

Adriana Maria Huber Azevedo

Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões

História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental

Inauguraldissertation der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern zur Erlangung der Doktorwürde, vorgelegt von Adriana Maria Huber Azevedo aus Krauchthal (BE).

Von der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität auf Antrag von Prof. Dr. Hans-Rudolf Wicker und Prof. Dr. Barbara Grünenfelder angenommen.

Bern, den 12.10.2012. Der Dekan: Prof. Dr. Michael Stolz

Verlassen sind wir doch wie verirrte Kinder im Walde.
Wenn Du vor mir stehst und mich ansiehst,
was weißt Du von den Schmerzen, die in mir sind?
Und was weiß ich von den Deinen?
Und wenn ich mich vor Dir niederwerfen würde
und weinen und erzählen,
was wüsstest Du von mir mehr als von der Hölle,
wenn Dir jemand erzählt, sie ist heiss und fürchterlich?
Schon darum sollten wir Menschen vor einander
so ehrfürchtig, so nachdenklich, so liebend stehen
wie vor dem Eingang zur Hölle.

Franz Kafka, Brief an Oskar Pollak (08.11.1903)

Eu estava na minha maloca. Eu resolvi ir tomar banho.
Chegando na beira do igarapé, vi Hibumu sentada na água, chorando
e se ensaboando feita uma louca, com um sabonete dos brancos.
Eu disse a ela, desesperado:
– Minha filha, pare de se ensaboar! Este fedor não passará mais!
Seu corpo fede porque está apodrecendo! Você não está mais se
conhecendo a si mesma? Não está percebendo que está morta?
Ela me respondeu:
– Estou com raiva de você! Vou matá-lo!
Quando acordei, as coisas não atraíam mais desejo. E meu coração
estava adstringente igual caju. Eu tenho a intenção de simplesmente
ir morrer, pois minha filha não existe mais.

Trecho de um sonho narrado por Hinijai (junho de 2009)

Para minha querida família – meu marido Jemerson, meu filho Giani, minha mãe Silvia, meu pai Peter, e minhas irmãs Martina e Cristina.

Para Liara, Cangussu e as demais pessoas que recentemente se propuseram (ou no futuro optarão por) trabalhar com os Suruwaha, seja na condição de funcionários da FUNAI, como membros do CIMI ou da OPAN, ou ainda como representantes de outra instituição qualquer que esteja engajada na defesa dos direitos indígenas e venha atuar no alto Rio Cuniuá. Espero que este trabalho lhes facilite o diálogo.

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	6	
Convenções	9	
Resumo.....	15	
INTRODUÇÃO.....	17	
PRIMEIRA PARTE		
Viver e morrer ao longo da história: temporalidade e modalidades de violência na memória coletiva.....	63	
CAPÍTULO I – Os Suruwaha e a historiografia oficial.....64		
I.1.1. O Rio Purus na época colonial (1542-1822).....	65	
I.1.2. O Purus na época imperial.....	67	
I.1.3. O boom da borracha (1850-1945).....	68	
I.1.4. O Rio Cuniuá no século XX.....	71	
CAPÍTULO 2 – A historiografia suruwaha dos séculos XIX e XX.....77		
I.2.1. Escalas de diferenciação da humanidade: Outros externos e internos.....	83	
I.2.2. Ataques canibais e a ineficiência das flechas (1850 – 1880).....	95	
I.2.3. Vivendo entre si – As relações entre os subgrupos –dawa (1880 – 1925).....	112	
I.2.4. O desafio da relação com os <i>waduna</i> : Tentativas de aliança, doenças, conflitos e intervenções xamânicas (1870 – 1925).....	141	
I.2.5. A unificação dos subgrupos e os desafios de uma socialidade confinada (1925 – 1930)	175	
CAPÍTULO 3 – A origem do auto-envenenamento por ingestão de timbó.....184		
I.3.1. De onde veio o timbó? E como os “nossos” tiveram a idéia de ingeri-lo (<i>kunaha-ra hawa-</i>) em vez de pescar com ele (<i>kunaha-</i>)?.....	184	
I.3.2. A morte de Dawari.....	191	
I.3.3. As dúvidas iniciais das pessoas sobre o destino póstumo das vítimas do timbó.....	196	
I.3.4. A transformação do suicídio em <i>causa mortis</i> “por excelência” (1930-).....	199	
SEGUNDA PARTE		
Caçar, ser caçados ou tratar-se como “gente”: O lugar da violência na cosmologia e nas teorias sobre a constituição da pessoa.....	203	
CAPÍTULO 4 – Vivendo num mundo perigoso. As lições dos mitos sobre “não-pessoas” e “anti-sociedades”		204
II.4.1. Onças humanas e a origem da barata.....	210	
II.4.2. Cabas humanas e a destruição do primeiro mundo.....	215	
II.4.3. Como um homem-onça criou os seres humanos e o mundo continuou sendo violento (de forma levemente diferente).....	222	
II.4.4. Como os “nossos” abandonaram a prática do canibalismo.....	235	
II.4.5. Como surgiram os animais de caça que hoje povoam a floresta.....	238	
II. 4.6. Como surgiram as “coisas doloridas” (bichos peçonhentos).....	249	

II. 4.7. Algumas conclusões.....	251
----------------------------------	-----

CAPÍTULO 5 – Arrancando ao mundo um espaço de paz: Como são e como “se produzem” pessoas capazes de viver em sociedade.....	254
II.5.1. Componentes materiais e imateriais da pessoa.....	245
II.5.2. Cheiros, secreções, palavras, toques e olhares: a relação física do corpo humano com seu entorno.....	266
II.5.3. A concepção da criança e a fabricação do corpo.....	270
II.5.4. O nascimento.....	278
II.5.5. A couvade e os cuidados com a alimentação.....	283
II.5.6. Os nomes pessoais.....	286
II.5.7. As diferentes fases da vida.....	297
II.5.8. Individualidade e coletividade - A idéia da sociedade como economia política do desejo (<i>kahy</i> -).....	299
II.5.9. Ser carregado, ser protegido, receber coisas.....	302
II.5.10. Andar, explorar o espaço com seus limites invisíveis.....	307
II.5.11. Entender-se a si mesmo como parte de uma família, e aprender a classificar tipos possíveis de relação com outras pessoas (<i>tyda</i> -).....	311
II.5.12. Ser tornado adulto(a) pelos demais.....	335
II.5.13 Momentos-chave e desafios inerentes à experiência de ser pessoa adulta.....	352

CAPÍTULO 6 – Conflitos, doenças e o anseio do além: Como pessoas se tornam vítimas do feitiço/ do timbó.....	360
II.6.1. Niawarimia e Katarari - O perigo da alienação do olhar.....	360
II.6.2. Niawarimias e Katararis contemporâneos I – O modelo xamânico de resolução de conflitos.....	370
II.6.3. Niawarimias e Katararis contemporâneos II – A tematização e solução de conflitos através do veneno.....	387

CAPÍTULO 7 – Tentando compreender o incompreensível: O discurso suruwaha sobre a morte e os mortos.....	421
II.7.1. Definição e critério da morte.....	421
II.7.2. O enterro.....	424
II.7.3. O destino póstumo da pessoa.....	429
II.7.4. Destacar-se, desdobrar-se, confundir-se.....	431
II.7.5. <i>Uhwamyri</i> - O espectro terrestre ou a ilusão da permanência.....	436
II.7.6. O banquete canibal – os mortos como alimento dos <i>zamakusa</i>	436
II.7.7. A perseguição dos suicidas pelo espírito-dono do timbó.....	439
II.7.8. O difícil trabalho da superação da saudade.....	445
II.7.9. A vida festiva dos <i>karuji</i> no mundo subterrâneo.....	449
II.7.10. A casa de Tiwiju como destino dos que morreram por velhice.....	455
II.7.11. A fórmula “destino final da alma = F(causa mortis)” se aplica de maneira mecânica?.....	460

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	464
----------------------------------	------------

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	476
--	------------

ANEXOS.....	490
Anexo I – Relatos históricos e mitos.....	491
Anexo II – Genealogias relevantes para a compreensão dos relatos históricos.....	500
Anexo III – Esquema da divisão dos trabalhos.....	507

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas contribuíram com a realização do presente trabalho, cada uma delas de sua própria maneira.

