que aconteceu em junho de 2001 com as mortes por envenenamento de Xamtiria, Daihaka, Axidibi e outros jovens: todos foram enterrados na sepultura *jadahy* que foi aberta no *udazani*, no centro da casa de Xamtiria).

É construída uma nova socialidade com os *karuji* de outros seres do cosmos, em aliança com os espíritos *kurimia* e mantendo relações de guerra e contrapredação com os *uhuamy* e os *zamakusa*, necrófagos-inimigos dos ex-humanos.

As almas *asuma* dos mortos se dirigem à casa do xamã ancestral Tiwiju, ao leste do universo, após uma viagem árdua e perigosa na qual enfrentam rochedos, rios agitados, caminhos obstruídos por árvores imensas, onças que as perseguem. Navegam em canoas que atravessam águas subterrâneas e águas celestes. Quando há um temporal após a morte de uma pessoa, os Suruwaha consideram que o estrondo dos trovões é o grito dos mortos, ora com saudade dos seus parentes, ora expressando a dureza dos perigos que enfrentam. O estrondo dos trovões é também atribuído ao barulho da canoa do morto quando alcança a casa de Tiwiju, e no porto bate com as outras canoas que ali se encontram. Gamuki, num acampamento de caça *kazabu* no início do verão, me explicava que as almas *asuma* dos que morrem na velhice (*husa bahini*) penetram na terra, caminham pelo mundo subterrâneo e percorrem depois o seu caminho do céu (*husa agiri*), até a casa de Tiwiju. Na casa de Tiwiju, as almas não comem carne de caça, apenas se alimentam de mandioca e banana¹⁷². As mulheres socam milho no pilão de Tiwiju. Lá é sempre noite, nunca amanhece. As almas cantam continuamente, inalam tabaco e se assopram mutuamente, diz Jadabu. Todos são jovens¹⁷³, homens e mulheres, graças a um alimento doce que eles consomem (*zama xiniaru*). As almas choram o luto pela morte, e o seu choro é incompreensível, muito confuso (*uhi danuzykaxawankia*).

Os mortos pelo veneno *kaiximiani* das cobras percorrem o arco-íris, que os Suruwaha denominam *kuwiri agi*. As pessoas evitam olhar para o arco-íris quando aparece no céu após a chuva, evitando assim o ataque do espírito da cobra, *kuwiri karuji*. Os Suruwaha colocam sempre na cumeeira da casa um pequeno artefato em forma de escada que aponta às cobras o

A sepultura suruwaha (*jadahy*) consiste numa espécie de câmara subterrânea, sobre a qual se ergue um pequeno túmulo de duas abas, tecido com palha de patauí. As pessoas são enterradas com sua vestimenta *sukwady* e sua rede, tingidas com urucum – assim como o seu corpo. A rede é pendurada numa linha de madeira que atravessa a cova, fincada nas paredes laterais. Sobre esta câmara mortuária são entrelaçadas ripas cobertas com folhas de caranaí, que sustentam a terra que cobre a sepultura. O túmulo é construído acima; nele, os parentes do falecido colocam tabaco (com o recipiente de bico de tucano e o canudo *kuwasi* para inalar), alimentos (pedaços de cana, macaxeira, bananas...), fibras de palma de pupunheira (que garantem a ajuda ao morto do espírito da pupunha, *masa karuji*, na guerra contra os espíritos-necrófagos *zamakusa*). É acesa uma pequena fogueira e, quando se trata de homens, coloca-se também a vasilha para a elaboração do curare, o *kaiximiani*.

¹⁷² Descrições alternativas dos próprios Suruwaha falam de abundância de carne de caça na casa de Tiwiju. Em algumas versões, as almas *asuma* conseguem flechar das próprias redes as antas que se aproximam, abatendo-as com mínimo esforço.

¹⁷³ A relação entre morte e rejuvenescimento é frequentemente estabelecida na Amazônia. Cfr. Vilaça (2002: 247).

caminho que devem percorrer, para evitar que sigam os caminhos que partem da casa e que as pessoas usam cotidianamente. Com frequência, as pessoas açoitam com varas ou com flechas as pernas de outras pessoas, para elas resistirem ao ataque venenoso das serpentes.

Tenho a impressão que, para os Suruwaha, o ponto mais marcante na percepção que eles têm da escatologia é a desconexão radical que a morte estabelece entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. É verdade que eles manifestam uma inusitada memória em relação à rede de parentesco: os adultos conseguem especificar traços sobre pessoas de cinco ou seis gerações antecedentes, detalhando suas relações de aliança, filiação, habilidades mais notáveis, locais de residência, autoria de cantos, *causa mortis*, etc. – em certas ocasiões, no meio da floresta, as pessoas me indicavam de modo surpreendente o local exato do sepultamento de algum parente falecido muito tempo atrás, mesmo sem vestígios físicos do *jadahy*, o túmulo. Não há restrições que impeçam pronunciar os nomes das pessoas que morreram, ou lembrar fatos protagonizados por elas. Porém, as *asuma* dos mortos vivem uma existência sem interações ou reciprocidade efetiva com os vivos. A condição de *jadawakyba* instala uma cisão, uma ruptura: quando morrem as pessoas, morrem as suas relações. Talvez por isso, como antítese paradigmática da economia de produção de pessoas, os mortos constituem para os Suruwaha um problema de fabricação e de posição cosmológica, e hiperativam o panorama de afinidade na rede sociocósmica em que os humanos se inserem.

Nas últimas gerações os Suruwaha viveram alterações significativas na configuração da sua rede. Estas alterações se situam não apenas na linha das mudanças históricas ocorridas pelo comparecimento abrupto da expansão da econômica extrativista no vale do rio Purus, a partir da segunda metade do século XIX. Para além de um reordenamento sociológico derivado do efeito de agentes históricos, e levando a sério a perspectiva suruwaha, estas alterações se desenvolvem como ação transformadora na relação com sujeitos humanos e não-humanos, e traduzem um regime de subjetivação em que, o que para o olhar convencional dos ocidentais emerge como “impacto colonial”, surge para os Suruwaha como construção conectada à ação xamânica sobre o mundo.¹⁷⁴ É sob este prisma que analiso um fenômeno inovador na

¹⁷⁴ O que significa conceber este processo como *metamorfose* – no sentido de “superposição intensiva de estados heterogêneos – e não simplesmente como *mudança* – “transposição extensiva de estados homogêneos” (VIVEIROS DE CASTRO ET AL. *A Onça e a Diferença*. In: http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone).

vida atual dos Suruwaha, que transformou a sua economia de produção de alteridades e, mais especificamente, sua cosmopraxis de produção dos mortos: a consolidação generalizada da morte por envenenamento com timbó *kunaha*. Como afirma Sztutman, “mais uma vez, a morte confirma-se como peça essencial de uma cosmopolítica” (2012: 404).

6.3 *Kunaha hawari*: o envenenamento com timbó

[O etnógrafo] não circula entre o país dos selvagens e o dos civilizados: em qualquer sentido que vá, ele retorna dos mortos.

LÉVI-STRAUSS, *Les Temps Modernes*

A incidência do suicídio por envenenamento com timbó¹⁷⁵ nas últimas gerações suruwaha surpreende pelas suas proporções inéditas. Atualmente, praticamente todos os Suruwaha vivem com a expectativa do suicídio¹⁷⁶ como horizonte do seu destino pessoal e coletivo. A morte por ingestão de timbó (*kunaha hawari*)¹⁷⁷ se consolidou como a perspectiva ideal, de forma que o suicídio atinge a impressionante cifra de 86% das *causae mortis*, se excluirmos os óbitos correspondentes à mortalidade infantil. A origem desta prática se remonta aproximadamente a 1930; a partir dessa época, a morte por ingestão voluntária de timbó adquiriu um caráter ritual, generalizado e estandardizado, e irrompe com uma frequência inusitada no cotidiano atual dos Suruwaha. Com efeito, há que considerar que, além da elevada quantidade de suicídios ocorridos (121 mortes por timbó registradas no período 1984-2013), as tentativas falidas — nas quais as pessoas conseguem impedir a ingestão do veneno do suicida potencial, ou conseguem reanimá-lo após a intoxicação — são constantes, de maneira que apenas algumas tentativas de envenenamento conduzem a um final fatal¹⁷⁸. Cabe ainda destacar o efeito expansivo que as mortes por ingestão de timbó adquirem entre os Suruwaha: com muita frequência, a pessoa que recorre ao timbó provoca a mesma reação em outras pessoas próximas,

¹⁷⁵ Leguminosa do gênero *Lonchocarpus*, de uso piscicida na Amazônia. O efeito tóxico é produzido pela rotenona, princípio ativo do timbó. Especificações técnicas sobre o uso piscicida das plantas com rotenona em Ling (2002).

¹⁷⁶ Por razões que serão expostas, a categoria de *suicídio* será problematizada ao longo das próximas páginas, pelo fato de não corresponder à concepção nativa de morte por ingestão de timbó.

¹⁷⁷ Os Suruwaha utilizam a expressão *kunaha hawari* (“comer timbó”), em lugar de *hawiri* (“beber”, usado comumente para a ingestão de líquidos). Não tenho uma explicação satisfatória a respeito disso.

¹⁷⁸ Cfr. os dados apresentados referentes ao período 1984-2006 (APARICIO 2008: 151-156):

População média: 134	Outras <i>causae mortis</i> : 16
Nº total de nascimentos: 147	Média anual de suicídios: 4,39
Nº total de óbitos: 139	% suicídios em relação ao total de óbitos: 72,66%
Mortes de adultos: 117	% suicídios em relação ao total de óbitos adultos: 86,32%
Nº total de suicídios: 101	Taxa anual de suicídio por 100.000 hab. (projeção OMS): 3,276

No período 2007-2013, houve 20 novas mortes por ingestão de timbó, de um total de 23 óbitos (agradeço a Adriana Huber pelas informações relativas a este período). Outra análise estatística das mortes por timbó em Huber (2012: 58).

abrindo a possibilidade de “suicídios coletivos”, em que várias pessoas morrem envenenadas no decorrer de poucas horas.¹⁷⁹

Ao tentar um acesso à compreensão da prática consolidada de ingestão de timbó, a categoria de *suicídio* torna-se definitivamente inadequada à luz dos princípios nativos. Ocorre operar uma espécie de *tradução* (CARNEIRO DA CUNHA 1998: 14) que transita nos níveis sociológico e cosmológico, mais ainda: que tenta uma convergência possível entre pontos de vista que são, em realidade, irreduzíveis. Como sabemos, é o xamanismo a instância que consegue transitar neste universo transformacional, em que a cosmopolítica suruwaha construiu a morte por envenenamento como uma possibilidade nova de atualização da rede sociocósmica. A rigor, se admitimos que a lógica da morte suruwaha por envenenamento se sustenta na ação xamânica, nos encontramos perante uma desafiadora operação de “equivocação controlada” (VIVEIROS DE CASTRO 2004b).

A leitura convencional da gênese do suicídio suruwaha parte do impacto disruptivo da frente extrativista sobre as populações indígenas do rio Purus e, especificamente, sobre os coletivos da bacia dos rios Tapauá e Cuniuá. Certamente, a economia seringalista produziu uma violenta desorganização dos circuitos que vinculavam o conjunto dos *dawa* e as relações de intercâmbio que mantinham entre si os diferentes coletivos indígenas dos rios Cuniuá, Piranha, Riozinho, Coxodoá e Canaçã – todos eles na bacia do rio Tapauá, à margem oeste do rio Purus. Tanto as narrativas indígenas quanto os registros brasileiros da expansão extrativista registram o abalo demográfico causado pela violência das armas e pela disseminação de epidemias na região. A experiência do massacre, a morte de familiares, de líderes e de xamãs,

¹⁷⁹ Durante o período que convivi com os Suruwaha, vinte e quatro pessoas morreram por envenenamento com timbó: Aididini, Dixinyrna, Hiniriu, Dyduwa, Xiburi, Gamuni, Miti, Bujini, Dihiji, Xariahka, Aidai, Hamijahi, Hamy, Jadabu, Iniahy, Huduru, Aruazy, Udy, Ynysa, Karari, Nyny, Axidibi, Xamtiria e Daihka. Presenciei em diversas ocasiões da minha convivência com os Suruwaha momentos agudos de crise coletiva, em que numerosas pessoas tentavam em cadeia a morte por envenenamento com timbó. Nessas situações, algumas pessoas se mobilizam energicamente para resgatar as vítimas do timbó, perseguindo-as antes de alcançar as roças onde o timbó é plantado, ou provocando o vômito do veneno (para isso, inserem folhas de abacaxi na garganta daqueles que beberam o sumo do timbó), ou ainda aplicando abanos quentes nas costas, causando queimaduras que evitam o adormecimento da vítima – condição que precede ao óbito. Outras pessoas continuam, numa atitude de indiferença aparente, dedicadas aos seus afazeres domésticos, alheias ao clima geral de tensão. Finalmente, há pessoas que podem aderir a qualquer momento à tentativa de suicídio, levando ao limite a tensão coletiva.

As mortes por envenenamento de Aruazy, Udy, Ynysa, Karari, Nyny, Axidibi, Xamtiria e Daihka (ocorridas em junho de 2001) foram, sem dúvida, o momento mais angustiante da minha experiência junto aos Suruwaha, e provocaram a minha decisão de pôr um ponto final à minha permanência entre eles, após seis anos e meio de trabalho indigenista. A sensação que eu tinha é idêntica à que os próprios Suruwaha declaram em plena eclosão da crise, quando a corrida pelo envenenamento se torna descontrolada: *madi akwixibyda nangai* (“o povo vai acabar-se”). Nos últimos anos, tem sido frequente esta incidência de suicídios coletivos: sete pessoas em dezembro de 2003; nove pessoas em maio de 2004; quatro pessoas em março de 2005; sete pessoas em julho de 2006; oito pessoas em julho de 2012; e três pessoas em dezembro de 2013.

a perda de territórios e a incerteza em relação ao futuro coletivo impeliram aos sobreviventes dos diversos *dawa*, por volta da década de 1920, à unificação no território dos Jukihidawa – mais afastado das principais rotas comerciais e apto, pelas dificuldades de acesso, a constituir uma zona de refúgio – que possibilitou efetivamente a formação do coletivo Suruwaha. Entre os Suruwaha, a memória narrativa sobre essa época destaca pela sua profusão de detalhes. Nos meus anos de campo, tive a oportunidade de realizar expedições com eles aos locais de residência que precederam a época da unificação dos *dawa* no igarapé Jukihi, e de percorrer a rede fluvial onde seus antepassados recentes vivenciaram os massacres – apenas cinco gerações os separam dos Suruwaha atuais. Numa destas expedições, o jovem Axidibi narrou a história dos ataques que os Jara e os Abamadi empreenderam contra os Masanidawa, numa versão comovente:

Os Masanidawa eram muitos, entre eles havia um xamã chamado Myzawai. O povo de Myzawai era grande. Então chegou..., quem era? Sim, era Niamei. Niamei chegou à casa dos Masanidawa, com seu filho Wakuwaku, e outras pessoas dos Abamadi. Seus nomes eram Wakuwaku e Isuwi; não eram pessoas brancas, eram negros, negros como eu, da altura dos suruwaha: não muito grandes, frágeis, não muito altos. Eles desceram e vieram pegar as jovens masanidawa. Os jovens estavam cantando na casa dos Masanidawa. Iruwai, Iruwai cantava, iam colocar o suspensório peniano nos adolescentes. Wakuwaku e Isuwi estavam juntos. Na casa dos Masanidawa o povo ia colocar o suspensório nos jovens.

Aidimysa foi iniciado junto com Isuwi; então desceram à casa dos Abamadi, moraram lá uns tempos e voltaram à casa dos Suruwaha, chegaram à casa do povo Masanidawa. “Dá-me uma esposa”, disse Isuwi, e deram-lhe uma. Wakuwaku disse também: “Dá-me uma esposa”. E deram-lhe uma moça. Levou-a à casa dos Abamadi. Chegaram lá, mas Myzawai jogou feitiço, ela morreu e então voltaram: “Dá-me uma esposa”, disse Isuwi, e as pessoas lhe deram uma. E Wakuwaku disse: “Dá-me uma esposa”. As pessoas lhe deram uma esposa e a levou. Myzawai jogou feitiço e muitos faleceram. Isuwi disse: “Ah! As pessoas querem matar-nos! Vamos embora!”. Wakuwaku respondeu: “Sim, vamos!”