Em primeiro lugar agradeço aos Suruwaha, que me acolheram em suas malocas e suas vidas, que me ensinaram sua língua e muitas outras coisas úteis, entre outros a tecedura de panacos, cestos e abanos, o consumo de tabaco, a maneira em que uma mulher decente deve sentar-se, receitas para educar os filhos, estratégias para lidar com sentimentos de raiva e saudade, etc. Os Suruwaha não só partilharam suas histórias, suas ansiedades e sua comida comigo, como ao despedir-se de mim me incentivaram a escrever sobre eles (“afinal, nestes últimos tempos, muitas pessoas que nunca nos conheceram se atreveram a divulgar na mídia uma imagem nossa como sendo “assassinos bárbaros de crianças”, e é importante que alguém que viveu conosco durante muito tempo diga aos estrangeiros como nós somos de verdade”...). Agradeço especialmente a Ania, Uhuzai, Hinijai, Agariahu, Xurari, Dimi, Jajawai, Aniumaru, Ikiji, Buti, Giani, Hinikuma, Ihi, Naru, Kuxuma, Mawaxu, Bamibuhwa, Jariuni, Hixahu, Mawaria, Diaria (in memoriam – *kiamunini hamanxu! Na kahyzy hianawanki*), Hibumu (in memoriam), Kuxi, Agunasihini, Harakady, Musy, Gamuki (in memoriam), Hatiatiau (in memoriam), Aji, Xabi, Xama, Waniahariu, Wawyry, Diadiau, Kwakwai, Muru, Xagani, Kawakani, Huwi, Wahidiani, Arihunia, Bau, Niariku, Jawariru, Jawanka, Uniai, Zaniti, Xuwai, Aguniu, Xiwini, Tuhwawi, Kabukwari, Agariu, Wixikiawa, Axa (in memoriam) e Abi. Estas pessoas trataram a mim, meu marido e meu filho como se nós fôssemos membros das suas famílias, nos fizeram participar de todos os seus trabalhos cotidianos e passaram inúmeras horas tentando fazer-nos entender o que é, para eles, o sentido e o sabor da vida e da morte humanas. Eles nunca esperaram que eu lhes fizesse perguntas, mas se encarregaram espontâneamente de explicar-me seu mundo e tornar-me ciente dos problemas filosóficos relevantes para eles, porque segundo a sua convicção, não existe solidariedade nem amizade sem conhecimento mútuo profundo. Agradeço também a Zugusuwi, Hirigiri, Titiukuri, Babawi, Diadiriu, Wiarubi, Iniaky Baxihywy, Atiaxu, Xawiria, Jidiari, Ibiu, Axih, Pikiami, Jakabari, Guhurini, Duriaria, Tiniriu, Mawini, Juwawi, Niawangai (in memoriam) e Tiumaba, crianças (alguns deles agora jovens adultos) que deixaram meu filho Giani participar de suas brincadeiras, seus banhos de igarapé e suas pescarias enquanto

eu e meu marido estávamos ocupados com assuntos de adultos (raramente se negaram a deixá-lo usar seus brinquedos improvisados ou segurar na mão os seus diversos animaizinhos de estimação, e quase sempre partilharam com ele os produtos de suas expedições de caça e coleta nos arredores da casa...).

Agradeço ao meu marido Jemerson e meu filho Giani por viver e trabalhar junto comigo com os Suruwaha. Além dos dois, várias outras pessoas me fizeram companhia em inúmeras estadias nas malocas, na casa-base do CIMI e no Posto de Vigilância e Proteção da FUNAI, e partilharam suas idéias sobre a sociedade suruwaha comigo. Sou grata por isto a Josefa Duarte Alves (CIMI), Manoel Edson Medeiros (FUNASA/ FUNAI), Lucas Mattos (CTI/ FUNAI), Miguel Aparício (CIMI/ OPAN), Carlos Travassos (FUNAI), Cordovil (FUNASA), Beth (FUNASA), Marlúcio (FUNASA), Bala (FUNASA), Elivan Gomes (FUNASA), Falcão (FUNASA), Valmir Torres (FUNAI), Dr. Gabriele Lonardi, Diogo, Liara (FUNAI) e Daniel Canguçu (FUNAI).

Sou grata aos companheiros do CIMI por fazer-me participar, durante os últimos 12 anos, dos espaços de formação da entidade, onde se partilham continuamente informações sobre a política indigenista do governo brasileiro e a situação atual dos povos indígenas do Brasil (além de experiências de vida e desafios do trabalho indigenista). As discussões e reflexões animadas levadas a cabo durante inúmeros seminários, encontros e cursos organizados pelo CIMI sobre temas antropológicos e políticos diversos me marcaram profundamente na minha trajetória intelectual e espiritual (além de me fazer conhecer pessoas que se tornaram uma segunda família). Agradeço especialmente a Guenter Francisco Loebens, Hidenori Mochizawa, Saulo Feitosa, Carlo Zacquini, Fernando López, Gunter Kroemer (in memoriam), Guglielmo Damioli, Rosiclei do Socorro Soarez Castro, Dra. Lúcia Helena Rangel, Gilmara, Maria Edna de Brito, Raimundo Filintro das Freitas, Francisca e Hoadson Leonardo da Silva – pelas conversas, pelos questionamentos e pela convivência.

Agradeço aos amigos Dr. Stefan Dienst (Universidade Federal do Amazonas), Dr. Sidney Facundes (Universidade Federal do Pará) e Padre Dr. Ronald MacDonell pelas aulas de lingüística e as discussões sobre detalhes da gramática da língua suruwaha. É raro achar pessoas que como eles não se cansam com meu entusiasmo por ficar discutindo durante horas seguidas aspectos semânticos e a etimologia de certas palavras arawá, além de temas

lingüísticos diversos... A Dra. Oiara Bonilla (PPGAS – Museu Nacional do Rio de Janeiro) agradeço por mandar-me sua tese de doutorado sobre os Paumari e vários outros textos antropológicos sobre os povos arawá, por ler e comentar a primeira versão do último capítulo da presente dissertação, e discutir comigo certas similaridades entre as cosmologias paumari e suruwaha. A Ph.D Donald Pollock agradeço por enviar-me vários dos seus artigos sobre os Kulina por e-mail. A minha irmã Martina Huber e minha mãe Silvia Huber-Ernst, pela leitura crítica da primeira versão dos capítulos 4, respectivamente 6. Elas me pediram que eu não esquecesse que o público que lê dissertações de doutorado em antropologia não é sempre composto exclusivamente por antropólogos – e que portanto é importante tentar escrever de forma que não só pessoas de origem acadêmica, mas também “pessoas normais” interessadas possam entender ☺. A Marcelo Florido (doutorando em antropologia pela Universidade de São Paulo) agradeço pelas discussões sobre aspectos da cosmologia e socialidade dos Deni. A minha irmã Cristina e minha mãe Silvia agradeço por ficar resolvendo questões administrativas para mim (encaminhar documentos e ajudar-me com minhas matrículas semestrais enquanto eu me encontrava aqui no Brasil). A Gustavo Silveira agradeço por dar-me acesso à base de dados geográficos da OPAN e ajudar-me a localizar no mapa algumas comunidades paumari do início do século passado. Aos meus amigos Luis e Elaine agradeço pelo apoio moral constante. E a Ph.D Barbara Grünenfelder-Elliker (Professora Associada da FLACSO- Ecuador) agradeço por sugerir e enviar-me literatura, comentar em detalhe (durante horas e apesar da péssima qualidade dos serviços de telecomunicação da Embratel) os rascunhos de quase todos os capítulos da presente dissertação, e aceitar integrar o comitê examinador da minha dissertação.

Ao meu orientador Prof. Dr. Hans-Rudolf Wicker agradeço pelas sugestões e o envio de bibliografia, e pelos conselhos e comentários críticos feitos durante o tempo em que desesperadamente estava tentando achar um caminho de sistematizar meus dados etnográficos acumulados durante os cinco anos do meu trabalho junto aos Suruwaha.