Então eles chegaram, Buriija, Damani Buriija, não sei o nome dos outros. As pessoas queriam pegar jovens bonitas e levá-las à casa dos Abamadi, aonde chegaram. Myzawai jogou feitiço e morreram. O povo chorou, chorou: “As pessoas vão matar-nos!” Correram, vieram de barco, seguiram nas canoas, vieram canoas até chegarem à terra dos Masanidawa. Viram que não havia casas, as pessoas tinham viajado, tinham ido para outros roçados. O povo acampou em tapiris, havia muitos tapiris, com um terceiro no meio. O povo morava lá, saíam para pegar comida. “Os Jara estão aqui! Muitos, muitos Jara!” Wakuwaku gritou: “Os Jara!” Wakuwaku os seguiu: “Lá estão, lá estão os Jara!” Eles já estavam próximos, era muita gente. Jari estava carregando mandioca: “Deixa, eu vou cortá-los!”, e jogou a mandioca. Wakuwaku disse: “Acho que você não vai comer tua mandioca...” “Está bom, você vai comê-la então”, respondeu Jari.

Então vieram, não sei bem como foi, eram umas mulheres com as tangas descoloridas. Wakuwaku chegou e as golpeou com a espingarda, bateu com a espingarda na nuca. Bateu em outra, e em outra, e em outra, até caírem deitadas. As pessoas riram. “É só uma brincadeira”, disse Wakuwaku. Foram embora depois de terem colocado os suspensórios penianos. Então chegou..., quem chegou? Era um jovem masanidawa recém casado. “Tua esposa vai deitar, vá dormir e te mataremos”, disseram ao masanidawa. Quem foi? Eu não me lembro do seu nome. Havia outro masanidawa

perto. Wakuwaku veio, chegou. Era Karukwai. Karukwai estava pescando com timbó; Karukwai era xamã, era o marido de Makuda. Karukwai saiu para pescar quando escutou um barulho: “É fala de Jara, os Jara chegaram”, disse. Deixou as setas, foi e comprovou que os Jara tinham chegado. Quando Karukwai chegou os Jara já estavam lá. Karukwai assou peixe e deu para eles. Assou peixe e deu-lhes, deu-lhes muito. Mas os Jara não iam embora. Dava-lhes o peixe, mas os Jara não o comiam, os Jara o rejeitavam. Então lhes ofereceu abacaxi, mas também não comeram, o desprezaram. Não comiam esses alimentos com medo de feitiço. Outra pessoa tomou o abacaxi, deram-lhe um abacaxi. As pessoas arrancaram mais e comeram. “Chega, basta!”, e jogaram-nos fora.

Os Abamadi estranharam, eles não dormiam, então pegaram um jovem chamado Natiriu. Os Abamadi pegaram Natiriu, ele era alto, grande e branco e o levaram. Pegaram as mulheres, pegaram Batei, Damani Burija, outras das quais não lembro os nomes, pegaram muita gente, queriam esposas. Pegaram também Dahu, levaram só mulheres, levaram só as jovens. As pessoas não dormiam, havia um acampamento só com os rapazes. Os Jara vieram, eram muitos os Jara que acamparam lá e o acampamento desabou. Quando desabou, os Jara riram. Os cipós do tapiri tinham arrebentado, e tiveram de atar as redes no aberto. Ficaram lá no acampamento de Natiriu, no aberto, até o amanhecer. Depois..., quem veio? Qual era o nome daquele que veio, o dono do rapé? Sim, era um adulto dos Abamadi, não, adulto não, era ainda jovem. Ele veio e disse: “Onde está meu rapé? Estou indo embora”. “Eu não tenho o rapé”, disse seu irmão, “eu ainda não preparei o meu rapé”. E continuou: “Eu vou torrar o meu tabaco”. Sua esposa disse: “Chega! Você não vai brincar com o nosso rapé”, mas o soltou para o marido.

Wakuwaku estava em pé quando Isuwi foi embora. Wakuwaku disse: “Vamos matar as pessoas. Vai embora, vamos cortá-las”. Isuwi respondeu: “Sim, vamos matar as pessoas, wuh, wuh, wuh!!”

E foram. Wakuwaku veio de lá, Isuwi tinha apenas chegado. Wakuwaku atirou, e atirou em outro, e outro, outro, outro... Matou muita gente. Iruwai estava sentado, do lado estava Myzawai, e o filho de Iruwai. Não me lembro do seu nome. “Ele está sem roupa, os seus testículos vão estragar-se e apodrecer na terra”, disse. A criança era grande, estava sem roupa, ainda não caminhava. Pegou o menino, ficou lá e nesse instante mataram o pai. Mataram também Myzawai, mataram muita gente. Myzawai disse: “Vocês estão perseguindo o nosso povo! O que é que aconteceu com vocês?!”

Os Jara dispararam, dispararam, dispararam. Ele se contorceu, seus ossos estavam todos quebrados, acabaram com seu corpo, só restou a pele, dispararam até que as espingardas acabaram com seu corpo e sua pele ficou totalmente esfolada.

De manhã cedo, no povo de cima, nos Jukihidawa, Sarawi saiu para urinar; escutou o barulho das espingardas: “Tou, tou, tou. Tou, tou, tou”. Sarawi escutou os disparos: “Mataram Myzawai!!” O barulho vinha do caminho de Myzawai; Sarawi o ouviu, correu e chegou em casa: “Acabaram com Myzawai agora!” Mas as pessoas não vinham... “Eu vou ver, estão matando o povo!” O jovem Aidimysa disse: “Dahu, vá ver o que é que aconteceu. Pinta o teu corpo”.

As pessoas pintaram-se de preto e urucum. O jovem Aidimysa foi, viu que os mortos não estavam, e as outras pessoas tinham ido embora. Viu que não tinham sido enterrados, foram comidos pelos urubus. As pessoas fugiram: os masanidawa Makuda, Jari, Juhwadi, muita gente. “É o fim!” “Sim, é o fim!” Muitas pessoas foram embora e acamparam. Os Jukihidawa seguiram suas pegadas, e chegaram até o povo. “Venham!”, disseram-lhes. Foram chegando. Estavam os masanidawa Hahiu e Hijara; Hahiu era o marido de Hijara. O povo ficou, as pessoas foram chegando.

Lá os Abamadi diziam: “Nós vamos acabar com os Masanidawa, vocês Jara matem os Jukihidawa”. Os Jara vieram, eles vieram de barco. O povo confundia o barulho do motor com o som das buzinas de embira. Disseram: “Estão assoprando as buzinas”. As pessoas foram. Não passaram pela boca do Pretão, atalharam. Os macacos-barrigudos de Aidimysa estavam colocados no chão, na beira do igarapé. “Eu os

deixei aqui para pegá-los mais tarde e poder ir para ver os masanidawa”. Estavam colocados no chão, na beira do Riozinho. Mas os Jara tinham vindo e tinham pegado os macacos-barrigudos. Eles puseram os macacos num grande recipiente de mandioca, colocaram-nos lá e os deixaram.

As pessoas não iam embora, eram muitos Jara. Os Jara atalharam e perseguiram os suruwaha. Chegaram até um braço do Pretão. Os Jara estavam lá perto, os Suruwaha caminhavam. Os Jara passaram pelo braço do Pretão. Jari e o seu povo subiram pelo caminho. Pelo caminho iam também Hahiu, Hijara e sua gente. Já não havia mais Masanidawa aqui, os Jukihidawa os buscaram e levaram para sua casa. Chegaram lá e ficaram. “Não há mais gente”, disseram as pessoas.

Depois de muitos dias, as pessoas disseram: “Chega, estamos com saudade do povo. Vamos!” E foram buscar os Masanidawa, os pegaram e levaram para a terra dos Jukihidawa. Lá se juntaram. Juntaram-se e não desceram mais, permaneceram lá. Então os Idiahindawa também se juntaram; tinham morrido por causa da gripe. Xubai, que tinha ficado na terra do seu povo, veio com os Jukihidawa. Então, eu não sei bem, o povo dos Adamidawa, que eram parentes, chegou também. Os Sarukwadawa vieram aqui, o nome do pai era Ajisama. Ajisama irritou-se e bateu no filho, Baidawa o pegou. Baidawa pegou os Sarukwadawa e os levou para morar na terra dos Jukihidawa. Não foram embora mais, ficaram até morrerem lá. Mas, não, não era Ajisama, era Awakiria. Depois que Awakiria faleceu, seus filhos ficaram, viveu muita gente, até o tempo de Kwakwai. Hoje Kwakwai está vivo. Então, eu não sei bem como foi, os Masanidawa se mudaram para cá: foi com Juhwadi, foi muito tempo atrás. Depois que Juhwadi viveu, foi o tempo de Juhu, depois veio Ubuniu, depois Tiaha, depois Wahidini. Está também o povo de Ikiji, os Nakandanidawa. Eu não sei qual é a terra deles. E os Tabusurudawa, o povo de Hamy e Naru. Seu lugar é o igarapé Makuhwa, para lá da casa de Wahary. Foram comidos pelos Jakimiadi (Axidibi, no Riozinho, 28/06/2000).

De forma imediata, pareceria plausível empreendermos uma leitura da sociocosmologia dos Suruwaha contemporâneos baseando-nos nesta lógica de agencialidade do ‘contato’¹⁸⁰. É o ponto de vista proposto por Kroemer ao afirmar que “as práticas culturais de suicídio foram identificadas como etnotrauma ou protesto contra a situação insuportável provocada pelo extermínio” (1994: 11). A prática suicida, favorecida pela falta de xamãs e instaurada como peça chave da nova configuração social, emerge a partir de uma crise social e de uma crise de sentido, e atua como fator de autodestruição do indivíduo e da sociedade.

O suicídio, por nós identificado como etnotrauma, tem suas raízes na situação histórica, quando a frente pioneira extrativista avança, exterminando os Zuruahá pela gripe, denominada *tohu bahi*, armas de fogo, denominadas *tohum bahi*, e epidemias de sarampo, as *eidubahi* [...]. A nova situação provocou um colapso psicológico entre esse povo, e a falta de iniciados provocou um caos existencial, levando-os a uma reinterpretção de seu mundo religioso, fundamentando, assim, a nova filosofia sobre o

¹⁸⁰ Cabe aqui alertar contra o paradoxo que o termo “contato” carrega na imaginação indigenista e missionária própria de grande parte das intervenções que houve na TI Zuruaha desde 1980. Agências indigenistas e missionárias têm operado sob uma lógica que considerava os Suruwaha como “índios isolados”, e que atualmente os categoriza como “índios de contato recente”. Em realidade, a empresa seringalista provocou uma interrupção violenta na rede intensa de “contatos” que os coletivos indígenas da região mantinham constantemente entre si. A irrupção extrativista não constitui em absoluto um “contato inaugural” – pelo contrário, produziu um intervalo de isolamento excepcional (entre 1930-1980) em que os Suruwaha buscaram proteção e distanciamento frente à pressão dos contingentes da mão-de-obra extrativista.

sentido da sua existência [...]. O procedimento no suicídio torna-se estereotípico: uma crise psicológica torna-se etno-psicológica, orientada por padrões culturais que determinam a morte voluntária (*ibid.*: 78-79).

Nesta leitura, os Suruwaha, fragilizados pelo vazio xamânico e frustrados perante a insuportabilidade da vida, recriam sua escatologia ao encontrar no suicídio um ato heroico que abre as portas a um mundo viável no além. Adquirindo uma imortalidade ideal, as vítimas do envenenamento constituem o *kunaha madi*, “o povo do timbó”, em um novo destino existencial.

Em contraste, os discursos nativos não parecem manifestar com tanta veemência o protagonismo da agência histórica na construção dos novos processos de orientação da vida pessoal e coletiva. Apesar do comparecimento de narrativas que transmitem a experiência trágica do (des)encontro com as frentes extrativistas, os Suruwaha não definem sua condição presente a partir do impacto do progresso ocidental como fator determinante. Eles projetam constantemente o ideal de si próprios como *jadawa*, condição perfeita de humanidade, e exibem constantes avaliações negativas sobre o modo de vida e o comportamento dos *Jara*. Ao agirem desta forma, revelam a convicção de estarem experimentando um mundo “inerentemente transformacional” (Gow 2001: 9), onde os diversos sujeitos do cosmos interagem com os humanos, em processos que geram alterações e metamorfoses na socialidade. Transpondo na medida do possível a avaliação do contexto yudjá ao cenário suruwaha, “não me parece mais plausível que a coisas tenham se passado desse modo, isto é, que uma parte das relações constitutivas daquele sistema tenha sido dissolvida com o que a tragédia significou. Não me parece que a morte das pessoas tenha provocado a destruição do sistema, mas antes que este operava em uma escala reduzida” (LIMA 2005: 79). Resta, portanto, identificar as coordenadas desta *escala reduzida* em que os Suruwaha ativaram sua rede sociocósmica, operando metamorfoses nos eixos sociológico e cosmológico.

Uma das minhas insistências (e ingenuidades) no trabalho de campo foi o interesse “reconstrutivo” para compreender as condições que precederam o início da prática suicida, animado pela excelente memória genealógica e socioespacial que os Suruwaha demonstravam nos deslocamentos pelo território e nas constantes narrativas que emergiam nos espaços cotidianos na aldeia. O jovem Ania, apoiado nos conhecimentos sólidos de seu pai, Axa, me referia em certa ocasião que “antigamente as pessoas tinham conflitos mútuos, em ocasiões chegavam a produzirem-se mortes. Os Kurubidawa se destacavam pela sua bravura. Os Masanidawa, Adamidawa e Jukihidawa se atacavam mutuamente, causando mortes entre os seus

membros. *Quando as pessoas se transformaram em Jukihidawa, começaram as mortes com timbó*¹⁸¹. Esta “transformação em Jukihidawa” nos dá a chave do processo transformacional que alterou a socialidade dos Suruwaha – e corresponde à nova configuração da rede social que implicou a convergência dos sobreviventes dos diversos *dawa* em um único espaço residencial, às margens do pequeno igarapé Jukihi. É o que as etnografias têm denominado “unificação dos subgrupos” (KROEMER 1994; DAL POZ 2000; APARICIO 2008; JARDIM 2009; HUBER 2012) e que os próprios Suruwaha indicam com a expressão *madi tabuzari* (*tabuza*: “juntar-se”).

De fato, a gênese da prática de ingestão de veneno (*kunaha hawari*) manifesta conexões com o lugar que a ação xamânica desempenha na vida coletiva. O “excesso de convivência” e o confinamento provocados pela unificação dos *dawa* num território restrito, e a interrupção das redes de circulação exteriores causadas pela pressão extrativista geraram uma situação de homogeneidade, de hiper-identidade e anulação da diferença. Sem capacidade de intervenção na política externa com os estrangeiros, e sem o dinamismo do intercambio inerente aos circuitos sociais, políticos e rituais entre os *dawa*, a atuação liminar e perigosa dos xamãs conduziria a uma arriscada exacerbação da feitiçaria – conforme aponta a tendência à intensificação do *endowarfare* verificada em outros grupos arawa. Para abrir a possibilidade de uma vida viável, e como nova alternativa de diferenciação, a rede suruwaha operou a transformação da socialidade em conflito e da produção de mortos: da prática xamânica *mazaru bahini* (os mortos como presas ou vítimas do feitiço) à prática “suicida” *kunaha bahi* (os mortos como presas ou vítimas do timbó) (APARICIO 2008: 179).

Em uma análise anterior categorizei esta transformação como *isotopia* (*ibid.* 2008: 173): a prática de envenenamento sucede às práticas de feitiçaria, de alguma maneira “ocupando o seu lugar” na vida coletiva. Num sentido análogo, que prioriza o ponto de vista sociológico na compreensão do fenômeno, Dal Poz propôs uma revisão da tipologia de Durkheim sobre o suicídio à luz do caso específico suruwaha¹⁸², encontrando na alternativa suicida um gesto marcadamente individualizante que surge como contraponto a um modelo de unidade e coesão social. “Todo esse conjunto de fatos, enfim, deve tornar admissível, ao menos como

¹⁸¹ Grifo meu.

¹⁸² Completando a tipologia de Durkheim ([1887] 1993), que identifica três tipos principais de suicídio (“egoísta”, “altruísta”, “anômico”), e com semelhanças com o tipo “fatalista” (Durkheim) e “sansônico” (Jeffrey), Dal Poz propõe o caso suruwaha como um tipo de “suicídio tópico”, que combina o estatuto da prática suruwaha como fato social total e como afirmação radical de individualidade.

hipótese de trabalho, o argumento de que o suicídio instalaria, firmemente, a diferença no interior do *socius*, ao mesmo tempo em que o totalizaria, às expensas porém de um ato ritual notadamente individualizador” (DAL POZ 2000: 21). Como “variante” da feitiçaria, e como resposta ao adensamento excessivo da vida em sociedade, o suicídio suruwaha instauraria uma modalidade inédita de individualismo.

Parece-me pertinente ensaiar uma manobra alternativa de aproximação que transborde o viés sociológico¹⁸³ (e que ultrapasse o marco estabelecido pelo divisor indivíduo/sociedade) e permita uma incursão no panorama de conectividades sociocósmicas que orientam a vida dos Suruwaha. O envenenamento com *kunaha* manifesta a irrupção dos não-humanos na produção dos mortos, o que aponta uma chave cosmopolítica que reconhece os efeitos da tensão e da diferenciação social, mas aponta também o comparecimento de sujeitos de lugares heterogêneos do cosmos na construção de uma rede que transborda a malha social dos humanos vivos.

Antes disso, quero destacar as narrativas de Axa, Ainimuru e outros adultos, as quais contêm discursos sobre as origens da morte por envenenamento que requerem nossa atenção. A morte de Dawari¹⁸⁴ (ocorrida por volta de 1930) aparece nos relatos locais com o caráter de “suicídio inaugural”. Dawari, esposo de Kuxiria e pai de Amu, pertencia aos Adamidawa, aos quais os Suruwaha atuais atribuem uma intensidade especial na atividade xamânica e nos conflitos de feitiçaria. Os relatos suruwaha apontam para uma prática precedente entre os Katukina do igarapé Coatá (num território próximo ao dos Masanidawa): estes reagiam quebrando as suas flechas e ingerindo sumo de timbó com motivo de fracasso nas expedições de caça, conforme testemunharam os vizinhos Masanidawa. Dawari viveu o movimento de unificação dos Adamidawa, Masanidawa, Kurubidawa e Sarukwadawa no território dos Jukihidawa. Num conflito que evoluiu como acirramento da feitiçaria entre pessoas Adamidawa, Jukihidawa e Aijanima madi, criou-se um clima de tensão que propiciou o surgimento da reação de Dawari: Mujawi (dos Aijanima madi) foi vítima do feitiço de Murixa (jokihidawa). Numa resposta típica de vendetta, Waximia (irmão de Mujawi) lança feitiço contra Jama (irmão do anterior

¹⁸³ Recentemente tive acesso a um *paper* de Silva (2012) que analisa as conexões entre xamanismo e suicídio entre os Ticuna do Alto Solimões. No texto, aparece a crítica que Belaúnde (2008: 243) faz a estudos que explicam o suicídio indígena como modelo culturalmente desenhado para a solução de conflitos: “este modelo apenas nos permite apreciar a superfície de um fenômeno que tem raízes históricas anteriores à integração na sociedade nacional” (BELAÚNDE 2008: 243 *apud* SILVA 2012: 25). Agradeço a Els Lagrou a indicação da pesquisa de Silva.

¹⁸⁴ Sobre a narrativa da morte de Dawari, cfr. Fank-Porta (1996a: 145), Dal Poz (2000: 16), Aparicio (2008: 145), Huber (2012: 191).

agressor, Murixa), que morre. Dawari, “que considerava Jama como seu irmão”, opta pelo envenenamento quando descobre que sua esposa Kuxiria manteve relações sexuais com Waximia, causador da morte por feitiço de Jama. A cadeia de ataques feiticeiros que geram morte conduziu à morte por envenenamento de Dawari, primeira vítima do timbó – *kunaha bahi*. Neste sentido, como adverte Jardim (2009: 60) inicia-se a transformação de uma economia mortuária horizontal e vindicativa (o xamanismo produz os novos mortos) a uma economia mortuária vertical, em que os mortos por timbó produzem novos mortos por timbó. Aanimuru me relatou com a sua habitual minuciosidade a sequencia de mortes que conecta o tempo de Dawari com a geração contemporânea. Obviamente não se trata de um elenco exaustivo, mas a memória de Aanimuru percorre cinco gerações onde a consolidação das mortes *kunaha bahi* se verifica de maneira incontestável:

Dawari foi a primeira pessoa que morreu com timbó, era filho de Karusuwari, dos Adamidawa. Os Katukina tomavam timbó quando fracassavam na caça, eles ensinaram aos Suruwaha o costume de tomar timbó para morrer. Os primeiros que morreram como vítimas do timbó foram Dawari, Mixijaru, Axikiru, Wixinia, Waiju, Dymysai, Tuhu, Huhini (esposa de Tuhu), Xirimy (irmão de Huhini), Xubabaru, Bunuwy, Amahi, Habikuxiria (filho de Juhwady), Digai, Bahama (irmão de Digai), Wakaju, Tubai, Kuwazai (irmão de Tubai) e Hawy.

Depois de Hawy, passou um tempo sem que as pessoas tomassem timbó. Depois, morreram novas vítimas do timbó: Ainiwaru (filha de Dymysai), Niru, Iximi, Huru, Kujamini, Wakari, Bixyky, Abini, Wijai (esposo de Bixiky), Myzai, Surijaba, Mimu, Mariwai, Bariwa, Iniakani (filho de Bariwa), Midiwari, Uwawi (filho de Digai).

Das minhas pessoas, Bahama era do tempo de Dawari. Eu sou filho de Mititu, que morreu vítima do timbó. Mititu foi filho de Bahama, que também morreu vítima do timbó. Das pessoas de Uhuzai, Nakara viveu na época de Dawari. Uhuzai é filho de Naindi, que morreu tomando timbó. Naindi foi filho de Bahawai, que morreu tomando timbó. Bahawai foi filho de Nakara, que morreu idoso. Nakara foi filho de Damy Kanixi, que morreu de gripe, contagiada pelos Jara.

Das pessoas de Kwakwai, Aidymysa era do tempo de Dawari. Kwakwai é filho de Bajú, que morreu vítima do timbó. Bajú foi filho de Wabi, que morreu atacado por uma onça. Wabi foi filho de Aidymysa, que morreu tomando timbó. Aidymysa foi filho de Jukumai, que morreu vítima de feitiço. Das pessoas de Xamtiria, Masanidawa era do tempo de Dawari. Xamtiria é filho de Kiasa, que morreu ao tomar timbó. Kiasa foi filho de Masanidawa, que morreu vítima de feitiço. Kiasa foi filho de Wagý, que também morreu vítima de feitiço.

Gamuki é filho de Durai, que morreu tomando timbó. Durai foi filho de Mititu e neto de Bahama, como eu. Bahama era do tempo de Dawari (Aanimuru, casa de Xamtiria, 2000).

Se a lógica xamânica que sustenta a produção da nova prática de envenenamento opera abertamente na transformação da socialidade suruwaha, outros indicadores revelam também a conexão estreita com as concepções nativas de pessoa, morte, predação e transformação que mobilizam a possibilidade efetiva da morte na nova condição de “presas do timbó”.

Como os relatos nos revelam, os Suruwaha atribuem a “invenção” desta prática aos Katukina, que recorriam à ingestão de timbó como reação extrema ao insucesso nas atividades venatórias – e que instigava a possibilidade de novas mortes por envenenamento, numa reação em cadeia estendida às pessoas próximas:

Miaruzy, uma mulher masanidawa, chegou à casa dos Katukina. Naquele tempo, quando os Katukina saiam para caçar e não conseguiam atingir os bichos, quando disparavam as flechas e erravam o alvo, ficavam com muita raiva, tomavam timbó e morriam. Miaruzy viu também duas mulheres katukina tomando timbó, morrendo por causa dos seus maridos, que tinham falecido ao tomar timbó após fracassarem nas caçadas.

Miaruzy, que era esposa de Juhady, voltou a casa e contou tudo aos Masanidawa. Depois de um tempo ela se separou de Juhady e foi morar na casa dos Jukihidawa. Ao chegar lá, contou como os Katukina tomavam timbó quando erravam na caça. Os Jukihidawa disseram: “Não conte isso, se não as pessoas irão tomar timbó também”.

Até aquele tempo, quando as pessoas erravam na caça, lambiam o curare das flechas, com raiva; eram tratadas com palmito de patauá, que é remédio para curare. Depois disso, assopravam muito tabaco na pessoa para que a sua raiva passasse. Dawari foi o primeiro Jukihidawa que morreu por causa do timbó (Ikiji, casa de Kabuha, 1/10/10).

De alguma maneira, a condição do caçador como predador se inverte, tornando-o presa (*bahi*) do timbó. Porém, chama ainda a atenção no relato precedente a familiaridade nativa com uma certa “lógica do envenenamento”, ao identificar um precedente análogo à prática dos Katukina: os Masanidawa (ou seja, “os Suruwaha” sob um ponto de vista contemporâneo) também reagiam com raiva à decepção na caça e recorriam ao veneno das flechas (*kaiximiani*) e ao tabaco – usando este último como recurso apaziguador¹⁸⁵. No relato já apresentado da morte de Dawari, o narrador Uhuzai especifica que

Dawari saiu para tomar timbó, contam as pessoas. Fora da casa, seguindo através de um caminho, havia um lago. Dawari pegou timbó, pegou tingui, pegou tabaco. Bateu primeiro o timbó, fez uma espécie de bola, colocou-a na água e a espremeu. Dawari amassou as raízes de timbó, a folhas de tingui e as folhas de tabaco¹⁸⁶, e disse às crianças que estavam banhando-se no lago: “Olhem, crianças, vocês vão tomar timbó antes de mim, depois eu mesmo vou tomar”. As crianças ficaram com medo e saíram correndo. Entre elas estava Xihi, filho de Ari. Ari estava em casa. Quando Xihi chegou, disse ao seu pai: “Pai, lá no lago Dawari espremeu timbó e pediu que o tomássemos. Eu fiquei com medo e vim correndo”. “Como assim? Onde está Dawari?”, disse Ari. Ari viu que Dawari tinha tomado timbó e que estava chegando a casa. Ao chegar, Dawari caiu no chão. Não sei como aconteceu... Contam que Dawari queria matar

¹⁸⁵ Podemos afirmar, neste sentido, que o tabaco opera como um “antiveneno”. Se a ingestão de timbó deriva de um estado de raiva (*zawa*), a inalação de tabaco produz um estado de apaziguamento, que anula a tentativa de morte que o timbó contém. O tabaco não é ingerido, a diferença do veneno, que é “comido” – como manifesta a expressão suruwaha para o ato de ingerir timbó: *kunaha hawari*.

¹⁸⁶ Na versão apresentada por Huber (2012: 195), Dawari também recorre ao gengibre (*mutuki*) junto com o timbó, o tingui e o tabaco.

Kuxiria. Tomou timbó porque estava enfurecido com sua esposa Kuxiria, queria pegar as suas flechas e matá-la, mas não o fez. Momentos depois, Dawari morreu (Uhuzai, 1994).¹⁸⁷

Em outra ocasião, Gamuki e Kawakani me contaram o relato de Xaniau: “em uma disputa com outras pessoas da casa, Xaniau misturou timbó com tingui e tabaco, e tomou todo junto; apesar de tudo, não faleceu”¹⁸⁸. Um elemento não deve passar despercebido ao leitor: a presença significativa dos venenos (o curare, o tingui, o tabaco, além do timbó) nos diversos relatos. A predação xamânica do feitiço (ou a predação cinegética do caçador) contrasta com a ação (também predatória) das plantas venenosas, que operam produzindo novas presas, numa lógica que podemos qualificar como reversa. A narrativa sobre os Amaxidawa e o seu xamã é paradigmática neste sentido e, sem dúvida, nos oferece novas chaves para acessar a concepção suruwaha sobre a prática de envenenamento:

Os Amaxidawa moravam acima da foz do igarapé Muzahaha, nas cabeceiras do Riozinho. Um dia, um jovem Amaxidawa foi caçar macacos-barrigudos. No local onde estava perseguindo-os, chegaram os Jakimiadi e assopraram nele um feitiço sonífero. Caiu adormecido. Os Jakimiadi o pegaram, o levaram à sua casa perto do rio Wahá; lá o puseram dentro de uma grande panela, foi cozinhado e comido por eles. O pai do jovem sentiu sua falta, foi buscar seu filho e encontrou o local onde ele tinha perseguido os macacos. Percebeu que seu filho tinha sido raptado pelos Jakimiadi. Ficou muito triste e chorou, chorou muito.

Durante uns tempos, os Jakimiadi iam aos arredores da casa dos Amaxidawa. À noite, sempre que alguém saía para urinar, era raptado, conduzido à casa no rio Wahá e comido pelos Jakimiadi. Desta maneira os Amaxidawa foram desaparecendo, um por um. Raptaram a esposa do xamã, raptaram todos os Amaxidawa, até que, finalmente, restou somente o xamã amaxidawa na sua maloca. Ele olhava para as redes vazias, sentiu solidão e chorou muito com saudade da sua esposa e do seu povo. O xamã amaxidawa cheirou tabaco, cheirou muito tabaco, e se apropriou da força de todos os venenos: tomou a força do *kaiximiani*, tomou a força do *xihixihi*¹⁸⁹, tomou a força do timbó e a força do tingui. Ficou muito gordo.

Chegou o dia em que os Jakimiadi raptaram também o xamã dos Amaxidawa e o levaram para a sua casa. Queimaram seu cabelo, sua barba, suas axilas, os pelos do púbis, o cortaram e o cozinham. Um Jakimiadi velho comeu as vísceras e os pés do xamã. Os Jakimiadi comeram toda a carne do xamã. Porém, depois de uns instantes, todos começaram a sentir-se mal, devido aos venenos do xamã amaxidawa. O xamã dançava e cantava no ventre dos Jakimiadi, estes começaram a correr agitados, enlouquecidos, de um lugar para outro. As crianças caíam desfalecidas e morriam. O ventre dos adultos se dilatava mais e mais, até estourar. Todos os Jakimiadi morreram, por causa do feitiço do xamã amaxidawa. Assim foi a história dos Amaxidawa, e do fim dos Jakimiadi (Kwakwai, Riozinho, 17/10/1997).

¹⁸⁷ Cfr. Fank-Porta (1996a: 145) (minha tradução).

¹⁸⁸ Depoimento de Gamuki e Kawakani na casa de Jadabu, em novembro de 1997.

¹⁸⁹ *Kaiximiani* e *xihixihi* são os dois compostos com os quais os Suruwaha elaboram o seu curare para as flechas.

Nesta narrativa, o xamã opera através das plantas venenosas uma contrapredação que responde ao ataque canibal dos inimigos. A ação xamânica desenvolve desta maneira uma lógica reversa mediada pelas plantas,¹⁹⁰ com as quais o xamã projeta suas capacidades. Pela ação xamânica, o timbó (assim como o tingui, o curare...) possibilita a metamorfose do predador em presa, e da presa em predador. O ritual do xamã amaxidawa se converte em atividade de guerra, de caça¹⁹¹. As conexões com o “mito fundador” dos demiurgos-onça Ajimarihi e Jumanihia, que raptaram os irmãos Ajiaji e Wanykaxiri (“humanos verdadeiros”, *jadawa*) são estreitas:¹⁹² aquilo que identifiquei como *sentença fatídica reversa* – segundo a qual, os irmãos-humanos transgridem sua condição de presas dos avós-adotivos-onças e decidem produzir a morte destes – parece encontrar no mito dos Amaxidawa uma nova versão que mantêm o mesmo modelo de economia de predação: a ação xamânica através das plantas venenosas efetiva uma alteração ontológica, segundo a qual os humanos-presas tornam-se predadores dos inimigos. As substâncias que dão suporte a essa transformação agem como uma espécie de “antialimentos”¹⁹³, que produzem a morte dos canibais.

É, portanto, notória a existência de pressupostos ideológicos consistentes que conferem “coerência” à inovação suicida¹⁹⁴, à luz dos regimes de subjetivação suruwaha, e que podem oferecer pistas definitivas para *traduzirmos* a “lógica do envenenamento” dentro do marco da cosmopolítica nativa. Antes disso, com a premência que impõem os fatos, acho relevante expor, a partir do olhar recortado da experiência de campo, a maneira com que os Suruwaha, na sua cotidianidade fraturada, empreendem concretamente sua transformação em “presas do timbó”. Apresento, assim, um trecho do caderno de campo que narra a morte de um casal suruwaha, acontecida no inverno de 1999.

¹⁹⁰ Nos Jarawara, “os xamãs devem possuir mais plantas e árvores do que os não-xamãs, especialmente plantas de tingui” (MAIZZA 2012: 76).

¹⁹¹ Árhem ([1996] 2001: 219) fala dos xamãs makuna como “caçadores cósmicos”. É vasta a literatura amazonista que vincula xamanismo e caça. Destaco apenas neste momento as páginas de Fausto (2001: 420s.) que conectam rituais guerreiros e rituais xamânicos.

¹⁹² Vide supra, no início do presente capítulo.

¹⁹³ No primeiro volume das *Mitológicas* há uma análise de mitos sobre o veneno de pesca, que caracterizam o timbó como “alimento incomedível” (LÉVI-STRAUSS [1964] 2004: 308).

¹⁹⁴ Outros elementos contribuem a identificar precedentes da prática de envenenamento com timbó. Jardim (2009: 133), ao traçar um quadro sobre a escatologia suruwaha, aproxima a morte por envenenamento com timbó da morte por envenenamento por picada de cobra, ambas provocadas pelas respectivas agências sobrenaturais do espírito do timbó e do dono das cobras. A polaridade da escatologia suruwaha estaria assim projetada entre o destino dos mortos por velhice (*husa bahini*) e o destino dos envenenados, por timbó (*kunaha bahi*) ou por veneno de cobra – para os quais há um terceiro caminho póstumo, o arco-íris, *kuwiri agi* (“caminho da cobra”). É interessante ver como Lévi-Strauss, em *O cru e o cozido*, identifica contrastes e conexões entre o cromatismo do arco-íris e o cromatismo dos venenos de pesca ([1964] 2010: 321) (agradeço a Tânia Lima por esta referência).