CONVENÇÕES

Os termos em suruwaha e outras línguas estrangeiras são escritos em itálico, salvo em se tratando de nomes próprios. Todas as citações de relatos feitos em línguas estrangeiras foram traduzidas por mim, exceto indicação contrária. As fotos são de minha autoria quando não há indicação do nome do fotógrafo. Nos capítulos em que falo sobre relações de parentesco, as relações são determinadas a partir de EGO, conforme a terminologia anglossaxã usual: M = mãe de ego (mother); F = pai de ego (father); Z = irmã de ego (sister); B = irmão de ego (brother); S = filho de ego (son); D = filha de ego (daughter); H = marido de ego (husband); W = esposa de ego (wife); MF = avô materno de ego (mother's father), etc. As abreviações hf e mf significam “homem falando”, respectivamente “mulher falando”.

Neste trabalho, uso a ortografia da língua suruwaha estabelecida pela equipe do CIMI a partir do ano 2007 (para transcrições de textos do seu interesse – os Suruwaha não são alfabetizados, nem demonstram nenhum interesse em aprender a ler e a escrever). A diferença que existe entre a ortografia usada por mim e a ortografia usada por Márcia Suzuki nos seus artigos “Esboço preliminar da fonologia Suruwaha” (1995) e “Suruwahá: OCP e aquisição na definição do status fonêmico das sibilantes” (2000) e em seu Dicionário Suruwahá - Português (2002) consiste em que minha escrita não é estritamente fonológica. Para facilitar a leitura aos que não falam a língua suruwaha, uso dois símbolos diferentes para os dois alofones de distribuição complementar do fonema *s*, [s] e [ʃ], e dois símbolos diferentes para os dois alofones – igualmente de distribuição complementar – de *z*, [z] e [ʒ]. Além disto, uso o símbolo *u* apenas para vogais plenas localizadas no centro da sílaba, reservando a letra *w* para a semivogal labial localizada no início da sílaba (Márcia Suzuki escreve *guaniakia* para [g^wan^jɛk^jɛ] “eu vi”, eu mesma escrevo *gwaniakia*). Escrevo as semivogais [j] e [w] sempre que ouvíveis na fala, mesmo nos casos em que elas não desempenham o papel de fonemas, e em que são pronunciadas apenas em função da existência de uma regra de harmonia vocálica segundo a qual a presença de um *u* ou *i* no centro de uma sílaba têm como consequência a inserção de um [w], respectivamente [j] antes da vogal que se encontra no centro da sílaba subsequente (Márcia Suzuki escreve *kuasukabia* para [k^wasuk^wab^jɛ] “eu vou urinar”, eu escrevo *kwasukwabia*).

Em seguida, apresento o quadro de fonemas.

Vogais:

- a** A pronúncia varia entre [a] (quando fica no início da palavra ou é antecedido por sílabas que contêm as vogais a, y ou u), e [ɛ] (quando é antecedido pelas consoantes j ou x, e quando segue ou antecede a vogal i formando um ditongo).

Exemplos: <i>hadara</i>	[hada'ra]	“roçado”
<i>kaximiani</i>	[kaʃime'ni]	“veneno de flecha”
<i>xabi</i>	[ʃjɛ'bi]	“encolhido”
<i>jakimiadi</i>	[ʃjekime'di]	“representante do povo Jakimiadi”
<i>nangai</i>	[naŋ'gei]	“eu disse”

O *a* seguido por um *n* (localizado no final da sílaba) é nasalizado:

Exemplo: *azana*- “chorar” → *wazanxanawaky* [wazãʃjanawa'ki] “então eu chorei”

- i** A pronúncia varia entre [i] e [ɪ]. Quando o *i* forma um ditongo com a, y ou u, é pronunciado como [j] (semivogal), como o *j* em “ja” (alemão) ou o *y* em “yes” (inglês). Não diferencio graficamente o *i* enquanto vogal plena e enquanto semivogal (como faço no caso do *u*) unicamente porque as duas outras letras que poderiam servir para representar a semivogal (y ou j) já foram escolhidas para representar outros sons.

Exemplos: <i>xibiri</i>	[ʃibi'ri]	“gavião”
<i>kumadi</i>	[kuma'dɪ]	“tabaco”
<i>kuriria</i>	[kuri'rjɛ]	“joari”

- y** O símbolo representa a vogal central alta [ɨ].

Exemplos: <i>kyrywy</i>	[kiɾi'wi]	“bicho preguiça”
<i>ganihyru</i>	[ganjiɨ'ru]	“vista, ato de ver, visão”

- u** A pronúncia varia entre [u] e [ʊ]

Exemplo: *husuri* [husʊ'ri] “boto”

O *u* seguido por um *n* (localizado no final da sílaba), é nasalizado.

Exemplo: *kubunxawaky* [ku,bũʃjawa'ki] “então, ele caiu na água”

Consoantes:

- b** [b] Pronuncia-se como o *b* de *barro*, em português.
- d** [d] Pronuncia-se sempre como *d* de *dado*, em português (*não* como o *d* de *dica*).
- g** [g] Pronuncia-se sempre como *g* de *gato*, em português.
- h** [h] Pronuncia-se como *h* de *Haus* (“casa”), em alemão.
- j** A pronuncia varia entre [j] e [dʒ] e parece-se um pouco com o *j* de *James*, em inglês. Em alguns casos, (após sílabas contendo a vogal *i*) trata-se da fusão do fonema *z* com *i*.
- k** [k] Pronuncia-se como *c* de *casa*, em português.
- m** [m] Pronuncia-se como *m* de *massa*, em português.
- n** [n] Pronuncia-se como *n* de *nariz*, em português. No final da sílaba, provoca a nasalização da vogal precedente, tornando-se mudo a si mesmo. Quando seguido pelas consoantes *g* ou *k*, é pronunciado [ŋ]
- r** [r] Pronuncia-se como o *r* de *caro*, em português.
- s** [s] Pronuncia-se como *s* de *casa*, em espanhol (como *ss* de *massa*, em português).
- t** [t] Pronuncia-se sempre como *t* de *tabaco*, em português.
- w** [w] Semivogal pronunciada como *w* de *what?*, em inglês, ou como *u* de *quase*, em português
- x** [ʃ] Pronuncia-se como *x* de *xampu*, em português, com a diferença de que antes da vogal que segue, escuta-se também a semivogal [j]. Em alguns casos (verbos conjugados na 2ª pessoa do singular ou da 1ª pessoa do plural), trata-se da fusão do fonema *s* com a vogal *i*.
- z** [z] Pronuncia-se como *z* de *zangão* ou o *s* em *Brasil*, em português.

Não uso acentos porque todas as palavras suruwaha têm seu acento tônico na última sílaba. Em palavras que contêm mais de duas sílabas, o acento secundário recai sobre a primeira sílaba. As palavras suruwaha têm idealmente a mesma duração (sendo pronunciadas com duas moras). Por isto, as vogais ficam mais curtas em palavras maiores, são longas em palavras de duas sílabas e chegam a ser reduplicadas em palavras de apenas uma sílaba como *ta* “você” (que é pronunciada *ta-a* quando aparece sem nenhum complemento enclítico).

Na análise de frases suruwaha, uso barras para transcrições fonêmicas, e colchetes para as transcrições fonéticas. Exemplo:

<i>jadawa</i>	<i>tymyhyri</i>	escrita ortográfica convencional
[dʒjadawa	tɪmɪhɪrɪ]	transcrição fonética
/ija-dawa	tymy-hy-ri/	transcrição fonêmica
Si.mesmo-dono	imitar-passivo-frase relativa com sujeito masculino	análise morfológica
“um ser humano que é imitado”		tradução literal
“uma boneca”		tradução livre

Na análise morfológica, \emptyset é o símbolo usado para indicar a presença de um morfema zero.