MORTE DE AIDAI E HAMIJAHI (casa de Jadabu, março de 1999)

Da casa de Jadabu, acompanhei um grupo de homens que ia buscar na casa de Kwakwai as porções da anta abatida por Wahidini, e que ia ser distribuída entre os caçadores. No retorno acompanhei Jadabu, que tinha recebido a cabeça da anta nessa distribuição. No caminho de volta senti que as minhas forças diminuía, estava bastante cansado.

No outro dia permaneci na casa, participando nos caldos e refeições coletivas. Kawakani matou outra anta, Kwakwai mais uma no dia seguinte; todos estavam satisfeitos com a abundância da caça. Houve ritual noturno de cantos, o kawajumari dirigido por Uhuzai se prolongou até o amanhecer. Eu fiquei apenas observando: meu mal-estar nestes últimos dias era crescente. De manhã Kimiaru me convidou a acompanhá-lo na velha casa de Axa para colher pupunha nos pomares; aceitei, mas no retorno – carregando vários cachos de pupunha – senti que a minha resistência era cada vez menor. Cheguei com a única vontade de deitar na rede: estava com malária. À noite, a febre intensa, os calafrios alternos e o vômito apareceram de forma impetuosa. Contudo estava tranquilo, pois dispunha da medicação necessária, e era melhor o repouso na casa que enfrentar o caminho longo rumo à base de apoio de Amoá. A noite prolongada terminava, as primeiras luzes do dia não pareciam adivinhar o pesadelo que escondia aquele sábado 13 de março, na casa de Jadabu.

Eu estava atordoado pela febre e as horas de insônia. Ouviram-se gritos num dos kahuhu próximos ao meu, deviam ser pouco mais das seis horas da manhã. Alguma coisa tinha acontecido com as crianças de Aidai e Hamijahi, o casal discutia bravamente. Parece que o seu bebê tinha caído da rede, Hamijahi culpou à esposa pelo descuido. Aidai saiu então para tomar veneno numa plantação de timbó próxima, no varadouro do igarapé Jakubaku. Voltou a casa, tendo já ingerido o sumo de algumas raízes. Foi assistida por outras mulheres segundo o modo costumeiro, não parecia ser uma tentativa preocupante. Porém, diante do estupor de todos, Aidai morria em poucos minutos. O desespero começou a tomar conta da casa. Eu, numa nova crise de febre, parecia não perceber o fato imediato do suicídio acontecido ao meu lado, um ar de irrealidade me confundia. Sim, Aidai acabava de morrer, nas primeiras horas do dia.

Xamy, a mãe, iniciava um choro ininterrupto, o uhi, que se prolongaria o dia inteiro, sem descanso, e que entrou nas horas lentas da noite: “Na zamuni, na zamunikia!”¹⁹⁵ ... Kuni,

¹⁹⁵ “Minha filha, minha filha!”

a irmã, explodia junto com a mãe num pranto cantado de maneira comovedora: “Na kuru, na kuru kuru, na kuru!”¹⁹⁶ ... Muitas outras mulheres acompanhavam o choro ritual, mas sempre Xamy o dominava, arrasada. Em alguns momentos, sua reação era descontrolada, e mostrava gestos rígidos, ritualizados.

Contudo, nada me estremecia tanto como a reação do esposo de Aidai, Hamijahi. Com extrema violência, vi como ele destruía todos os seus pertences. Seu olhar era rígido, caminhava com agitação de uma maneira igualmente retesada, de um extremo ao outro da casa. Não parou um só instante; de vez em quando, inalava doses fortes de tabaco. As tentativas de envenenamento de Hamijahi foram inúmeras ao longo do dia: às vezes as pessoas tratavam de impedi-lo, outras vezes simplesmente deixavam-no extravasar seu estado de ânimo. Eu percebia que Hamijahi já desejava a morte com ardor, procurava o timbó com ansiosa veemência. Chorava e gritava com desesperação, sua excitação era constante, infatigável.

No resto da casa, as pessoas reagiam de maneiras diferentes: alguns tentavam o envenenamento, unindo-se à tragédia; outros manifestavam uma passividade só aparente, continuando dedicados as suas tarefas – entre eles havia porém suicidas potenciais, que continham seus sentimentos–, alguns vigilantes, mais equilibrados perante a situação, seguravam o ambiente atentos às novas ocorrências e impediam eventuais tentativas de suicídio de outras pessoas. Eu estava extremamente nervoso, a febre, os vômitos, as lágrimas de impotência fizeram com que a minha resistência quebrasse de vez. O ambiente que respirava era insuportável. Perdi a noção dos rostos das pessoas que continuamente tentavam a morte por kunaha, agora na memória descubro ainda as imagens, os rostos desesperados de Gamuki, Udy, Ikiji, Kuni, Hinijai, Hamy, Naru..., todos numa carreira desenfreada pela morte. Gamuki chegou a ser violento nas suas tentativas, ameaçando a todos com um machado para que ninguém impedisse seu envenenamento.

“Madi akwixibyda nangai”,¹⁹⁷ me dizia Xurari no momento em que seu marido Hinijai corria à procura do veneno. Com efeito, o drama coletivo dava a impressão de ter um fim catastrófico, como se o povo inteiro buscasse seu próprio extermínio. Tudo foi horrível, insuportável, uma hipérbole inacreditável do desespero. Esforçava-me por pensar que não passava de um delírio absurdo provocado pela febre. Perdi a noção das horas, o dia e a noite se confundiram, mas logo estava amanhecendo. Ainimuru preparou o cadáver de Aidai – o cor-

¹⁹⁶ “Minha irmã, minha irmã!” (termo usado para yZ de ego).

¹⁹⁷ “O povo vai acabar-se”.

po morto tinha permanecido o dia e a noite inteiros na rede, conforme o uso tradicional –, que logo deveria ser sepultado. Aidai estava colocada em posição fetal na rede, com os joelhos juntos, amarrados. A rede formava uma espécie de casulo fechado, forrada com palhas de bananeira; os punhos dela estavam amarrados a um pau horizontal, que serviria para o transporte. Ainimoru preparava tudo em silêncio, com dedicação, sozinho. Quando tudo estava pronto, Agunasihini e o próprio Hamijahi carregaram no ombro a rede com o corpo de Aidai, para transportá-la ao cemitério da antiga casa de Sumi. Xamy os seguia com uma brasa acesa, quase todas as pessoas do povo saíram da casa a caminho do túmulo. Fiquei em casa, esgotado, com um reduzido grupo de mulheres e crianças.

Hamijahi não suportou a tensão e poucos instantes depois entrava agitadíssimo na casa, chorando e gritando. Correu buscando timbó mais uma vez. Eu estava na beira do igarapé próximo a casa, tomando banho para aliviar a febre. Vieram mais pessoas da outra casa – muitas já estavam aqui desde o dia anterior. Em algum momento tive a sensação de que aos poucos o povo iria retomando um mínimo de equilíbrio. Mas, à tarde, o ambiente desabou de novo, de forma igualmente violenta. Hamijahi tentou suicídio e arrastou uma onda geral de novas tentativas. A crise tomava as proporções da angústia e a agitação extrema do dia anterior. Xamy cantava com a garganta já rouca, Kuni persistia no seu choro intenso com as raízes de timbó na sua boca: o sumo escorria nos seus lábios.

Hamijahi morreu, seguindo a trilha fatal da sua esposa. O sol se punha, o ambiente na casa desmoronava de vez, pessoas entravam e saíam tomando timbó ou correndo para tentar resgatar as vidas dos suicidas. Cai exânime numa crise de choro angustiante, totalmente abalado, sem as últimas forças que me restavam. No auge do nervosismo, ao meu lado, Huduru dava à sua filhinha Jarini, à força, raízes de timbó. A pequena, com apenas sete anos de idade, desmaiava inconsciente. Jarini caía desfalecida, seus irmãozinhos e outras crianças da casa a contemplavam com estupor, com medo, chorando assustadas. A mãe, Huduru, iniciava o choro ritual também de maneira abrupta. Só os esforços persistentes de duas anciãs, Jaxiri e Xibukwa, conseguiram o inesperado: aos poucos conseguiram reanimar à pequena Jarini, que sobrevivia assim aos efeitos do veneno.

Kainaru dirigia agora o choro e o luto rituais pela morte de Hamijahi, no meio da confusão espalhada na casa: “Na unidi, na unidikia!”¹⁹⁸. Cantava uma ladainha nervosa, tristíssima. Alguns adolescentes tomavam conta dos pequenos filhos do casal falecido, Wai-

¹⁹⁸ “Meu neto, meu neto!”

nihiru, Babawi e o neném. Seu olhar perplexo e assustado estava submerso num horizonte confuso. No meu pulso e no meu peito, a agitação da casa suruwaha parecia penetrar-me de modo assustador. Chegou a noite e com ela um silêncio mortal. Parecia que a morte de Hamijahi tivesse sido algo coerente, esperado, inclusive necessário. As pessoas pareciam não suportar mais a tensão extrema do ambiente, precisavam um mínimo de calma. Só restava enterrar o cadáver de Hamijahi, que jazia deitado na sua rede, no centro da casa. No dia seguinte, Hamijahi foi sepultado.

O envenenamento por timbó é atualmente o “caminho da morte” por excelência para as atuais gerações suruwaha. A ingestão do veneno *kunaha* explode a partir de um conflito¹⁹⁹, e segue um procedimento homogêneo, previsível, que caracteriza o expediente “suicida” como um ritual de envenenamento que transforma as pessoas em “presas do timbó”. Como ponto de partida²⁰⁰, o motivo da procura do veneno é o sentimento de *zawa* (raiva)²⁰¹, que provoca na pessoa um estado de ruptura, um comportamento não-humano (*jadawasu*), confuso (*danzuri*), uma “alteração em inimigo” (JARDIM 2009: 107). Ainda, a pessoa que busca a morte por envenenamento é capaz de provocar a morte de outras pessoas (*dudy*), causando uma reação em cadeia de pessoas à procura de timbó: assim, por exemplo, as pessoas consideram que a morte de Jadabu por envenenamento foi uma ação *dudy* de Hamy, que arrastou consigo Jadabu à morte – ambos faleceram no decorrer de poucas horas em maio de 1999.²⁰²

A pessoa, na sua explosão de raiva, empreende a destruição enérgica dos seus pertences pessoais: a rede, as flechas, zarabatanas e ferramentas, as vasilhas de cerâmica²⁰³. Seu

¹⁹⁹ Os motivos de conflito que podem provocar tentativas de envenenamento são diversos: saudade das pessoas recentemente falecidas, disputas por casamentos, brigas de casal ou brigas entre crianças, acusações de relações sexuais não aprovadas, fuga de animais de estimação, roubo de utensílios, desatenção com as crianças, fofocas, ciúme: são estes, entre outros, os motivos que podem levar uma pessoa à ingestão do timbó.

²⁰⁰ Dal Poz (2000: 9) descreve, de maneira análoga à que apresento aqui, o “*script* comportamental” do envenenamento suruwaha.

²⁰¹ Os Suruwaha consideram a *zawa* (“raiva”) como o principal motivo que leva a pessoa a ingerir timbó. Porém, outros estados emocionais podem conduzir a pessoa ao envenenamento: *kakuma* (“vergonha”), *asini* (“mágoa”), *zamakamunini* (“saudade” – de pessoas que faleceram anteriormente), *kahy* (“afeto, amizade”).

²⁰² Sobre as circunstâncias da morte de Hamy e Jadabu, cfr. Aparicio (2003b: 27). Sobre o termo *dudy*, cfr. Huber (2012: 404).

²⁰³ A destruição dos próprios pertences atualiza já a morte da pessoa – os objetos são de alguma maneira uma extensão do seu corpo. “Um objeto certamente não sobreviverá à morte do seu dono. Os objetos ‘morrem’, e na floresta amazônica costumam cumprir este destino com uma velocidade muito maior do que em outros contextos

gesto é ausente, com o olhar excêntrico, os movimentos do corpo enrijecidos: a pessoa parece, literalmente, estar fora de si – a alteração no corpo evidencia a alteração de perspectiva. Em certas ocasiões alguém se aproxima com o propósito de acalmar a pessoa, tentando assoprar com força uma dose alta de tabaco; mais comumente, as pessoas que estão ao redor aparentam indiferença e deixam que a pessoa extravase a sua raiva. Esta poderá ainda encenar gestos de violência contra os outros, mas nunca chegam a executar agressões físicas de fato. Subitamente, empreende uma corrida firme em direção às roças onde está plantado o timbó. Momentos depois, algumas pessoas o perseguem, tentando impedir a ingestão do veneno.

Depois de arrancar as raízes, a pessoa busca um igarapé, espreme o timbó, ingere o sumo junto com água e caminha de volta à casa. Ao chegar, os parentes e outros tentam urgentemente salvar a pessoa provocando o vômito, introduzindo na garganta talos de folha de abacaxi e queimando as costas com abanos quentes²⁰⁴. Nos procedimentos de resgate da pessoa que tomou *kunaha*, é muito importante evitar o seu adormecimento: batem nos braços e pernas do corpo entorpecido, sentam-no no chão da casa e chamam-no com gritos para reanimá-lo. Quando a tentativa de salvamento fracassa e os Suruwaha reconhecem a morte iminente da pessoa, explode um clima de drama generalizado, com diferentes reações: uns criticam, irritados, o comportamento da pessoa que tomou timbó; alguns continuam suas tarefas e mostram indiferença e passividade perante as circunstâncias; outros ainda permanecem em um estado inquieto de vigilância, atentos a possibilidade de novas tentativas de envenenamento. Em muitas ocasiões, há uma cadeia comovente de pessoas que reagem com ímpeto, buscando a morte com timbó. No centro da casa, a pessoa falecida é colocada na rede, seu corpo é preparado para o sepultamento, enquanto os gritos de raiva dos que correm à procura do veneno se misturam com o alarme dos que tentam os resgates, e com o choro dos parentes que cantam o *uhi* pelos seus mortos.

etnográficos. Quando o corpo se desintegra e as almas têm de partir, tudo o que lembra o dono e que pode provocar o seu apego precisa se dissolver ou ser destruído” (LAGROU 2003: 106).

²⁰⁴ Desta forma os Suruwaha produzem uma espécie de choque térmico, com o propósito de impedir o adormecimento da pessoa. A maioria dos Suruwaha jovens e adultos tem nas costas sinais das queimaduras, devido a anteriores tentativas de envenenamento.

Os discursos nativos sobre a morte por envenenamento com timbó vão além do que poderia chamar-se sociologia do conflito e se dirigem ao marco das transformações na pessoa e nas suas ligações a escala cósmica. Não se trata apenas de um mecanismo de manejo das tensões sociais ou de uma adaptação das práticas de feitiçaria a uma nova conjuntura socioespacial: a metamorfose desenvolvida mobiliza o “coletivo plural”, e também o “coletivo singular”: a pessoa e sua rede relacional com sujeitos heterogêneos do universo. Neste sentido, parece-me oportuno aplicar as ferramentas analíticas propostas por Kelly (2001), articulando a concepção de pessoa fractal e *divíduo* segundo Strathern e o perspectivismo ameríndio, ambas sustentadas numa ideia relacional da pessoa e da sua rede. O modelo proposto, sustentado pelo cruzamento etnográfico em diversos cenários, se organiza a partir das seguintes chaves: i) as duas proposições principais da socialidade: a natureza contextual das categorias de identidade/alteridade (nós/outros) e o protagonismo das relações com o exterior; ii) o papel fundamental do corpo e da sua fabricação na modelagem das relações eu/outro; iii) o entendimento dos processos de modificação corporal como processo perspectivista. Consideradas as oposições identidade/diferença, consanguinidade/afinidade, nós/inimigos, vivos/mortos, predador/presa, a instância da diferença emerge como matriz da reprodução social e simbólica. Esta diferença abrange também a constituição da pessoa e dos relacionamentos duais eu/outro, e põe em evidência a precariedade da integridade do *self*, que pode ser rompida a qualquer momento no universo amplo de afinidade potencial. O corpo é, portanto, um lócus de diferenciação e sede da perspectiva na sua qualidade de “feixe de afecções”.

Analisando de perto a categoria de fractalidade²⁰⁵, Kelly realiza uma diferenciação escalar em diversos níveis interconectados: a) a pessoa como entidade *dual*, onde as posições de qualidade-de-sujeito e qualidade-de-objeto alternam na relação, prevalecendo uma ou outra em função das perspectivas de predação ou de diferença/alteridade; b) a pessoa como entidade *divídua*, que anexa ou desvincula “partes da pessoa” nas relações de troca, operadoras da relação; c) a possibilidade de que grupo e pessoas humanos e não-humanos se projetem como uma só pessoa quando confrontados com outros grupos-pessoas. Há uma conectividade entre as escalas pessoa-grupo, pessoa-divíduo e pessoa-como-parte;²⁰⁶ d) a pessoa dividida pode

²⁰⁵ O autor define a fractalidade como modelo de “padrões escalares auto-similares [*self-similar scaled patterns*]” (KELLY 2001: 95).