Uma observação sobre a grafia do etnónimo Suruwaha: No passado, já foram utilizadas as grafias *Zuruahá*, *Zuruahã* (Gunter Kroemer), *Suruaha* (Miguel Aparício), *Sorowahá* (Jônia Fank, Edinéia Porta e João Dal Poz) e *Suruwahá* (Mário Silva, Márcia e Edson Suzuki). Eu mesma escolhi usar o *s* e não o *z* como letra inicial da palavra para evitar dúvidas sobre sua pronúncia: Como vimos acima, a língua suruwaha estabelece uma distinção nítida entre os fonemas /s/ (fricativa alveolar ou alveo-palatal surda) e /z/ (fricativa alveolar ou alveo-palatal sonora), e em algumas palavras, substituir o *s* por um *z* produz uma mudança no significado. Exemplo: *zama* “coisa” → *sama* “fruta” (espécie não identificada); *asana* “eu também” → *azana* “pequiá”. O termo Suruwaha começa com a fricativa alveolar surda, e os indígenas corrigem imediatamente uma eventual pronúncia sonora. Optei por manter o *w* (entre o *u* e o *a*) porque os indígenas, ao ditar-nos a palavra sílaba por sílaba, dizem nitidamente *Su – ru – wa – ha*, e não *Su – ru – a – ha*. O uso do *u* (e não do *o*, na escrita de Fank & Porta) foi escolhido de forma totalmente arbitrária, sendo que na língua suruwaha não existem dois fonemas diferentes para /o/, respectivamente /u/ (o ponto de articulação da respectiva vogal se encontra num lugar intermediário entre [u] e [o]). Usarei a grafia *Zuruahã* apenas em citações e no nome oficial “Terra Indígena Zuruahã” (que consta desta forma no mapa brasileiro e no Registro Nacional de Bens Imóveis do Ministério da Fazenda).

Uso as seguintes abreviações no presente trabalho:

CASAI	Casa de Saúde Indígena
CGII	Coordenadoria Geral de Índios Isolados (da FUNAI)
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FPEA	Frente de Proteção Etno Ambiental
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional da Saúde
JOCUM	Missão Jovens com uma Missão (organização-filha da organização norte-americana Youth With a Mission)
MPF	Ministério Público Federal
OPAN	Operação Amazônia Nativa
SPI	Serviço de Proteção aos Índios

Nas análises lingüísticas, as abreviações usadas (às quais recorro por falta de espaço) são:

adj.	adjetivo
aux.	verbo auxiliar
caus.	causativo
comit.	comitativo
f.	feminino
imp.	imperativo
loc.	locativo
m.	masculino
mov.	movimento
neg.	negativo
obj.	objeto (marcador do acusativo)
p.r.	passado remoto
pass.	passivo
pl.	plural
rel.	relativo
sg.	singular
testem.	testemunhado (parte do verbo que indica que o narrador se refere a eventos que presenciou pessoalmente).

Optei por manter, ao longo do texto, os nomes verdadeiros das pessoas sobre as quais falo (exceto nos casos em que isto teria implicações significativas para os atores ou prejudicaria a sua reputação). Acredito que é preciso dar a cada um dos meus interlocutores o crédito por suas ações e por suas palavras. Entre os Suruwaha não existe o conceito do “anonimato”. Quando estão entre eles, nunca contam histórias de pessoas sem nomes, odeiam quando alguém lhes passa informações referindo-se a “representantes genéricos” de um outro povo, e classificam a troca de nomes de personagens históricos por outros (mesmo acidental) como “distorção”. Segundo eles, um nome não é algo banal, e as pessoas (as quais não são nunca concebidas como meros portadores de títulos ou representantes genéricos de uma cultura) não podem se substituir umas às outras. Os Suruwaha não tem vergonha de ser mencionados em conversas públicas (a não ser que estas sejam consideradas humilhantes), e tenho certeza de que eles começariam a me chamar de “mentirosa” se eu trocasse os nomes de algumas deles por outros.

Quanto aos relatos suruwaha apresentados ao longo da presente dissertação, devo advertir que não se trata em todos os casos de transcrições exatas de registros digitais da voz dos meus interlocutores, traduzidas ao português. A maioria destes relatos foram feitos espontaneamente por meus interlocutores durante caminhadas pela floresta, quando eu não tinha equipamentos de registro eletrônico à minha disposição. Nestes casos, a versão apresentada corresponde a um registro escrito feito por mim imediatamente depois de chegar em casa, e em que eu me esforcei o máximo a manter o teor original do texto.

RESUMO

O presente trabalho analisa a concepção suruwaha do auto-envenenamento (denominado por nós “suicídio”) enquanto prática ritual alternativa (análoga e em alguns poucos aspectos inversa) ao xamanismo, levada a cabo por pessoas acometidas pela raiva e que querem livrar-se das suas emoções negativas. Segundo os Suruwaha, o sumo tóxico do timbó e o tabaco (este último a planta xamânica por excelência) funcionam como espécie de “alimentos metafóricos”: substâncias que com suas qualidades olfativas e gustativas podem influenciar positivamente o “paladar do coração” (= neutralizar sentimentos negativos), mas que como efeito colateral desejado ou não produzem/ reforçam uma alienação mais ou menos extrema, reversível ou irreversível do corpo e do olhar (a troca do ponto de vista “nítido” dos seres humanos pelo ponto de vista “embaçado-incompreensível” das almas/ dos espíritos-interlocutores dos xamãs).

A reflexão dos Suruwaha sobre a morte por envenenamento e a subsequente transformação dos suicidas em “animais de caça/ objetos/ afilhados do espírito-dono do timbó” nos traz presente um dos temas-chaves da sua cosmologia: o problema de que o mundo é, na sua essência, um cenário de luta entre seres que querem comer(=incorporar)-se ou possuir-se mutuamente para poder constituir-se enquanto sujeitos. Na morte se consuma um ato de predação (relação entre um caçador auto-concebido como humano e sua presa, definida por ele como animal mesmo que enxergue a si mesma como pessoa) que representa, de certa forma, o paradigma de toda relação entre seres vivos que pertencem a espécies (naturais ou sobrenaturais) diferentes.

Sobre o pano de fundo de uma históriografia oral em que os Suruwaha se descrevem sempre como Vítimas dos Outros (seja de canibais estrangeiros ou de xamãs conterrâneos) e de uma filosofia social que define a sociedade como conquista difícil e sempre pouco duradoura de relações simétricas entre pessoas que (enquanto não sofrem de uma alienação do olhar) se reconhecem mutuamente como humanas, a ingestão de veneno se delinea como ato público em que uma pessoa rejeita ser tratada como objeto das agressões e da desconsideração dos outros (isto é, como “não-pessoa”), e priva estes outros de si mesmo – com um sucesso duvidoso: Conforme a escatologia suruwaha, os suicidas ao pôr

fim à sua vida na terra não escapam da sua condição indesejada de vítimas-objetos manipulados por outrem, mas apenas trocam a sua posição ambígua de humanos vivos (seres que em certos momentos são caçadores-sujeitos e em outros momentos presas-objetos) pela posição definitiva, mas incompreensível das almas – seres com pelo menos dois corpos um dos quais é sempre caçador/felino (=“sujeito”) e outro, sempre presa/peixe (=“objeto”).

Palavras-chave: Suruwaha, Arawá, Etnologia Sul-Americana, Suicídio, Morte, Xamanismo

INTRODUÇÃO

O ponto de partida

Fiquei sabendo da existência dos Suruwaha por uma casualidade, com treze anos de idade, quando uma vizinha minha, ciente do meu interesse pelos povos indígenas sul-americanos, gravou e me entregou uma fita VHS com um documentário de autoria de Mário Silva, emitido pela Televisão Suíça. Naquela época, eu já alimentava dentro de mim o sonho de um dia vir viver e trabalhar na Amazônia (sonho quase que obsessivo que me fazia passar meu tempo livre tentando aprender a língua yanomami através de uma cartilha elaborada por Henri Ramirez em vez de freqüentar bares e cinemas com meus colegas). Porém, nunca imaginava que catorze anos depois, por uma estranha coincidência, algumas das pessoas que apareciam naquele filme fazendo o papel de “Suruwaha genéricos”, sem ter seus nomes revelados, realmente se tornariam meus amigos e se emocionariam por sua vez ao assistir na televisão as imagens do passado “recuperadas” e entregues a eles por mim. Custei achar a Terra Indígena Zuruahã no mapa da Amazônia brasileira, e meu percurso até lá foi de muitas voltas.

Não comecei a trabalhar com os Suruwaha com a finalidade de realizar uma pesquisa etnográfica e escrever a presente dissertação de doutorado, mas sim, como membro do Conselho Indigenista Missionário (CIMI)¹, após passar por experiências anteriores de trabalho junto aos Yanomama da região de Paapiu - Roraima (1999 a 2001) e os Deni do Rio Cuniuá (2001 a 2006). Em fevereiro de 2006, um dos integrantes da equipe indigenista da Prelazia de Lábrea pediu para ser desligado do Projeto Suruwaha financiado pela organização austriaca Dreikönigsaktion, e eu e meu marido, que já trabalhara com os Suruwaha de 1997 a 2000 e nesta ocasião aprendera sua língua, nos dispusemos a substituí-

¹ O CIMI é um organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e foi fundado em 1972. Os objetivos do CIMI são: 1. Articular, animar e assessorar a ação das missionárias e dos missionários católicos junto aos povos indígenas, valorizando os seus projetos históricos, através do diálogo inter-religioso e intercultural e do processo de inculturação. 2. Conhecer e respeitar os direitos e as culturas dos povos indígenas. 3. Comprometer-se com o protagonismo e a autonomia dos povos indígenas. 4. Assistir e assessorar os povos indígenas e suas organizações, em suas necessidades e em seus processos educativos, de forma específica, integral e articulada. 5. Providenciar assessoria técnica e jurídica aos povos indígenas na defesa dos seus direitos e do patrimônio indígena. 6. Promover, na opinião pública, um maior conhecimento da realidade dos povos indígenas. O CIMI, possui pouco mais de 400 membros e se divide em 11 Regionais e um Secretariado Nacional com sede em Brasília (ver www.cimi.org.br).

lo e dar continuidade às atividades desenvolvidas pelo CIMI na Terra Indígena Suruwaha. Depois de ter passado cinco anos trabalhando junto aos Deni², num projeto que procurava apoiar os mesmos na luta pela demarcação do seu território tradicional e na busca de saídas de um sistema de exploração econômica que os mantinha na condição de fornecedores de mão-de-obra semi-escrava na extração do óleo de copaíba e outros produtos florestais³, eu me sentia animada com a possibilidade de voltar a conviver com um grupo de “pouco contato”, no âmbito de um programa de apoio cujo foco principal era a formação e o fomento ao intercâmbio intercultural.

O CIMI tinha contatado os “índios arredios do Coxodoá” em 1980, para provar sua existência ao governo brasileiro e exigir do Ministério da Justiça que demarcasse o seu território, então constantemente invadido por sorveiros. Inicialmente, a entidade não pretendia realizar nenhum trabalho que implicasse a presença constante dos seus agentes nas malocas suruwaha, uma vez sendo que em sua curta visita à comunidade voluntariamente isolada, tinha constatado que os indígenas aparentemente se encontravam em boas condições de saúde e possuíam alimentos abundantes. De 1980 a 1983, o CIMI se dedicou a conscientizar a população ribeirinha da região sobre os direitos dos indígenas a não serem perturbados em seu espaço. E por medo que os Suruwaha pudessem sofrer um destino parecido ao dos Juma (massacrados na década de sessenta pela população da cidade de Canutama por impedir a exploração da castanha e da sorva no Rio Mucuim), desenvolvia atividades de vigilância e proteção territorial. Na época, a presença do órgão indigenista oficial na região (em princípio responsável por este tipo de trabalho) se limitava a um único funcionário, Sr. Izac Albuquerque, que trabalhava num escritório na cidade de Lábrea e se encontrava constantemente sobrecarregado por ter que atender as demandas de mais de dez povos.

Quando em 1983, a FUNAI através de uma equipe de catorze pessoas chefiada pelo sertanista Sebastião Amâncio fez o “primeiro contato” oficial com os Suruwaha, abriu um caminho largo da beira do Rio Cuniuá (principal rota comercial da região) até as malocas e

² A Terra Indígena Deni faz limite com a Terra Indígena Suruwahá. Ambos grupos falam línguas pertencentes à família lingüística arawá (ver infra).

³ Os projetos desenvolvidos pelo CIMI entre os Deni do Cuniuá foram financiados pela organização holandesa CORDAID. Durante o período de 2005 a 2006, o CIMI trabalhou igualmente em parceria com a OPIMP (Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus) na execução de um projeto de apoio ao agro-extratativismo financiado pelo PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, através do Ministério do Meio Ambiente.

logo se afastou novamente sem a mínima preocupação com a possível entrada de invasores e doenças infecto-contagiosas pela nova via de acesso por ela criada, o CIMI repensou sua atitude anterior de evitar relacionar-se diretamente com os Suruwaha. E nas três décadas seguintes, grande parte do tempo em parceria com a organização não governamental Operação Amazônia Nativa, manteve em área equipes que se dedicavam a conviver com os indígenas no seu cotidiano, aprender sua língua, fazer trabalhos preventivos de saúde (convencer os Suruwaha da importância de serem vacinados contra as doenças dos “brancos”), documentar sua cultura e repassar a eles informações básicas sobre o funcionamento do Estado brasileiro para facilitar-lhes a concepção de estratégias de auto-defesa e amenizar, de certa forma, sua fragilidade no encontro com a nossa sociedade⁴.

Logo que membros do CIMI e da OPAN começaram a passar períodos prolongados vivendo junto com os Suruwaha, se depararam com o fato de que o índice de suicídio⁵ na comunidade dos outrora apelidados “índios brincalhões do Coxodoá” era extremamente alto (um levantamento genealógico feito mais tarde revelaria que 86% das mortes de adultos registradas no grupo durante as últimas oito décadas tinham sido causadas pela ingestão voluntária do sumo tóxico da raiz do timbó *kunaha*, cultivado nos roçados e utilizado também como veneno de pesca⁶): Entre os Suruwaha, o suicídio por envenenamento praticado em momentos de raiva, ao longo do século passado tinha se tornado não apenas muito frequente, mas mais do que isto, no discurso dos indígenas tinha se estabelecido como “resposta-padrão” para todo tipo de situações conflituosas, constituía um comportamento ensinado pelos pais aos seus filhos (pelo exemplo, através de conselhos e até mesmo por imposição), se delineava como expectativa de morte comum compartilhada por todos os membros da comunidade, e às vezes era inclusive instrumentalizado

⁴ O livro *A caminho das malocas Zuruahá* de Gunter Kroemer (1989) conta a história do contato dos Suruwaha com o CIMI de forma detalhada.

⁵ Veremos ao longo do presente trabalho que o que nós (aplicando a definição de Emile Durkheim) em português chamamos de suicídio, do ponto de vista dos Suruwaha *não* é uma forma de “homicídio dirigido contra si mesmo” mas sim, um homicídio cometido indiretamente por terceiros, ou então uma forma ativa (mas intransitiva) de morrer. Preciso deixar claro aqui que as vezes em que recorro ao termo “suicídio” ou “suicida(s)” no texto da dissertação o faço por falta de um termo melhor de fácil leitura, e tendo consciência de que a palavra é nossa e não dos Suruwaha.

⁶ O princípio ativo do sumo do timbó (leguminosa da família das *fabaceae*, do gênero *Lonchocarpus*; o nome da espécie é *Lonchocarpus nicou* ou *utilis*) é a rotenona (C₂₃H₂₂O₆). Esta substância tóxica na nossa sociedade é usada industrialmente como inseticida agrícola. Quando ingerida, ela provoca náuseas, vômito, tremores musculares, taquipnéia, convulsões e paralisia respiratória. O contato externo com a rotenona causa irritações da pele (especialmente das mucosas) e das conjuntivas. A dose oral letal é de aproximadamente 0.3 a 0.5 g/kg. (ver Hodgson, Mailman & Chambers 1998: 415 e Velvart 1981: 184).

politicamente enquanto “elemento da identidade cultural” nas relações com estrangeiros (“Se vocês fizerem tal coisa, nós vamos preparar uma sepultura coletiva e acabar-nos todos. Somos Suruwahá e não temos medo da morte”...).