²⁰⁶ Chamo a atenção sobre esta visão escalar, que integra ‘sociologia’ e ‘fisiologia’ (cfr. também, neste sentido, WAGNER 1991; LIMA 2005: 121): revela-se com plena compatibilidade com minha análise dos coletivos *dawa* que, mais do que se desenvolverem como unidades sociológicas *sensu stricto*, expressam perspectivas de humanidade, que conformam tanto a construção do coletivo (do ‘nós’ humano no cenário geral de diferença) quanto a modelagem da pessoa (enquanto submerso numa rede de relações ‘humanizantes’). Outras análises regionais, em

expressar uma ou mais das relações humano/inimigo, consanguíneo/afim, predador/presa, morto/vivo. Analiticamente, trata-se de “desembrulhar” esta estrutura fractal em que a pessoa se constitui a partir de uma rede de múltiplas relações (de inimizade, de predação, de reprodução...) e identificar as potencialidades permanentes da troca de perspectivas operante nos âmbitos da pessoa e da sua socialidade. Parece pertinente, no aprofundamento etnográfico do envenenamento com timbó nos Suruwaha, analisar os desdobramentos na constituição relacional eu/outro, *jadawa/jadawasu* (humano/não-humano), *agy/bahi* (predador/presa).

Identifiquemos, nesta linha de análise, os eixos da estrutura fractal e de troca de perspectivas que se desenvolvem no “grupo-sujeito²⁰⁷” Suruwaha, levando em conta as relações operantes na transformação do ‘modelo’ de produção de “presas do feitiço” (*mazaru bahini*) em oposição ao ‘modelo’ inovador de produção de “presas do timbó” (*kunaha bahi*):

relação ao contexto desta pesquisa – como, por exemplo, nos Kanamari (COSTA 2007) – enfatizam esta dimensão fractal que integra coletivos e pessoas: os coletivos *dyapa* contêm ‘dentro de si’ as pessoas, e eles próprios são contidos no corpo-dono do *warah*, chefe da aldeia. Os *warah* fracionam-se em chefes-corpos dos coletivos *dyapa*, em chefes-corpos de aldeia, e em chefes-corpos individuais, num contínuo desdobramento escalar, como foi exposto no cap. 2. Na ontologia amazônica há, portanto, uma simultaneidade constitutiva na construção do corpo e na configuração dos coletivos.

²⁰⁷ No sentido proposto por Lima (2005: 110).

Figura 1: A produção de presas do feitiço (*mazaru bahini*)

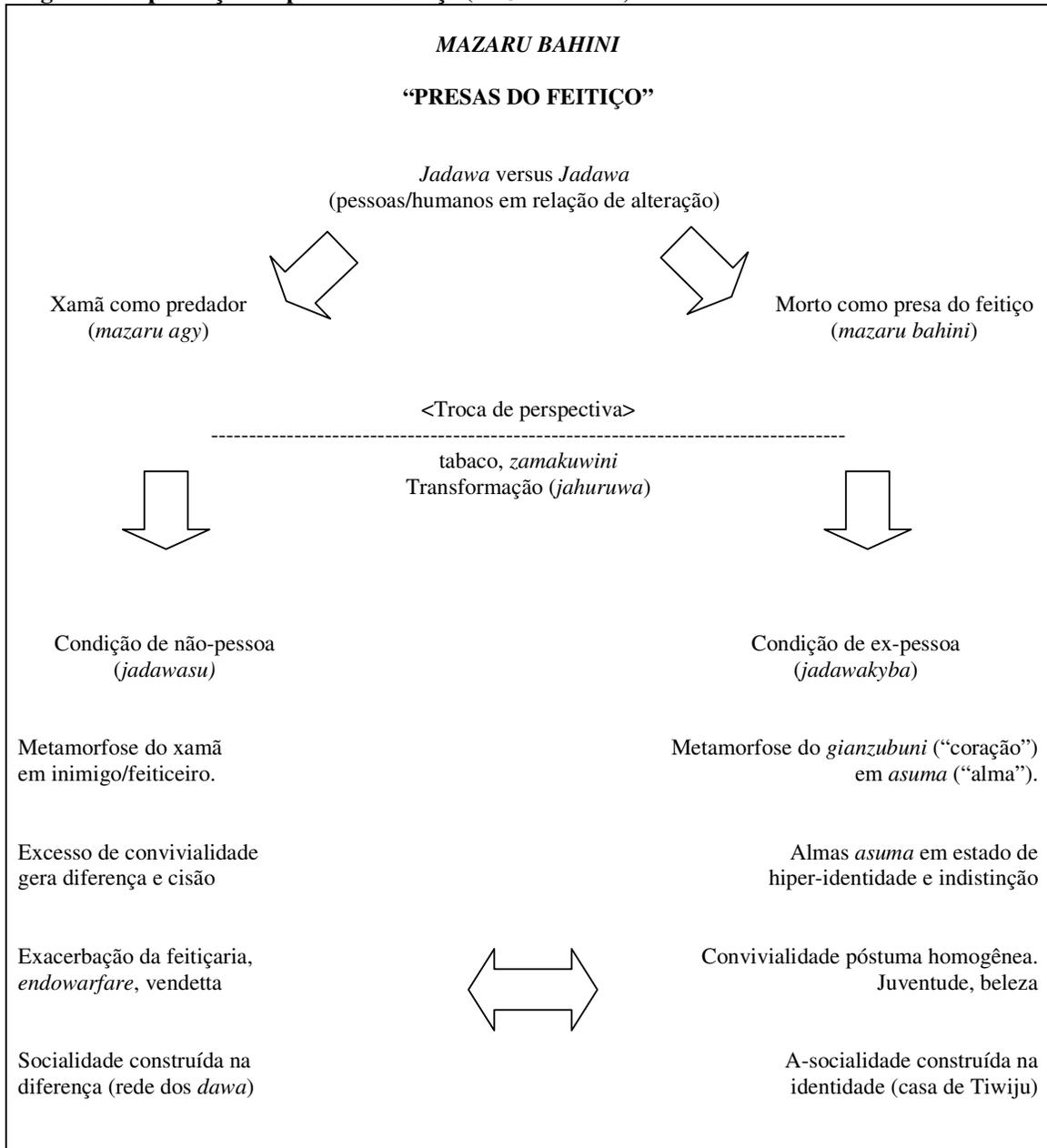
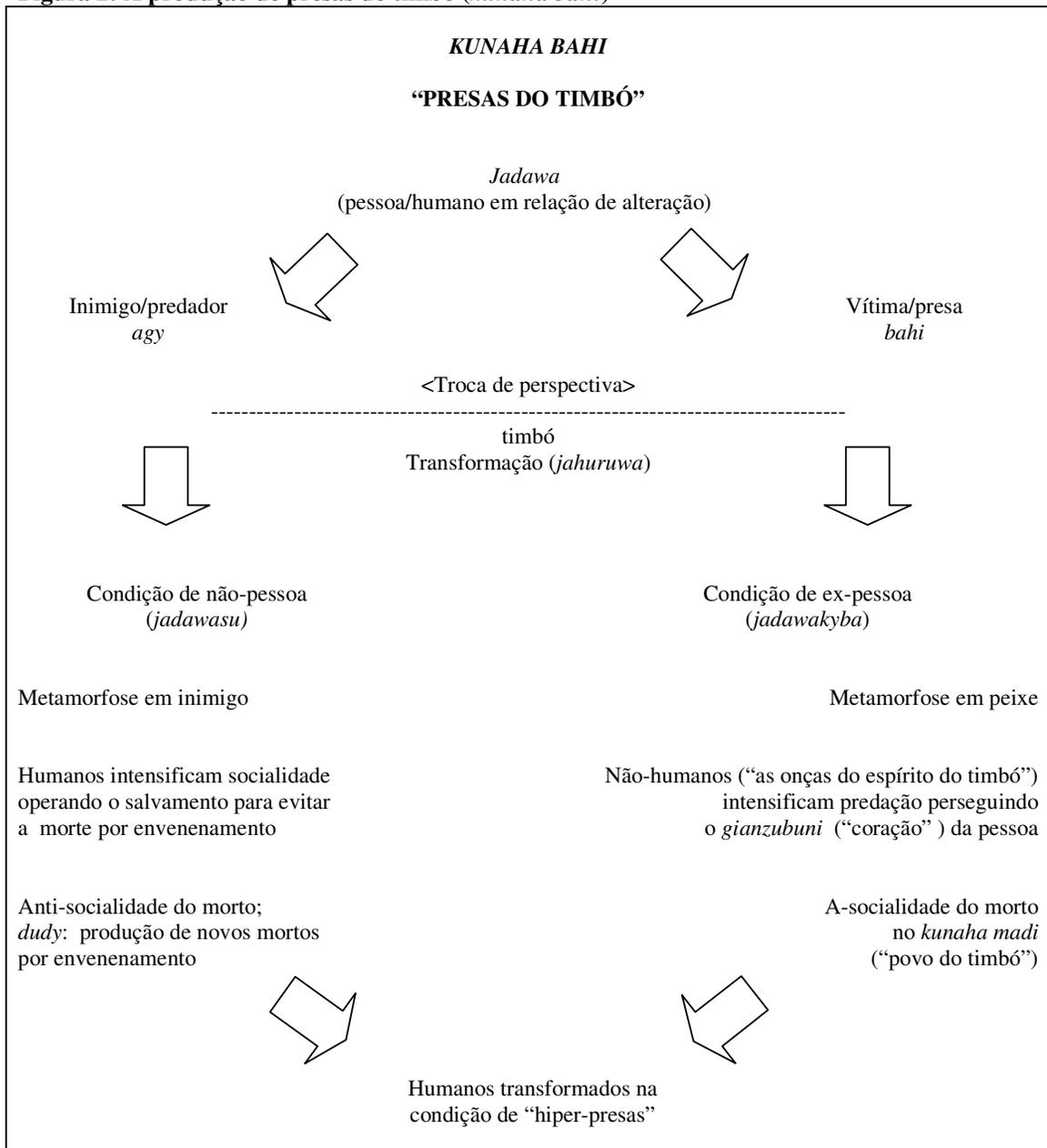


Figura 2: A produção de presas do timbó (*kunaha bahi*)



Sintetizando as análises propostas anteriormente, a Figura 1 expressa as dinâmicas de desdobramento que a ação xamânica “clássica” projeta: a rede dos humanos altera-se, instalando uma cisão entre a posição predatória do xamã e a posição de presa da vítima da feitiçaria. As substâncias (o tabaco, as pedras patogênicas *zama kuwini* e outras) veiculam a transformação, que de alguma maneira “igualava” ambas posições numa condição de afinidade estreita, de não-humanidade: o xamã agressor como desumano²⁰⁸ (*jadawasu*), o morto como ex-pessoa (*jadawakyba*).

A “linha” do xamã insiste na prevalência da exterioridade na constituição da vida social, num processo de desconstrução da semelhança e da convivialidade, e de contínuo englobamento da alteridade e de produção da diferença, que contrasta com o sistema “hiperidentitário” e a-social na economia mortuária das “almas” *asuma*. Os vivos se opõem aos mortos, numa relação de contraste e transformação de humanos em não-humanos. A socialidade-da-diferença dos humanos contrasta com a anti-socialidade xamânica e com a a-socialidade dos ex-humanos mortos.

Na deriva das transformações contemporâneas, o processo de produção de “presas do timbó” revela as alterações na condição dividida da pessoa, e cinde as posições de predador *agy* e de presa *bahi*, conforme diagramado na Figura 2.

O timbó opera uma transformação de perspectivas na pessoa, desdobrada na sua qualidade-de-sujeito predador e na sua qualidade-de-objeto presa do timbó: por um lado, realiza-se uma metamorfose em inimigo²⁰⁹; por outro lado, uma metamorfose em peixe – o que implica uma posição exemplar de presa. Esta transformação na pessoa gera uma alteração radical nas socialidades: a super-socialidade dos humanos-vivos, que tentam energicamente resgatar a pessoa que optou pelo envenenamento²¹⁰, para impedir a sua morte e a cadeia trágica de

²⁰⁸ No sentido apontado por Vanzolini em relação às práticas xinguanas (aweti) de feitiçaria: “No que concerne à feitiçaria, a agência enquanto potência predatória não é mais desejável, e os ‘humanos de verdade’ – pacifistas, generosos – são na verdade as vítimas de humanos desumanos, os feiticeiros. Em suma, na feitiçaria a presa é sempre mais humana que o predador (2010: 54).

²⁰⁹ O que caracteriza a morte por envenenamento não como suicídio, mas como *homicídio minimalista*, “na medida em que a potência homicida atualizada pelo suicídio discretiza a diferenciação interna da pessoa, sua dualidade constitutiva e desequilibrada” (JARDIM 2009: 100).

²¹⁰ Um dos procedimentos que os Suruwaha realizam durante o salvamento da pessoa envenenada consiste em chamá-la energicamente para tentar que “reviva” (*iminawari*). A tentativa dos humanos é que a vítima do timbó não seja capturada pelo ponto de vista do espírito do timbó. “Se o humano aceitar o diálogo ou o convite, se responder à interpelação, estará perdido: será inevitavelmente subjugado pela subjetividade não humana e passará para o lado dela, transformando-se num ser da mesma espécie que o locutor. Quem quer que responda a um ‘tu’ dito por um não humano aceita a condição de ‘segunda pessoa’ do outro, e quando por sua vez assumir a posição de ‘eu’, já o fará como não humano” (VIVEIROS DE CASTRO 2011: 903).

produção de novos mortos, e insistem assim na manutenção da convivialidade; a anti-socialidade do morto pela ação do timbó, que instiga a produção de novos mortos por envenenamento (*dudy*); e a a-socialidade das vítimas do veneno, agregadas ao *kunaha madi*, “o povo do timbó”, num estado alternativo de indistinção e “confusão” (*danuzyri*).

Há ainda um elemento decisivo, presente nas percepções suruwaha sobre o destino dos mortos, e que dá um acesso sob a forma de “equivocação controlada” à perspectiva dos humanos *jadawa*. A morte por envenenamento com timbó é, a rigor, nos termos da concepção suruwaha, uma morte de peixes. A ontologia suruwaha revela aqui a amplitude das conexões da rede sociocósmica que modela a vida dos humanos: o envenenamento com timbó transforma os vivos em mortos, e os discursos suruwaha atuais apontam esta *alteração* como metamorfose dos humanos em peixes. Isto traça uma possibilidade de conclusão para a análise aqui ensaiada.

Conclusão

A transformação em presas do timbó (*kunaha bahi*)

As ideias dos Suruwaha sobre a vida póstuma das vítimas do envenenamento geram discursos sobre a metamorfose dos humanos em peixes, alterados desta forma numa condição exemplar de presas. Enquanto os humanos-vivos empreendem na casa as operações de salvamento dos moribundos, num esforço de reconstrução da socialidade fraturada pela ação do timbó, sujeitos não-humanos executam sua ação predatória sobre a pessoa envenenada: as “onças do espírito do timbó” (*kunaha karuji iri marihi*) perseguem o coração (*gianzubuni*) da pessoa, durante a sua viagem transformacional às águas do céu. Gamuki expressa com estas palavras a sua percepção sobre o destino das presas do timbó (*kunaha bahi*):

Os mortos por veneno de timbó (*kunaha madi*) caminham rapidamente para o seu destino, o lugar do trovão (*bai dukuni*). Nesse lugar levam uma existência semelhante a dos peixes, pois permanecem nas águas do céu. As águas do céu estão abaixo da casa de Tiwiju. O estado dos mortos por timbó não é bom, é um estado de confusão (*danuzyri*) que parece com o que as pessoas sentem quando mergulham na água. Comem continuamente timbó e uma fruta amarga que produz enjoó²¹¹. Por causa disso vomitam de forma constante. Os mortos sentem o desejo de comer outras plantas, mas não as encontram e sofrem por causa disso (Gamuki, casa de Kuxi, 11/06/99).

As descrições de outras pessoas (Ainimuru, Axa, Xamtiria, Hinijai, Uhuzai...) persistem na ideia de uma viagem – que expressa a alteração de perspectiva provocada pela ação do veneno sobre o morto – em que o *gianzubuni* da pessoa foge do espírito do timbó²¹² e enfrenta assustado diversos perigos e obstáculos (pedras, árvores imensas, inimigos *juma*, espíritos canibais, diversos predadores). Neste percurso angustiante, o coração da pessoa transformado em peixe avança pelas águas subterrâneas de forma desesperada, até saltar – superando uma

²¹¹ “No roçado, ouvimos um trovão *bai*. Hamijahi disse que quando esta trovejando e não chove logo, é sinal dos *asuma* (almas), que estão reclamando de fome, porque lá não tem nada para comer. Só comem peixe e raízes de timbó *kunaha*, e tomam água, pois lá é tudo alagado, comem as raízes de timbó como se fossem macaxeira” (FANK-PORTA 1996a: 280).