Nas três décadas em que o CIMI, a OPAN (e além deles, missionários da entidade Jovens com uma Missão⁷) atuaram entre os Suruwaha, vários dos seus membros fizeram tentativas de interpretar o fenômeno (assustador aos olhos da maioria deles), além de produzir descrições etnográficas sobre outros aspectos variados da vida dos Suruwaha:

Gunter Kroemer, após dedicar um capítulo curto no seu livro *Cuxiuara. O Purus dos Indígenas* (1985) a uma descrição etnográfica preliminar dos Suruwaha com foco em aspectos da cultura material e da economia, em 1989 publicou o livro *A caminho das malocas Zuruahá. Reconhecimento e identificação de um povo indígena desconhecido*. Neste livro, o autor relata a história da sua convivência com os indígenas e descreve o desenrolar de alguns suicídios que presenciou (fazendo observações detalhadas sobre a dinâmicas sociais que acompanham os suicídios, mas evitando ainda aventurar-se em explicações antropológicas). Finalmente, em 1994 Kroemer publicou o livro *Kunahã Made. O Povo do Veneno. Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá*. Nesta monografia, que segue os parâmetros da etnografia tradicional abordando conteúdos etnocientíficos, a organização econômica, a tecnologia, a terminologia do parentesco, a organização política e, num capítulo final, aspectos da religião suruwaha, o autor nos apresenta sua teoria do suicídio enquanto resposta ao “etnotrauma” sofrido pelos Suruwaha na década de 20 do século XX: Tendo sido assolados pelo avanço da frente seringalista sobre o seu território – dizimados por doenças infecto-contagiosas, assaltados e mortos a tiros de espingarda em suas malocas – os remanescentes de outrora vários subgrupos independentes teriam passado a não mais

⁷ Jovens com uma Missão (JOCUM) é a subdivisão brasileira da entidade missionária norte-americana Youth With a Mission. Conforme sua auto-descrição publicada na internet (www.jocum.org.br), consultada em maio de 2000, a Jocum é um “movimento internacional de Cristãos de muitas denominações dedicadas a apresentar Jesus pessoalmente à esta geração, utilizando todas as formas possíveis afim de cumprir esta tarefa, treinando e equipando jovens para realizarem a Grande Comissão.” A primeira equipe da Jocum chegou nas malocas suruwaha a convite do sertanista Sebastião Amâncio, seguindo o caminho aberto pela FUNAI em 1983, com bíblias e um gramofone, tocando hinos evangélicos. A Jocum foi expulsa da T.I. Zuruahã em 2008 pelo governo brasileiro. Na região do Médio Rio Purus, mantém missionários também entre os Jarawara, Jamamadi e Banawá (vizinhos dos Suruwaha). Possui um centro de formação missionária em Porto Velho, onde realiza cursos bíblicos para indígenas e trabalhos de tradução do Evangelho para diversas línguas.

encontrar sentido na existência terrestre, projetado a sua felicidade no mundo do além, e optado pelo suicídio enquanto forma de escapar ao sofrimento:

As mortes por epidemias e armas de fogo, o extermínio de todos os líderes espirituais e o sentimento de total abandono levaram os Zuruahá ao desespero. Dawari, um sobrevivente dos Adamidawa, recorreu ao suicídio, bebendo o veneno *kunahã*. Foi o estopim para outros suicídios, que logo se tornaram uma prática cultural. [...] Sem dúvida, a redução populacional tomou formas de um etnotrauma, e a leitura dos fatos ocorridos os levou a uma reinterpretação do mundo religioso, definindo como norma máxima de todos os valores a saída voluntária desta existência para viver como Kunahã-Made no além, na casa do ancestral Bai (1994: 129).

Tendo analisado o suicídio como (psico-)patologia social induzida por acontecimentos históricos externos, Gunter Kroemer propôs que o mesmo poderia ser igualmente superado historicamente, através de uma intervenção “etno-terapêutica” planejada: Sugeriu que confrontando os Suruwaha com seu passado violento e levando-os a refletir sobre ele, seria possível fazer com que eles relativizassem sua visão da morte por envenenamento como único caminho possível. E enquanto coordenador do Projeto Suruwaha, elaborou um plano de ações que previa: a.) a realização de viagens em que os Suruwaha visitariam os locais onde seus antepassados foram massacrados b.) a organização de (re-)encontros dos Suruwaha com outros povos indígenas da região, que daria aos primeiros a oportunidade de conhecer outras maneiras de lidar com uma história parecida, e no que diz respeito aos Pamoari, de constatar que os netos e bisnetos dos assassinos dos seus antepassados, dentro de um contexto mudado, não os consideravam mais como inimigos e poderiam ser atualmente seus aliados políticos:

Neste sentido [concebendo o suicídio como sendo de origem histórica], nossa proposta de trabalho agora era levar os índios a uma consciência crítica a respeito do suicídio, ou seja, refletir com eles sobre o mundo nebuloso do passado, antes do tempo de Dawari, antes, portanto, das práticas de suicídio, e fazendo-os compreender a história do massacre. [...] Para criar condições deles retomarem seu único e verdadeiro caminho (ou pelo menos mais autêntico), pensávamos em materializar o processo de tratamento etno-terapêutico em tres momentos: 1.) Teríamos que ajudar a tornar consciente a situação histórica antes do suicídio. 2.) Teríamos que levá-los ao Riozinho para eles superarem o trauma do massacre cometido historicamente neste rio. 3.) Teríamos que socializar os Zuruaha ao mundo indígena vizinho, promovendo visitas com outros povos indígenas como por exemplo Jarauara, Deni. [...] (Kroemer 1992: 8)

Mário Lúcio da Silva, psicólogo que também conheceu os Suruwaha enquanto integrante de uma equipe do CIMI, mas logo começou a atuar entre eles sem manter vínculos institucionais com nenhuma entidade⁸, entre os anos 1994 e 1996 redigiu quatro textos curtos (não publicados) em que nos apresenta uma visão muito diferente da de Gunter Kroemer sobre o fenômeno do suicídio. Segundo a leitura (na minha opinião bastante romântica e excessivamente funcionalista) de Mário Silva, o suicídio praticado pelos Suruwaha não deveria ser entendido como comportamento “disfuncional”, mas pelo contrário, como uma prática perfeitamente “normal” dentro dos parâmetros da sua cultura:

Parece estranho, mas para os Suruwaha o suicídio é algo muito normal. Eles acham estranho quando alguém não morre suicidando-se. O suicídio é a causa mortis natural. A pergunta de por quê eles se suicidam não faz o mínimo sentido para eles. Quando nós perguntamos aos Suruwaha por que alguém toma veneno, para eles é como se nós lhes perguntássemos “por que seres humanos morrem”, ou algo similar. A coisa está clara, direcionada (declaração feita no filme emitido pela Televisão Suíça em 1992).

As atitudes suicidas dos Suruwaha são de sustentação essencialmente cultural. Historicamente e religiosamente, a prática suicida está integrada na totalidade social. É importante ressaltar o fato de que não existem distúrbios individuais ou coletivos naquela sociedade. As estruturas sociais funcionam em perfeita harmonia com os impulsos e a liberdade individuais e grupais, que sempre caíram como naturais na estrutura social (1996: 42).