²¹² Os Jarawara reconhecem um especial poder de predação no *kona abono*, “espírito do timbó”, em guerra com os espíritos das plantas não cultivadas. Numa cadeia hierárquica ele ocupa uma posição eminente entre os “espíritos fortes”, junto com *yawita abono*, “espírito da pupunha”. O timbó é planta cultivada pelos xamãs, e o espírito do timbó é considerado como espírito auxiliar deles (MAIZZA 2012: 54; 68; 93-94). Uma observação: Maizza traduz *kona abono* como “espírito do tingui”, enquanto que nas etnografias sobre Suruwaha traduzimos *kunaha karuji* como “espírito do timbó”; a espécie de referência é, contudo, a mesma: denominada *kunaha* pelos Suruwaha, *kona* pelos Jarawara.

barragem (*xirimia*)²¹³ – e mergulhar nas águas do céu, rumo ao lugar do trovão, *bai dukuni*. Uhuzai relata da seguinte forma o encontro que o xamã Axa teve como os espíritos *kurimia*, após as mortes por envenenamento de Ubuni, Sumi, Zubiaduhu, Kirihi e Tiaha.²¹⁴

O *kurimia zamakusa harihari*²¹⁵ disse a Axa: “O que há com você?” Axa disse: “Eu estou com saudade de Ubuni, Tiaha, Sumi, Zubiaduhu, Kirihi. Eles morreram e eu estou com saudade”. “Não fique com saudade”, disse o *kurimia* [...]. “Lá há muitas festas com cantos – disse o *zamakusa harihari* –, há festa no centro da casa, há muitos cantos. Cantam, cantam os cantos de Birikahuwy, que era jukihidawa. Birikahuwy morreu e seu coração foi lá, onde há muitos cantos e festa no centro da casa. As pessoas fazem festa no centro da casa, cantam cantos muito bonitos [...]. Aquelas pessoas não tomavam timbó, as pessoas morriam e seu coração se sentia bem, as pessoas comiam muitas plantas do roçado e cantavam muito”, disse o *zamakusa harihari*. “Ubuni, Zubiaduhu, Tiaha, Zumi, Kirihi vieram, as pessoas deixaram de serem boas. As almas das pessoas velhas não tomavam timbó, elas cantam muito. Ubuni, Tiaha, Kirihi, Zubiaduhu, Sumi não são bons”. Quando veio o timbó, as pessoas se acabaram. O espírito do timbó (*kunaha karuji*) pegou o coração das pessoas, pegou as pessoas e transformou seus corpos em peixes. O *zamakusa harihari* andou muito e disse que mulheres falecidas tinham se transformado em pacu [...] e os homens tinham se transformado em surubim. As esposas deles tinham se transformado em peixes pequenos.

“Você não tome timbó – disse [o *zamakusa harihari*] a Axa –. Você não tome timbó, você é bom, você vai morrer velho [...]. Se você tomar timbó, seu coração não será bom. O timbó vem, você morre e se transforma em peixe. O seu coração e o seu corpo serão comidos” [...]. O coração sai e sobe ao céu igual ao trovão. Na terra as pessoas cantam, na água as pessoas não cantam e não têm casa, são igual a peixes [...]. Não há casa, não há terra, somente água”.

“O timbó veio, as pessoas cantavam, as pessoas se acabaram”, disse o *kurimia* de Axa. “As pessoas se acabaram, eram como peixes, eram como matrinxãs. O espírito do timbó veio, pegou o coração delas, pegou as pessoas, pegou todos os corações delas. Seus corpos se transformaram em matrinxãs. Muitas pessoas se transformaram em muitos peixes. As pessoas se acabaram, eu vi”, disse o *kurimia* de Axa.

[...]. Axa disse: “Comerão peixe, se transformam em peixe e comerão peixe. Os maridos se transformam em barbatana de surubim, em barbatanas, os maridos se transformam em barbatanas compridas de peixe. O espírito do timbó pegou seus corações. O espírito do timbó é um xamã”... (Uhuzai, 1994).

Diversos elementos em tensão estão presentes neste relato. Destaca, em primeiro lugar, a dissidência de Axa a respeito da unanimidade e aspiração preferencial dos Suruwaha contemporâneos em relação à morte por ingestão de timbó²¹⁶. De fato, testemunhei em diver-

²¹³ Represa em forma de paliçada, que fecha o leito do igarapé para possibilitar a captura dos peixes que fogem do sumo de timbó diluído nas águas, nas pescarias.

²¹⁴ A gravação na íntegra deste relato está em Fank-Porta (1996a: 205s); a tradução dos trechos aqui transcritos é minha. Um relato muito expressivo sobre as mortes de Ubuni, Sumi, Zubiaduhu, Kirihi e Tiaha foi realizado por Silva (1994b). Estas mortes por envenenamento aconteceram em novembro de 1992.

²¹⁵ *Kurimia zamakusa harihari* trata-se de uma “espécie” de espírito *kurimia*, aquele que Axa encontra, segundo o relato de Uhuzai. Em diversos relatos os *zamakusa harihari* aparecem como predadores do *kunaha karuji* (“espírito do timbó”) e, portanto, como aliados dos humanos.

²¹⁶ O que contrasta com a interpretação pioneira da etnografia de Kroemer, que aponta a excelência do suicídio como via de acesso à imortalidade e destino ideal na nova escatologia suruwaha. Kroemer construiu um modelo

sas ocasiões a insatisfação de Axa pela consolidação desta prática e a nostalgia declarada de um tempo em que as pessoas faleciam como “presas da velhice” (*husa bahi*)²¹⁷. O encontro de Axa com o *kurimia* estabelece a oposição entre o “destino clássico” que transforma o coração dos mortos por velhice em *asuma* (“almas” em estado de juventude perene e abundância de alimentos, executando constantemente os cantos no ambiente festivo da casa de Tiwiju) e o destino que irrompe com a prática do envenenamento, que conduz os mortos a um lugar “sem casa, sem terra, sem cantos”, onde a condição *jadawa* muda a uma condição de presa por excelência, na transformação dos humanos em peixes. Não me parece interessante tentar resolver a suposta contradição entre um discurso em favor da excelência do suicídio e um discurso de teor crítico, pois ainda seria necessário confrontar ambos com a consolidação indiscutível da atual prática do envenenamento com *kunaha*. Com efeito, “se o nosso objetivo é ganhar [...] uma visão sobre os pensamentos e experiências de pessoas cujas premissas e estilos de vida são diferentes dos nossos, só podemos fazê-lo, com certeza, decifrando e explicando a grande parte da cultura que ‘é desnecessário’ dizer, que foge à conceituação indígena porque ele é incorporada e adquirida através da prática, e não do discurso” (TAYLOR 1996: 211). Sempre levei em conta que apenas oitenta anos separam a geração de Dawari dos Suruwaha contemporâneos, e que os discursos sobre a morte por timbó estão, de forma notória, em construção. Para além de uma escatologia compacta, deparamo-nos com “aglomerados conceituais autoevidentes, discursivamente não-elaborados” (*ibid.*: 203) que se expressam ‘circularmente’, ou seja, que adquirem sentido na sua interatividade, na sua capacidade de serem produzidos em relação uns aos outros, num panorama onde a ação do sujeito-timbó é *concebida* tanto quanto *vivida* cotidianamente, com veemência incontestável. Percebi isto de maneira patente em diversas ocasiões, e não apenas nos momentos dramáticos de conflito que derivavam em

simétrico e ordenado de escatologia, organizado em três caminhos póstumos, vinculados a respectivas *causae mortis*: o “caminho do sol” para os mortos por velhice, o “caminho da lua” para os mortos por timbó e o “caminho do arco-íris” para os mortos por picada de cobra (KROEMER 1994: 88). A passagem tradicional, que conduz aos mortos por velhice à casa do ancestral Tiwiju, estaria atualmente desvalorizada; segundo Kroemer, considerada “como penosa e indesejável, onde os *asuma* dos velhos vagueiam por muito tempo, sem destino e sossego, e jamais se encontrarão com os parentes que morreram por envenenamento, na casa de Bai” (*ibid.*: 151). Cfr. uma análise da perspectiva missionária católica na obra de Kroemer em Pissolatto (2000); sobre o suicídio: “A valorização pelos Sorowaha do destino *post mortem* alcançado através do suicídio é compreendida, assim, pelo missionário, como ‘reinterpretação religiosa’ que propõe a ‘fuga da existência humana para o mundo do além.’ Tratar-se-ia, enfim, de um processo expiatório coletivo” (135-136).

²¹⁷ Durante muito tempo tive a impressão de que Axa resistiria à prática de ingestão de timbó. Axa, porém, faleceu por envenenamento em abril de 2007, acompanhando sua filha Tatuha. Antes de morrer, Axa chamou o seu filho Ania para contar-lhe que tinha sonhado com um lugar bonito, e que morreria para guiar a sua filha Tatuha, de maneira que ela alcançasse esse destino e não percorresse o caminho angustiante onde ela seria perseguida pelo espírito do timbó (Adriana Huber, comunicação pessoal).

tentativas reiteradas de envenenamento. Em outubro de 2000, por ocasião da queima dos roçados maiores (*hadara amadini*, “roçado mãe”) dos morros do Xibiri Iwi próximos à ex-casa de Hamy²¹⁸, as pessoas acudiram ao local num clima de entusiasmo coletivo. No auge do incêndio da roça, o motivo de admiração de todos era a *hadara hiririri*, a impressionante coluna de fogo que se elevava até cobrir o próprio sol. Xibukwa e outras mulheres, adultas e jovens, cantavam invocando os espíritos dos peixes – o surubim, o tucunaré, o matrinxã: *Aba hywy gunazai, aba hywy gunamuny / Kusuwa karubara, kusuwa karubara, karubara / Mamori karuba, karuba, karuba...* Duas mulheres, Kuni e Uniawa, aspergiam a água que transportavam em panelas, acompanhando o avanço do fogo. Kuni me explicava que, como o fogo consome tudo, é preciso jogar água para que os recentes mortos por timbó (Hamy, seu ex-esposo²¹⁹, e Jadabu, que morreu *dudy*, “carregado” por ele) possam fugir do espírito do fogo e avançar pelas águas do céu. Mais uma vez as práticas revelam esta percepção das transformações *post mortem*²²⁰.

O destino dos mortos-transformados-em-peixes é *bai dukuni*, “o lugar do trovão”²²¹. Na sua passagem inquietante, o medo causado pela predação do espírito do timbó provoca um estado de mágoa (*asini*) no coração da pessoa²²². Os trovões são as vozes das almas no céu²²³, que expressam saudade (*zama kamunini*) das pessoas que a morte separou, ou raiva (*zawa*) no seu desejo de chamar novos mortos (*dudy*). São também o barulho que os corações das vítimas do timbó fazem ao mergulhar nas águas do céu, ou a batida das canoas das almas *asuma* ao chegar ao porto do seu destino póstumo através das águas celestes. Há uma proximidade muito significativa entre o destino dos humanos transformados em presas do timbó e o destino dos “humanos-primordiais”²²⁴ Ajiaji e Wanykaxiri, filhos de Tiwakuru (o bico-de-brasa) rap-

²¹⁸ Hamy, dono da casa, tinha falecido por envenenamento poucos meses atrás. Nesta situação, os Suruwaha se referem à casa de um falecido com a expressão *udakyba*, “ex-casa”.

²¹⁹ *Imikikyba*, no mesmo sentido anterior.

²²⁰ Alguns cantos também expressam conteúdos sobre a viagem transformacional dos mortos perseguidos pelo espírito do timbó (HUBER 2013: 8).

²²¹ O termo *dukuni* é usado para designar recipientes de modo geral.

²²² Neste sentido, é totalmente pertinente ao contexto suruwaha a conclusão à qual chega Coelho de Souza: “A vida, para os ameríndios, pode pois ser ‘difícil’, como sentia Maiakóvski, mas a morte está longe de oferecer um descanso para a alma, já que esta, separada do corpo, se torna passível de uma série de transformações, todas elas, do ponto de vista dos Humanos, assustadoras” (2001: 90).

²²³ Na cosmologia paumari, Bahi – o ‘Patrão Chuva’, xamã por excelência – sustenta, através do trovão, a comunicação entre os xamãs mortos e os xamãs vivos (BONILLA 2007: 75).

²²⁴ Esta conexão em relação ao *bai dukuni* como destino dos ancestrais humanos Ajiaji e Wanykaxiri e das vítimas do timbó também foi advertida por Jardim (2009: 122). Cfr. o relato de Ajiaji e Wanykaxiri e as onças-demiurgos (vide supra, capítulo 6, e a versão de FANK-PORTA 2006a: 5-9; 258s).

tados pelas onças-demiurgos. O mito conta como, após matarem os seus predadores, os irmãos encontraram uma tocandira morta no chão, e vendo-a ficaram apreensivos com a ideia da sua futura morte na velhice. No desejo da imortalidade, Ajiaji e Wanykaxiri – que as narrativas denominam também como *baiba*, “futuros trovões”²²⁵ – viajam a céu com a sua mulher (a lança *agadaru* que eles transformam em esposa de ambos) e se transformam em trovões, *bai*. O itinerário do timbó parece restabelecer, portanto, o destino original dos *jadawa*: assim como os humanos-primordiais, os *kunaha madi*, mortos pelo timbó, rompem com a vida na terra *adaha* e se dirigem ao lugar do trovão, percorrendo as suas águas (*bai iri bami*).

Na sua análise sobre os mitos relacionados com o timbó nos cenários ameríndios, Lévi-Strauss indica que “o veneno de pesca ou de caça pode ser definido como um contínuo máximo que engendra um descontínuo máximo, ou, se preferirem, como uma união da natureza e da cultura que determina sua disjunção, já que uma diz respeito à quantidade contínua e a outra, à quantidade discreta” ([1964] 2004: 321)²²⁶. Por um lado, o timbó realiza a continuidade entre a sua característica “natural” e o seu uso “cultural”, que vincula o humano e o animal (os peixes), num movimento que podemos considerar como conjuntivo. Porém, nas metamorfoses geradas no envenenamento dos humanos, o timbó produz ações disjuntivas, operando como “envenenador da ordem social” (*ibid.*: 322). O veneno de pesca, portanto, contraefetua a descontinuidade – a pessoa cindida em predador *agy* e presa *bahi*, o humano transformado em não-humano, transformado em peixe (*aba jahuruwari*). Há um desdobramento em matador e vítima. O humano *jadawa* vive uma alteração em não-pessoa *jadawasu* e em ex-pessoa *jadawakyba* (cfr. Figura 2 no capítulo 6). O timbó-sujeito preda o humano: o humano “come timbó” (*kunaha hawari*) e, de modo reverso, o espírito do timbó captura a posição de humano e produz a transformação em peixe, efetuando-se uma troca de perspectivas.²²⁷ As pessoas que ingerem timbó veem o espírito do timbó como onças predadoras que os perseguem. O espírito do timbó vê os humanos que ingerem timbó como peixes que sobem

²²⁵ Em algumas versões, Wanykaxiri é nomeado também como *Baidawa*, “dono do trovão”.

²²⁶ Lima (2005: 345) se inspira também neste trecho das *Mitológicas* para analisar no “sistema do veneno” yudjá. Inspirado na leitura dela, e salvando as distâncias etnográficas que há entre os dois cenários, tento circular em outras escalas ‘menores’ em relação ao binário levi-straussiano de natureza e cultura. Sobre a continuidade “cromática” dos venenos de pesca a partir da análise proposta por Lévi-Strauss, cfr. Descola (2011: 44).

²²⁷ Parece-me plausível aplicar a este modelo de “predação suicida” (que é, em realidade *heterocida*, enquanto causada por um sujeito-outro, o timbó) as conclusões de Viveiros de Castro para a predação canibal: “O protótipo da relação predicativa entre sujeito e objeto é a predação e a incorporação: [...] entre vivos e mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos e, naturalmente, entre inimigos [...]. Sujeito e objeto se constituem pela predação incorporante, cuja reciprocidade característica, sublinhe-se, atesta a inexistência de posições absolutas” (2002a: 165).

às águas do céu. Pelo envenenamento, a pessoa suruwaha maximiza seu caráter dividido, num movimento de alteração do ponto de vista pela posição de outrem.

Esta metamorfose dos humanos em peixes pela ação do timbó, presente no pensamento dos Suruwaha atuais, se insere no marco das concepções amazônicas de separação entre vivos e mortos, em que os humanos-mortos (os *jadawakyba*) adquirem uma estatuto semelhante ao dos não-humanos – a transformação em animal²²⁸ é um referente comum nas escatologias da Amazônia:

Em suma, os espectros dos mortos estão, na ordem da ontogênese, como os animais na ordem da filogênese: ambos são humanos passados, e portanto ambos são imagens atuais de humanos. Não é de surpreender assim que, enquanto imagens definidas por sua disjunção relativamente a um corpo humano, os mortos sejam atraídos pelos corpos animais; é por isso que morrer é transformar-se em animal, como acontece tão frequentemente na Amazônia. Com efeito, se as almas dos animais são concebidas como tendo uma forma corporal humana, é bastante lógico que as almas dos humanos sejam concebidas como tendo um corpo animal póstumo (VIVEIROS DE CASTRO 2006: 330; 2004a: 355).

Neste panorama de interações multiversais, entre sujeitos humanos e não-humanos de lugares cósmicos dessemelhantes, de pontos de vista perigosamente intercambiáveis, de alteridades que provocam metamorfoses na posição de sujeitos e objetos, o que significa a declaração de Axa referida há pouco: *kunaha karuji iniwa kydanangai* (“o espírito do timbó é um xamã”)? Creio que é precisamente a chave xamânica a que nos introduz numa movimento de conectividade cósmica, de circulação entre domínios onde a transformação não significa uma mutação de gênero ou de espécie (de uma “condição humana” a uma “condição animal”, de peixe): o xamanismo opera no âmbito do equívoco, do avesso, “[n]o elemento do cromatismo crepuscular céu-terra (viagem xamânica), do fundo universalmente humano de todos os seres, e de uma tecnologia das drogas (tabaco) que embaralha radicalmente a distinção entre natureza e cultura, ao definir uma província da sobrenatureza, isto é, da natureza pensada enquanto cultura” (VIVEIROS DE CASTRO 2008a: 114). O que está em jogo é a tensão entre a identidade (do humano *jadawa*) e a diferença (do *kunaha karuji*, “espírito do timbó”) como “reciprocidade de perspectivas” (LIMA 1996: 29): o mundo dos humanos na sua posição de sujeitos *versus* o mundo dos espíritos, do timbó, dos peixes na sua posição de sujeitos-outrem. A visão do

²²⁸ No contexto arawa, cabe levar em conta a dinâmica transformacional homens/queixadas presente na concepção kulina. As almas (*tabari*) dos mortos se encontram no mundo subterrâneo com os espíritos dos queixadas, que realizam um ritual de dança (*ehete*) para comemorar a chegada das almas dos humanos-mortos. Concluído o ritual, os espíritos dos queixadas devoram as almas, que por sua vez se transformam em espíritos de queixadas. Chamados pelo xamã, emergem na mata na forma de queixadas, e são caçados e comidos pelos Kulina (POLLOCK 1985: 95).

xamã é uma visão do equívoco, que consegue articular a alteridade real (a diferença entre humanos e peixes) e a identidade virtual (dos peixes em relação aos humanos). Durante algum tempo permaneci imobilizado num “dilema de interpretação”, em relação ao caráter metafísico ou metafórico desta transformação dos humanos em peixes, própria do pensamento suruwaha contemporâneo: perguntava-me se, para os próprios Suruwaha, o termo final da metamorfose constituía uma condição ‘real’ ou uma representação na tentativa de conferir uma lógica ao mundo *danuzyri*, incomensurável, da vida póstuma das vítimas do timbó²²⁹. Em realidade, esta distinção não faz sentido numa ontologia multinaturalista, multiversal – na qual a potência xamânica possibilita a transitoriedade ao longo da rede sociocósmica, em que os humanos e não-humanos constroem suas socialidades.

A predação e a incorporação da diferença definem a socialidade do cosmos, a relação com outrem se realiza na transformação. Assim como em diversas cosmologias amazônicas a onça ou a sucuri são “animais gramatológicos”²³⁰ que realizam a condição de hiperpredadores, parece-me que na concepção suruwaha os peixes²³¹ são, em sentido equivalente, os animais gramatológicos que expressam de forma máxima a condição inversa de *hiperpresas*. Para os Suruwaha, os mortos por *kunaha*, capturados pela subjetividade não-humana do espírito do timbó, vivem uma alteração (uma atualização da alteridade) que os transforma em presas por excelência. Através da prática do envenenamento, os Suruwaha projetam, neste mundo em transformação, a sua constituição como humanos em contraste com a dos mortos não-humanos, alterados na condição nova de presas do timbó.

²²⁹ A minha inquietação se situa na linha da questão levantada por Lima (1996: 30) e seguida por Garcia (2010: 377; 2011: 47): “que mundo é este em que estas metáforas desse tipo são operativas?”. Foi a leitura de um trecho das *Metafísicas Canibais* que apontou a saída para o impasse: “Descrever esse multiverso onde toda diferença é política, porque toda relação é social, como se fosse uma versão ilusória do nosso próprio universo, *unificá-los* através da redução da invenção do primeiro às convenções do segundo, é escolher uma forma simples demais – e politicamente mesquinha – de relação entre ambos. Essa facilidade explicativa terminar por gerar toda sorte de complicações, porque esse pretendido monismo ontológico se paga finalmente com uma proliferação de dualismos epistemológicos: *emic* e *etic*, metafórico e literal, consciente e inconsciente, representação e realidade, ilusão e verdade, e poderíamos continuar. Esses dualismos são duvidosos não porque toda dicotomia conceitual é perniciosa por princípio, mas porque estes em particular exigem, como condição para a unificação dos dois mundos, uma discriminação entre seus respectivos habitantes. Todo Grande Divisor é mononaturalista” (VIVEIROS DE CASTRO 2010: 44).

²³⁰ Cfr. Viveiros de Castro et al. *A Onça e a Diferença*. In: http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone

²³¹ Outros cenários amazônicos atribuem aos peixes esta posição prototípica oposta à das onças na cadeia da predação: “Na linguagem xamânica, a categoria dos animais de presa é denominada através do supremo predador, o jaguar (*yai*), e a categoria ‘comida’ através do protótipo do animal comestível, o peixe (*wai*)” (ÁRHEM [1996] 2001: 220).

Os limites desta “experimentação”²³² estão circunscritos à possibilidade de tradução do pensamento suruwaha a nossa singular gramática de etnólogos. Desenvolvi esta análise como uma tentativa de *equivocação controlada*, no sentido proposto por Viveiros de Castro (2004b). Tenho clareza que a minha leitura diverge da percepção que os Suruwaha têm em relação à morte por envenenamento com timbó. Porém, não se trata de por meu ponto de vista a confronto com o ponto de vista dos Suruwaha vivos, ou do espírito do timbó, ou do coração dos Suruwaha mortos transformados em peixes. A minha tentativa é a tentativa de expressar a diferença entre sujeitos que compartilhamos *o ponto de vista humano*, mas que habitamos mundos diferentes, heterogêneos. Inspirados nas operações xamânicas, os etnógrafos precisamos persistir na imaginação da comunicação entre mundos incomensuráveis, “difíceis” (*dannuzyri*) de compreender, e movimentar-nos nos interstícios, como o idiota de Dostoiévsky que inspirou Deleuze e Stengers, e que não pretende produzir o consenso: “Nós sabemos, o conhecimento existe, mas o idiota exige que desaceleremos, que não nos consideremos autorizados a acreditar que possuímos o significado do que nós sabemos” (STENGERS 2007). Pois a transformação que os Suruwaha atuais vivem fala exatamente de um interstício onde mundos diversos se conectam. Transitando no limiar destes mundos, os humanos fogem da insistência do ponto de vista perigoso que tenta capturá-los.

²³² No sentido apontado por Viveiros de Castro (2002b: 123): “Não se trata, por fim, de propor uma *interpretação* do pensamento ameríndio, mas de realizar uma *experimentação* com ele, e portanto com o nosso. No inglês dificilmente traduzível de Roy Wagner: *every understanding of another culture is an experiment with one's own*” (1981: 12).

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, B. 1992. “A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami”, em *Anuário Antropológico* n. 89: 151-89. Brasília: Universidade de Brasília.

ALBERT, B. – LE TOURNEAU, F-M. 2012. “Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami. Toward a Model of ‘Reticular Space’”. *Current Anthropology*, v. 48 (4): 584-592.

ALBERT, B. – RAMOS, A. (orgs.). 2000. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP.

ALTMANN, L. 1995. *Madija, um povo entre a floresta e o rio. Trilhas da produção simbólica Kulina*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, SP: Instituto Metodista de Ensino Superior.

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

ANDRADE, K. V. 2011. “Jogando com espelhos: os Ye’kuana e seus outros”. In: COFFACI, E. – CÓRDOBA, L. (orgs.). *Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Curitiba: Editora UFRP, p. 23-38.

APARICIO, M. 2003a. *Cadernos do Pretão I (1995-1998)*. Manaus: Arquivo NEAI;

2003b. *Cadernos do Pretão II (1999-2001)*. Manaus: Arquivo NEAI.

2003c. *Cadernos do Pretão III. Os pretextos de um indigenista*. Manaus: Arquivo NEAI.

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

_____. 2011a. “Panorama contemporâneo do Purus Indígena”. In: MENDES DOS SANTOS, G. (org.). *Álbum Purus*, Manaus: Edua, p. 113-130.

_____. 2011b. “Contrastes entre semejantes y extraños. *Jadawa* versus *waduna*: cosmovisión suruaha de nuestro desorden”. In: MENDES DOS SANTOS, G. (org.). *Álbum Purus*, Manaus: Edua, p. 296-332.

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

APARICIO, M. – HUBER, A. 2010. *Relatório preliminar de identificação da terra indígena Masanidawa/Kurubidawa e da terra indígena Alto Hahabiri (Povo Suruwaha)*. Brasília: FUNAI/CGIIRC (acesso restrito).

ÂRHEM, K. 2001. “Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas. Variaciones sobre un tema”. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 37: 268-288.

_____ [1996] 2001. “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia”. In: DESCOLA, Ph. - PÁLSSON, G. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores. p. 214-236.

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

BELAÚNDE, L. E. 2005. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

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

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

_____ 2007. *Des proies si desirables: soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

_____ 2009. “The skin of history: Paumari perspectives on conversion and transformation”. In: VILAÇA, A.; WRIGHT, R. M. *Native christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Farnham, UK; London, UK; Burlington, US: Ashgate Publishing, p. 127-145.

_____ 2013. *Parasitismo e sujeição. Modos de predação paumari* (no prelo).

CALAVIA, O. 2000. “O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n. 6 (2): 7-35. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

_____ 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: UNESP/ISA/NuTI.

_____ 2013. *Esse obscuro objeto da pesquisa. Um manual de método, técnicas e teses em Antropologia*. Ilha de Santa Catarina: Edição do autor.

CARDOSO, A. I. 2011. *Nem sina nem acaso. A tessitura das migrações entre a Província do Ceará e o território amazônico (1847-1877)*. Dissertação de Mestrado em História Social. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.

CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978. *Os Mortos e os Outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô*. São Paulo: Hucitec.

_____. 1998. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n. 4 (1): 7-22. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

_____. 2009a. “Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify. p. 59-76.

_____. 2009b. “‘Cultura’ e cultura: conhecimentos intelectuais e direitos tradicionais”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify. p. 311-373.

CHANDLESS, W. 1869. “Notes of a Journey up the River Juruá”. In: *Journal of the Royal Geographical Society of London*, v.39 (1869): 296-311: <http://www.jstor.org/stable/1798554> [acesso web em 13/07/2009].

CLASTRES, P. [1972] 1995. *Crônica dos Índios Guayaki. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.

COELHO DE SOUZA, M. 2001. “Nós, os Vivos: ‘construção da pessoa’ e ‘construção do parentesco’ entre alguns grupos jê”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 16 (46): 69-96.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. 1980a. *Índios novos. Relatório sobre o contato com os Índios do Coxodoá, Região do Purus, Amazonas*. Manaus: Arquivo CIMI.

_____. 1980b. *Relatório da equipe de atração dos índios novos da Prelazia de Lábrea*. Manaus: Arquivo CIMI.

_____. 1980c. *Relatório sobre o segundo contato com os índios do Coxodoá*. Manaus: Arquivo CIMI.

CORNWALL, R. 2003. *Os Jumas: a continuação da violenta redução dos Tupi*. Madalena, Ceará.

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

COUTINHO, J. M. 1862. “Relatório da Exploração do Rio Purus apresentado pelo Engenheiro João Martins da Silva Coutinho”. Manaus: Arquivo NEAI (cópia).

CUNHA, E. 2011. *Amazônia, um paraíso perdido*. Manaus: Editora Valer.

DAL POZ, J. 2000. “Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os Sorowaha”. *Revista de Antropologia*, v. 43 (1): 89-144. São Paulo: Universidade de São Paulo.

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

DESCOLA, Ph. 1992. "Societies of nature and nature of society". In: KUPER, A. (ed.), *Conceptualizing society*. Londres: Routledge and Kegan Paul, p. 107-125.

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

_____ 2011. "As duas naturezas de Lévi-Strauss". *Sociologia e Antropologia*. v.1-2: 35-51. Rio de Janeiro: PPGSA/ Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DETURCHE, J. 2009. *Les Katukina du Rio Biá (Etat d'Amazonas, Brésil). Histoire, organisation sociale et cosmologie*. Tese de Doutorado. Paris: Université de Paris Ouest, Nanterre.

DIENST, S. 2005. "The internal classification of the Arawan languages". Paper in Workshop on Historical Linguistics and Language Contact. Brasília: Universidade de Brasília, Laboratório de Línguas Indígenas.

DIENST, S. – FLECK, D. W. 2009. "Pet Vocatives in Southwestern Amazonia". *Anthropological Linguistics* 51(3-4): 35.

DIXON, R. M. W. 1995. "Fusional Development of Gender Marking in Jarawara Possessed Nouns". *International Journal of American Linguistics*, n. 61 (3): 263-294.

DIXON, R. M. W. & AIKHENVALD, A. Y. (eds.). 1999. *The Amazonian Languages*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

DURKHEIM, E. [1887] 1993. *Le suicide: étude de sociologie*. Paris: Quadrige - PUF.

EHRENREICH, P. [1891] 1948. "Contribuições para a etnologia do Brasil, Parte 2: sobre alguns povos do Purus". *Revista do Museu Paulista*, v. 2: 17-135. São Paulo: Museu Paulista.

ERIKSON, Ph. [1996] 1999. *El Sello de los Antepasados. Marcador del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala.

_____ 2004. "Qu'est-ce qu'un 'ethnonyme'? L'exemple Matis. Amazonas, Brésil". In *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (10): 1-7.

EVERETT, D. 1995. "Sistemas prosódicos da família Arawá". In: WETZELS, L. (org.) *Estudos Fonológicos das Línguas Indígenas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. p. 297-339.

FABRE, A. 2004. "Arawá". In: *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*.

<http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=Araw%E1.pdf> (acesso web em 18/10/2006)

FANK, J. – PORTA, E. 1996a. *Mitos e histórias dos Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI.

_____ 1996b. *A vida social e econômica dos Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI.

_____ 1996c. *Vocabulário da língua Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI.

FAUSTO, C. 2001. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

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

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

FEITOSA, S. 2010. *Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Saúde. Brasília: Universidade de Brasília.

FERRARINI, S. A. 2009. *Rio Purus. História – Cultura – Ecologia*. São Paulo: Editora FTD.

FLORIDO, M. 2008. *As parentológicas Arawá e Arawak: um estudo sobre parentesco e aliança*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo

_____. 2011. “Aspectos do Parentesco Arawá”. In: MENDES DOS SANTOS, G. (org.). *Álbum Purus*, Manaus: Edua, p. 251-269.

_____. 2013. “Os Deni do Cuniuá: Um estudo do parentesco”. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo

FRANÇA, L. B. C. 2012. *Caminhos cruzados. Parentesco, diferença e movimento entre os Kagwahiva*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

FREIRE, C. A. 2009. *O SPI na Amazônia. Política indigenista e conflitos regionais*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI. 2ª ed.

FUNAI/PPTAL/GIZ (org.) 2008a. *Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus I. Peneri/Tacaquiri, Água Preta/Inari, Catipari/Mamoriá, Seruini/mariênê, Tumiã*. Brasília: FUNAI/GIZ.

_____. 2008b. *Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus II. Paumari do Lago Marahã, Paumari do Rio Ituxi e Jarawara/Jamamadi/Kanamanti*. Brasília: FUNAI/GIZ.

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

_____. 2007. “Gênesis waiãpi, entre diversos e diferentes”. *Revista de Antropologia* 50 (1). São Paulo: Universidade de São Paulo.

GARCIA, U. F. 2010. *Karawara. A caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.