No seu filme feito conjuntamente com o médico suíço Markus Fritzsche, Mário Silva formulou a hipótese de que o suicídio entre os Suruwaha teria funcionado historicamente como mecanismo de controle demográfico, e de que ele, impedindo a superpopulação e o subsequente esgotamento dos recursos naturais existentes no seu território, teria “possibilitado” aos Suruwaha uma vida em isolamento (isolamento este obviamente concebido pelo autor como situação ideal graças à qual certos povos têm a chance de existir de maneira “autêntica”, sem ser “contaminados” ou “corrompidos” pela cultura ocidental – o que quer que seja que isto signifique):

Inicialmente, o suicídio era um mecanismo que servia para resolver conflitos internos. Ao longo do tempo, ele foi se tornando um fenômeno cada vez mais autônomo [=

⁸ Mário Silva (segundo o que os Suruwaha me contaram) pretendia deixar de ser um representante da sociedade ocidental e tornar-se membro efetivo da sociedade suruwaha. Para conseguir isto, tentou casar-se com Xubukwa, uma viúva suruwaha que pertencia a uma família de grande prestígio (era a mãe do homem que na época era conhecido como o melhor caçador de antas do povo).

independente da existência de conflitos?] e fez com que a população nunca ultrapassasse 130 pessoas. Isto permitiu aos Suruwaha interromperem seu contato com o seu entorno, e esquivarem-se de influências nefastas. Ao fim e ao cabo, devemos entender o suicídio como estratégia de sobrevivência. (Declaração feita no filme emitido pela Televisão Suíça em 1992).

Em 1996, Jônia Fank (CIMI) e Edinéia Porta (OPAN), que tinham sido integrantes da Equipe Suruwaha no período de 1990 (respectivamente 1988) a 1994, elaboraram uma sistematização dos seus conhecimentos sobre a sociedade suruwaha (“A vida social e econômica dos Sorowaha”), redigiram uma compilação dos dados lexicais reunidos pelo CIMI e a OPAN durante os 15 anos anteriores (“Vocabulário da Língua Sorowaha”) e apresentaram uma coletânea bilingüe de mitos e outros relatos orais suruwaha, narrados pelo informante Uhuzai (“Mitos e Histórias dos Sorowaha”)⁹. Além disto, as duas fizeram um levantamento genealógico (o mais abrangente até então), sistematizaram um grande volume de dados estatísticos (mortalidade, natalidade, estrutura etária da sociedade) e elaboraram um registro unificado (amplo, mas não totalmente completo) das tentativas de suicídios e mortes por envenenamento ocorridas entre os Suruwaha no período de 1920 a 1995¹⁰.

Em 2000, baseando-se principalmente nos dados etnográficos cedidos a ele por Jônia Fank e Edinéia Porta, o professor de antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso e membro da OPAN João Dal Poz fez uma nova análise da prática da ingestão de veneno entre os Suruwaha (até então a mais consistente em termos teóricos, de um ponto de vista antropológico)¹¹. Em seu artigo “Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowahá”, o autor adotou um enfoque teórico premeditadamente sociológico, e após uma

⁹ Trata-se de uma coletânea muito rica, tanto no que diz respeito à quantidade de relatos orais reunidos, quanto no que se refere à maneira detalhada em que os mesmos são transcritos. O seu limite, porém, consiste em que as conversas mantidas com o informante Uhuzai (gravadas e em seguida transcritas) não representam a língua suruwaha tal como é falada entre os próprios indígenas, mas sim, uma forma de fala simplificada gramaticalmente, criada deliberadamente pelos Suruwaha com o objetivo de fazer-se entender mais facilmente pelos seus interlocutores “brancos”. A tradução para o português, feita palavra por palavra, como consequência disto se tornou quase que ilegível para pessoas não familiarizadas com o mundo suruwaha.

¹⁰ As fichas usadas neste registro continham informações sobre a idade e o sexo dos suicidas, as circunstâncias da tentativa de suicídio, os motivos alegados (pelo suicidas ou pelos parentes), o envolvimento de outras pessoas nas tentativas de salvamento, suicídios solidários eventuais, etc. Em alguns casos, o fichamento foi feito a partir de relatos orais dos próprios Suruwaha (de pessoas que falaram sobre tentativas próprias malsucedidas de suicídio, ou pessoas que presenciaram tais tentativas como expectadores externos), e em outros casos, a partir das observações dos membros da equipe CIMI/OPAN.

¹¹ João Dal Poz, entre o final do ano 1994 e o início do ano 1995, passou quatro meses na Terra Indígena Zuruahã acompanhando a equipe CIMI/OPAN.

revisão crítica da obra clássica *Le suicide* (1897) de Emile Durkheim, aplicou algumas das idéias presentes nesta última ao caso suruwaha: Durkheim tinha proposto uma tipologia que relacionava o comportamento suicida característico para determinada sociedade com um modo específico de articulação entre a individualidade e a socialidade (ou seja, os conflitos provocados pelos desequilíbrios eventuais existentes na balança entre as duas tendências valorativas). Esta tipologia, combinando os pólos “indivíduo” e “sociedade”, cada um dos quais podia ser “acentuado” ou “negligenciado”, previa as seguintes modalidades possíveis de suicídio: o “suicídio egoísta” como resultado de uma individuação excessiva e uma simultânea ausência de ditames sociais, o “suicídio altruista” como resultado de uma subordinação excessiva do indivíduo aos fins sociais, o “suicídio anômico” como resultado do enfraquecimento da malha social e da concomitante perda de motivação individual, e o “suicídio fatalista” (presumidamente raro, relegado a uma nota de rodapé e não analisado profundamente pelo autor) como expressão de uma intervenção simultânea do indivíduo e da ordem social (Durkheim 1983 [1897]: 318). João Dal Poz, contrariando o pensamento de Emile Durkheim e de Louis Dumont (1985), segundo o qual o individualismo seria um fenômeno tipicamente ocidental, enquanto que o termo da “solidariedade mecânica” descreveria adequadamente sociedades tribais que supostamente não concediam às pessoas a oportunidade de se auto-afirmarem, e que por isto seriam quase que predestinadas a produzirem suicidas altruistas, avaliou que de fato, a análise dos dados etnográficos suruwaha nos poderia levar a classificar o suicídio praticado por este povo como “suicídio fatalista” ou “tóxico” (resultado da intervenção simultânea do indivíduo e da ordem social) – e exigiria de nós repensarmos nosso conceito tradicional sobre o que é e onde se situa geograficamente o “individualismo”. No caso Suruwaha, estaríamos justamente diante de um ato ritual dramático em que um indivíduo enquanto tal se joga (a si, sua posição e suas relações com terceiros) no epicentro da ação social, provocando deliberadamente uma reação por parte da sociedade, que então se “materializa” (com todas as suas divisões internas, deixando claro qual o prestígio pessoal do suicida) e se afirma enquanto totalidade (opondo-se com ou sem sucesso a uma imaginária sociedade dos mortos numa disputa por membros).

A prática do suicídio nos Sorowaha, [...] através da ingestão do sumo da raiz de timbó (*konaha*), mediatiza singularmente as relações entre os indivíduos e a sociedade,

projetando uma totalidade social às expensas de um drama ritual individualizador (Dal Poz 2000:1).

A esta modalidade de morte voluntária, que mediatiza globalmente as relações sociais, singularizando-as dramaticamente através de processos de individualização e de totalização como os descritos para os Sorowaha, caberia talvez chamá-la de *suicídio tópico*, no sentido de um lugar comum e de um tema de interesse geral. Uma forma de sociabilidade e, quiçá, uma cosmologia (Ibidem: 23).