- GARCIA, U. F. 2012. "O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia". *Anuário Antropológico*. v. 2011(II)-2012: 33-55
- GORDON, F. 2006. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- GONÇALVES, M. A. 2001. *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- GOW, P. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ 1996. "River People: Shamanism and History in Western Amazonia". In: HUMPHREY, C. & THOMAS, N., *Shamanism, History & the State*. Michigan: University of Michigan Press, p. 90-114.
- _____ 2001. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.
- GRUPIONI, D. F. 2011. "Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de 'gente'". In: COFFACI, E. – CÓRDOBA, L. *Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Curitiba: Editora UFRP, p. 119-134.
- HOLANDA, M. F. 2008. *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília.
- HUBER, A. 2012. *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. Tese de Doutorado. Bern: Universität Bern.
- _____ 2013. "Vozes alheias. A poética dos cantos suruwaha" (ms. em vias de publicação).
- HUGH-JONES, S. 1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ 1996. "Shamans, Prophets, Priests, and Pastors". In: HUMPHREY, C. & THOMAS, N. (eds.), *Shamanism, History & the State*. Michigan: University of Michigan Press, p. 32-75.
- INGOLD, T. 1996. "Introduction (Debate: The concept of society is theoretically obsolete)". In: INGOLD, T. (ed.). *Key debates in Anthropology*. London/New York: Routledge, p. 57-59
- _____ 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos Indígenas do Brasil*. "Zuruahã". In: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/zuruaha/986> [acesso web em 2 março 2013].

- JARDIM, C. S. 2009. *Os Zuruahã: Socialidade e escatologia*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- KELLY, J. A. 2001. “Fractalidade e troca de perspectivas”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 7(2): 95-132. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- _____ 2005. “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. n. 11 (1): 201-234. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- KROEMER, G. 1980. *Os índios arredios do Coxodoá*. Manaus: Arquivo CIMI.
- _____ 1985. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____ 1989. *A caminho das malocas Zuruahá*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____ 1994. *Kunahã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.
- _____ 1995. *Relatório da Viagem à Área Deni*. Manaus: Arquivo CIMI.
- KOOP, G. & LINGENFELTER, S. G. 1983. *Os Deni do Brasil Ocidental. Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário*. Dallas, Texas: Museu Internacional de Culturas.
- KUPER, A. (ed.). 1992. *Conceptualizing society*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- LAGROU, E. 2003. “Antropologia e arte: uma relação de amor e ódio”. *Ilha. Revista de Antropologia*. v. 5 (2): 93-113. Florianópolis.
- _____ 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- LATOUR, B. [1991] 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.
- _____ [2005] 2012. *Reagregando o social. Uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador-Bauru: EDUFBA/EDUSC.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1955] 2003. “A estrutura dos mitos”. In: *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 237-266.
- _____ [1962] 2010. *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papyrus Ed.
- _____ [1964] 2004. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____ [1971] 2011. *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____ [1991] 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

LIMA, T. S. 1996. “O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2(2): 21-47. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

_____. 2002. “O que é um corpo?”. *Religião e Sociedade* 22(1): 9-19. Rio de Janeiro.

_____. 2005. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp/ISA/NuTI.

_____. 2008. “Uma história do dois, do uno e do terceiro”. In: CAIXETA DE QUEIROZ, R. – NOBRE, R. N. (orgs.). “Lévi-Strauss. Leituras brasileiras”. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 209-263.

_____. 2011. “Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias”. *Revista de Antropologia*, v. 2 (54): 601-646. São Paulo: Universidade de São Paulo.

LING, N. 2002. “Rotenone – a review of its toxicity and use for fisheries management”. *Science for conservation*. 211: 1-40. New Zealand.

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

_____. “Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Kulina of Southwest Amazonia”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 6 (2): 293-310.

MAIZZA, F. 2011. “O nome do pai: a centralidade da figura paterna entre os Jarawara”. In: MENDES DOS SANTOS, G. (org.). *Álbum Purus*, Manaus: Edua, p. 282-295.

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

MANIGLIER, P. 2008. “A bicicleta de Lévi-Strauss”. *Cadernos de campo* (17): 277-292. São Paulo: Universidade de São Paulo.

McCALLUM, C. 1996. “Morte e Pessoa entre os Kaxinawá”. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2(2): 49-84. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.

MELO, J. 2007. *A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932*. Dissertação de Mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

MENDES DOS SANTOS, G. 2006a. *Da cultura à natureza. Um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.

_____. 2006b. “A desnaturalização da natureza. Esboço de uma teoria ameríndia”. *Estudios Latinoamericanos*, v. 26: 5-26. Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos.

_____. (org.). 2009. *Amazonas Indígena: um mapeamento das instituições e da produção bibliográfica sobre os povos indígenas no Estado*. Manaus: FAPEAM, Arquivo NEAI.

- MENDES DOS SANTOS, G. (org.) 2011. *Álbum Purus*. Manaus: Edua.
- MENENDEZ, L. 2011. *A alma vestida: estudo sobre a cestaria paumari*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica.
- MENGET, P. 1985. "Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de L'Amérique du Sud. Jalons pour une étude comparative". In: *Journal de la Société des Américanistes* (71): 131-142.
- METRAUX, A. 1948. "Tribes of the Juruá-Purus basin". In: STEWARD, J. H. *Handbook of South American Indians*, v. 3 - The Tropical Forest Tribes: 657-686. Washington: Smithsonian Institution.
- OVERING, J. 1975. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ 1977. "Comments (Symposium 'Social time and social space in lowland South American society')". *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, II, p. 387-394.
- _____ [1984] 2002. "Estruturas elementares da reciprocidade. Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico". *Cadernos de Campo*, v. 10, n. 10: 121-138. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- PINEZI, A. K. M. – SUZUKI, M. 2008. "Infanticídio e direito de viver: um debate sobre infanticídio Suruwahá, recentes mudanças culturais e direitos humanos". Paper apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, Bahia.
- PISSOLATO, E. 2000. "'Comunidade' e Totalidade: A Propósito de um Olhar Missionário sobre a Vida Social dos Sorowaha da Amazônia Ocidental". *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 5 (1): 127-147. Juiz de Fora, MG.
- POHL, L. 2000. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Hi Merimã*. Brasília: FUNAI.
- POLLOCK, D. 1985. *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de Doutorado. New York: The University of Rochester.
- _____ 1992. "Culina shamanism. Gender, power, knowledge". In: LANGDON, E. J. - BAER, G. (eds.) *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press. p. 25-40.
- _____ 1993. "Death and afterdeath among the Kulina". *Latin American Anthropology Review* (5): 61.
- _____ 1998. "Food and gender among the Kulina". In: COUNIHAN, C. - KAPLAN, S. (eds.). *Food and gender: Identity and power*. Amsterdam: Harwood.

- POLLOCK, D. 2004. "Siblings and sorcerers: Shamanism and the paradox of kinship". In: WHITEHEAD, N. – WRIGHT, R. (eds.) *In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University. p. 202-213.
- PRANCE, G. T. 1978. "The poisons and narcotics of the Dení, Paumari, Jamamadí and Jarawara indians of the Purus river region". *Revista Brasileira de Botânica*, s.l.: s.ed., v.1: 71-82.
- PRIGOGINE, I. - STENGERS, I. 1984. *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Editora da UnB.
- PROJETO PRONEX/NuTI 2003. *Transformações Indígenas Os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Rio de Janeiro/Florianópolis.
- RANGEL, L. H. 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica.
- RIVET, P. - TASTEVIN, C. 1938. "Les langues arawak du Purus et du Juruá (groupe arauá)". *Journal de la Société des Américanistes*, n. 30 (1): 71-115.
- RIVIÈRE, P. [1984] 2001. *O indivíduo e a sociedade na Guiana. Um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: EDUSP.
- _____ 1995. "AAE na Amazônia". *Revista de Antropologia*, v. 38 (1): 191-203. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- RODRIGUES, C. 2010. *A paisagem etnográfica do Médio Purus/Juruá*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Manaus: PPGAS/Universidade Federal do Amazonas.
- SANTANA-BARROS, J. 1930. *Relatório de viagem ao Purus*. Serviço de Proteção aos Índios.
- SANTOS-GRANERO, F. 2002. "The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America". In: HILL, J. H. & SANTOS-GRANERO, F. (eds.), *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.
- _____ 2006. "Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena". *Revista de Antropologia* n.49 (1). São Paulo, Universidade de São Paulo.
- _____ 2011. "Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia brasileira". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 17(1): 131-159. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- SASS, W. (org.). 2004. *Ima Bute Denikha. Mitos Deni*. São Leopoldo: OIKOS-COMIN.
- SCHIEL, J. 1999. *Entre padrões e civilizadores. Os Apurinã e a política indigenista no médio rio Purus*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Campinas, SP: Unicamp.

SCHIEL, J. 2004. *Tronco velho. Histórias apurinã*. Tese de Doutorado. Campinas, SP: Unicamp.

SEEGER A. et al. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, *Boletim do Museu Nacional*, nº 12: 10. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

SEGATO, R. L. 2011. “Que cada pueblo teja el hilo de su historia: el argumento del pluralismo jurídico en diálogo didáctico con los legisladores”. In: CHENAUT, V., GÓMEZ, M., ORTIZ, H., SIERRA, M. T. (orgs.), *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. México: CIESAS – FLACSO.

SILVA, M. F. 1998. “Tempo e espaço entre os Enawene Nawe”. *Revista de Antropologia*. v. 41 (2). São Paulo: Universidade de São Paulo.

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

SILVA, M. I. C. 2012. “Algumas reflexões sobre feitiçaria entre os Ticuna (Alto Solimões)”. *Paper* apresentado no 36º Encontro Anual da ANPOCS. Águas de Lindoia, SP. <http://www.anpocs.org> [acesso web em 15/11/2013].

SILVA, M. L. 1994a. *Um estudo sobre a sociedade suruwaha (versão provisória)*. mimeo.

_____ 1994b. *O drama de Xibiri-wiwi*. mimeo.

_____ 1994c. *A epidemia de suicídio através do veneno kunaha na tribo indígena Zuruahá no Brasil*. mimeo.

_____ 1996. *Sobre o povo Suruwaha. Um ensaio inicial*. mimeo.

SPRUCE, R. [1851]. “Journal of a Voyage up the Amazon and Rio Negro”. In: HOOKER, W. J. 1853. *Hooker’s Journal of Botany and Kew Garden Miscellany*. London: Lovell Reeve, John Edward Taylor Printer, v. 5: 210-212.

STEERE, J. B. 1903. “A narrative of a visit to indian tribes of the Purus river, Brazil”. In: *Report of the United States National Museum for 1901*. Washington: Government Printing Office. p. 359-393.

STENGERS, I. [2003] 2010. “The Science Wars”. In: *Cosmopolitics I*. London – Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 1-83

_____ [2003] 2011. “The Curse of Tolerance”. In: *Cosmopolitics II*. London – Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 301-416.

_____ 2007. “La Proposition Cosmopolitique”. In: Lolive, J. - Soubeyran, O. (orgs.). *L’Émergence des Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, p. 45-68. [Tradução: Stengers, I. “The cosmopolitical proposal”. <http://mnissen.psy.ku.dk/Undervisning/Stengers05.pdf> [acesso web em 05/04/2013]

STRATHERN, M. [1987] 2013. *Fora de contexto. As ficções persuasivas da Antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome.

_____ [1988] 2006. *O Gênero da Dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade da Melanésia*. Campinas, SP: Editora Unicamp.

_____ 1992. "Parts and Wholes. Refiguring relationships in a post-plural world". In: KUPER, A. (ed.), *Conceptualizing society*. Londres: Routledge and Kegan Paul, p. 73-104

_____ 1996a. "For the motion (1) (Debate: The concept of society is theoretically obsolete)". In: INGOLD, T. (ed.). *Key debates in Anthropology*. London/New York: Routledge, p. 60-66.

_____ 1996b. "Cortando a Rede" In: <http://www.pontourbe.net/edicao8-traducoes/165-cortando-a-rede> (Tradução de Ana Letícia de Fiori). [acesso web em 25 setembro 2012].

SUZUKI, E. 1997. *Fonética e fonologia do Suruwahá*. Dissertação de mestrado em Linguística, Campinas, SP: IEL-UNICAMP.

SUZUKI, M. 1994a. "Esboço preliminar da fonologia Suruwahá". In: WETZELS, L. (org.), *Estudos Fonológicos das Línguas Indígenas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, p. 341-378.

_____ 1994b. "Interação entre regras segmentais e prosódicas em Suruwahá". In: *Letras de Hoje* 31/2 (104): 97-118. Porto Alegre.

_____ 2000. "Suruwahá: OCP e aquisição na definição do status fonêmico das sibilantes", *ILLA* (01): 181-195, Leiden.

_____ 2001. *Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwahá e a teologia cristã*. [Porto Velho: JOCUM], mimeo.

_____ 2007. *Quebrando o silêncio. Um debate sobre infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil*. Brasília: Atini - Voz pela Vida.

SUZUKI, E. - SUZUKI, M. 1992. *Análise tentativa da língua Suruwaha*. Universidade das Nações.

_____ 1993. *Fonêmica da língua Suruwaha*. Universidade das Nações.

SZTUTMAN, R. 2003. "Comunicações alteradas. Festa e xamanismo na Guiana". In: <http://www.neip.info> [acesso web em 15/04/2013].

_____ 2005. "Sobre a ação xamânica". In GALLOIS, D. T. (org.). *Redes de relações nas Guianas*, São Paulo: Humanitas, p. 151-226.

_____ (org.) 2007. *Encontros. Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue.

- SZTUTMAN, R. 2012. *O Profeta e o Principal. A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo: Edusp.
- TAUSSIG, M. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- TAYLOR, A. C. 1996. "The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, n. 2: 201-215.
- TAYLOR, A. C. - VIVEIROS DE CASTRO, E. 2006. "Introduction. Un corps fait de regards"; "Conclusion: Le corps de l'un vu par l'autre", In: BRETON, S. (org.). *Qu'est-ce qu'un corps ?* Paris: Flammarion, Musée du Quai Branly.
- TEIXEIRA-PINTO, M. 1997. *Ieipari. Sacrifício e Vida Social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Editora Hucitec – ANPOCS.
- _____ 2003. "Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe)". *Antropologia em Primeira Mão* n. 62: 4-54. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- VANZOLINI, M. 2010. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- _____ 2013. "Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 19 (2): 341-370. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- VAZ, A. 2008. *Missão: o veneno lento e letal dos Suruwahá*. Brasília: FUNAI-CGII.
- VIEIRA, A. M. 2013. *Os Paumari e o peixe-boi: da concepção histórica à prática da pesca*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Manaus: PPGAS/Universidade Federal do Amazonas.
- VIÈLE, A. [2005] 2013. "Posfácio: Potência e generosidade da arte de 'prestar atenção'!" [Tradução de "Ponto Urbe" de STENGERS, I. – PIGNARRE, Ph. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. 2005. Paris: La Découverte]. In: <http://www.pontourbe.net/edicao7-traducao> [acesso web em 10/12/2013].
- VILAÇA, A. 1992. *Comendo como Gente. Formas de Canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____ 1998. "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo". *Revista de Antropologia* 41 (1): 9-67. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____ 2000. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n. 44: 56-72.

- VILAÇA, A. 2002. "Making Kin Out of Others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. n. 8: 347-365.
- _____ 2005. "Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. n. 11: 445-464.
- _____ 2006. *Quem somos nós. Os Wari' encontram os Brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1978. *Os Kulina do Alto Purus, Acre. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978*. Rio de Janeiro: FUNAI.
- _____ 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS.
- _____ 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2 (2): 115-144. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- _____ 1998. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (4): 469-488.
- _____ 2002a. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____ 2002b. "O nativo relativo". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 8 (1): 113-148. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- _____ 2004a. "Posfácio". In: CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify, p. 295-361.
- _____ 2004b. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 6 (1).
- _____ 2006. "A floresta de cristal. Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de campo*, n. 14/15: 319-338. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____ 2008a. "Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: QUEIROZ, R. C. – NOBRE, R. F. (orgs.), *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 79-124.
- _____ 2008b. "Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo". In: <http://canibaisavulsas.wordpress.com/2010/05/13/levi-strauss-fundador-do-pos-estruturalismo/> [acesso web em 13/12/2012].
- _____ 2010. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores.
- _____ 2011a. "O medo dos outros". *Revista de Antropologia*, v. 54 (2): 885-917. São Paulo: Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2011b. “Zeno and the Art of Anthropology. Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths”. *Common Knowledge*. v. 17 (1): 128-145. Duke University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E. ET AL. *A Onça e a Diferença*. In: http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone [acesso web em 25 junho 2012].

VOGEL, A. 2012. *Textos Jarawara Interlineares*. Anápolis, GO: SIL. <http://www-01.sil.org/americas/brasil/publcns/ling/JATxtsPt.html> [acesso web em 11 junho 2013].

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

_____ [1981] 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify

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

_____ 1991. “A pessoa fractal”. In: <http://www.pontourbe.net/edicao8-traducoes/168-a-pessoa-fractal> (Tradução de C. K. Tambascia e I. Dulley). [acesso web em 25 novembro 2012].

ZENT, E. 2008. “Interpenetración de esencias: la fabricación de cuerpos entre los Jotí, Guayana venezolana”. *Antropológica*, v. 52 (110): 89-122. Caracas.

* * * * *