Olhando para a história recente dos Suruwaha e o contexto em que surgiram os primeiros suicídios, João Dal Poz colocou que provavelmente, existe uma conexão estrutural entre o fenômeno e as transformações sociais que acompanharam a transição de um modo de vida onde vários subgrupos autônomos e dispersos entre eles resolviam seus conflitos através de acusações de feitiçaria, a outro onde os poucos sobreviventes dos originais subgrupos (não mais viáveis) se viram forçados a viver numa comunidade única (a qual já não tinha mais a possibilidade de dividir-se e portanto não “podia” mais ter xamãs). O suicídio, no contexto do confinamento espacial forçado da sociedade, seria uma “forma variante do feitiço”, e não, como dissera Kroemer, uma forma de lidar com o desespero causado pelo extermínio das lideranças espirituais:

Embora esteja fora de questão especular acerca de uma gênese histórica para a prática do suicídio entre os Sorowaha, não se pode deixar de assinalar as conexões estruturais entre este fenômeno e as transformações sociais e políticas do passado recente. Grosso modo, existiria uma correlação genuína entre a configuração social anterior composta de múltiplos grupos locais e o exercício das atividades xamânicas, tanto quanto entre o agregado único atual e os atos suicidas. Na primeira, o poder dos xamãs desenvolve-se como uma mediação que se diria interlocal, através de dispositivos de cisão e de oposição que articulam e, assim, totalizam os diferentes coletivos. No segundo, sucede uma operação análoga porém na dimensão interna, na medida em que a ameaça latente do suicídio regula as relações interpessoais, opondo desta feita pessoa a pessoa e, com isso, extremando as individualidades. Neste novo quadro, por um lado, a feitiçaria representa uma impossibilidade lógica: daí a debilidade dos feiticeiros, porque eles e sua arte não têm mais lugar num coletivo unificado e, seja por princípio ou por escolha, agora indivisível. Por outro lado, o suicídio pode ser visto como uma forma variante do feitiço, com base nos indícios de sua associação simbólica: como explicou Ohozyi, o *karaji* (princípio vital místico) do timbó “é xamã”, donde seus poderes para apossar-se dos corações humanos (Fank & Porta 1996b: 182-187). (Dal Poz 2000: 16).

Finalmente, João Dal Poz colocou no seu ensaio que a modalidade suruwaha do suicídio contém um desafio metodológico para os cientistas sociais, no sentido de que ele não é

visto, pelos Suruwaha, como “comportamento desviante”, e sim, como modo padronizado e plenamente inteligível de agir em determinadas situações (mesmo que não se negue a ele certo caráter patológico):

Passados tantos anos do corajoso estudo de Halbwachs (1930), é preciso todavia retomar sua lição metodológica, sua insistência quanto aos significados sociais dos eventos ou estados que antecedem as tentativas de cada suicídio, os motivos individuais, os pretextos mezinhas, as ocasiões particulares, já que estes indubitavelmente decorrem da própria armadura da sociedade. Porque não parece possível compreender o suicídio enquanto fato social e, ao mesmo tempo, como quiseram Durkheim e tantos que se debruçaram sobre a questão, deduzi-lo entretanto como um resultado (indesejado) do funcionamento (normal ou anômico) da sociedade, um flagelo social que viria da exacerbação ou da recusa dos princípios que a regem (cf. Durkheim [1893] 1977: 24-27). No cerne desta questão, sem dúvida, deparamo-nos com o postulado intangível, partilhado pelas ciências e pelo senso comum ocidental, que concede um valor absoluto à vida (“instinto de conservação”), o que faz do suicídio, naturalmente, um índice de infelicidade, um sintoma que comprova senão o fracasso do indivíduo, então a derrota da sociedade. A etnografia sorowaha, nos termos em que se coloca, decididamente não corrobora tais assertivas. (Ibidem: 23).

No período de 1984 a 2006, os missionários da JOCUM atuantes entre os Suruwaha (a maioria deles lingüistas sem formação antropológica nenhuma) produziram por sua vez alguns textos em que (acatando a tese de Gunter Kroemer do “etnotrauma”, e situando as causas do fenômeno no âmbito da religião e da psicologia coletiva) refletiram sobre a “veneração dos Suruwaha ao suicídio” e a possibilidade de combatê-la através da conversão da comunidade a um cristianismo evangélico fundamentalista: Márcia Suzuki, que no mais se concentrou em analisar a fonologia da língua suruwaha e em produzir um dicionário (ver 1995, 2000, 2002), em 2001 redigiu uma curta monografia intitulada “Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwahá e a teologia cristã”. Nela, a autora afirmou que os Suruwaha entenderiam o suicídio como forma de “redimir-se do pecado”, isto é, como prática (auto-)sacrificial “necessária” para um povo que se auto-concebe como “mau” e acha que é condenado a acabar-se¹². E propôs que os Suruwaha poderiam ser levados a não mais tomar veneno a partir do momento em que os missionários lhes apresentassem uma forma “adaptada” dos mitos bíblicos e os convencessem de que Jesus Cristo (→ *Jaxuwa/*

¹² A autora não fez nenhum esforço de responder a pergunta de por que os Suruwaha achariam ser um “povo mau”, nem considerou necessário explicar como chegou a concluir que na cosmologia suruwaha, existiria um conceito idêntico ao do cristão do “ser humano enquanto pecador”.

Zamunahawa)¹³, um xamã “sem raiva no coração”, já tomou veneno ele mesmo e morreu “de uma vez por todas pela maldade da humanidade”, tornando desnecessário que cada Suruwaha se matasse individualmente a si mesmo. Márcia Suzuki tentou estabelecer paralelos entre o batismo cristão e a prática suruwaha de assoprar rapé numa pessoa para acalmá-la (re-socializá-la após um conflito), e então sugeriu que o tabaco (a planta xamânica por excelência) deveria ser usada futuramente nos rituais eclesiais a ser ensinados aos “novos crentes suruwahá”. Sugeriu igualmente que quando alguém fosse traduzir a Bíblia, equiparasse o patriarca Abraão ao personagem mitológico Tiwiju (o dono da maloca onde vivem aqueles que morreram de velhice).

O problema

Acima tentei esclarecer o contexto histórico-institucional em que se deu meu encontro com os Suruwaha (inicieu meu relacionamento com eles enquanto representante de uma organização não governamental que se engaja pelos direitos indígenas, assumindo juntamente com mais duas pessoas a responsabilidade pela execução de um projeto de apoio iniciado mais de vinte anos antes da minha chegada), e apresentei de forma sintética quais eram as etnografias existentes sobre os Suruwaha quando em abril de 2006 me desloquei pela primeira vez até suas malocas (por enquanto sem avaliá-las sistematicamente)¹⁴. Se bem que eu não procurei os Suruwaha para fazer uma pesquisa antropológica, e minha presença na terra indígena foi anterior a minha condição de doutoranda matriculada numa instituição universitária, o confronto da leitura dos textos de

¹³ Jaxuwa é uma adaptação fonológica da palavra Jeová. *Zamunahawa* significa literalmente “pessoa conformada/ não reativa” (*zamunahawa*- às vezes funciona como antônimo de *zawa*- “enraivecer-se”).

¹⁴ Para ter um elenco completo da bibliografia sobre os Suruwaha existente em 2006, faltaria mencionar os textos de Nelson Secchi (1994) e Miguel Aparício (2003a, 2003b e 2003c): Miguel Aparício, que foi membro do CIMI, trabalhou com os Suruwaha de 1995 a 2001 e estudou antropologia junto comigo na Universidad Politécnica Salesiana de Quito, em 2003 digitou e disponibilizou aos membros do CIMI seus cadernos de campo redigidos no período de 1995-2001 (ver referência completa em anexo). Em 2008, (no mesmo tempo em que eu estava começando a sistematizar meus próprios dados) Aparício escreveu a sua tese de licenciatura *Los Suruwaha: Universos Míticos y Miradas Etnográficas*, defendida na Universidad Politécnica Salesiana de Quito. Na minha opinião, trata-se da melhor etnografia até então escrita sobre os Suruwaha. Nelson Secchi, após algumas conversas informais com a equipe do CIMI, em 1994 redigiu o ensaio “Um Aporte Psicanalítico à Compreensão do Suicídio entre os Zuruahá” (Manuscrito inédito, 11 páginas). Não citei a existência deste ensaio acima pelo fato de que seu autor nunca conheceu os Suruwahá pessoalmente e tirou suas conclusões sobre o seu comportamento suicida a partir de informações de segunda mão, extremamente vagas e parcialmente incorretas (ele recorreu a afirmações tais como “os Suruwaha passam da mais pura alegria à raiva extrema em segundos”, “sente-se no grupo certa “tirania das crianças”, “intercalam atos de amabilidade e verdadeiro sadismo”, etc., para esboçar um “perfil psicológico geral” do povo e fazer um “psicodiagnóstico” do grupo como um todo).

Kroemer, Dal Poz, Silva, Fank e Porta com a minha experiência pessoal de convivência e diálogo com os Suruwaha ao longo dos anos 2006 a 2010 me fez sentir uma sempre crescente necessidade de aprofundar mais a análise de certas questões, questionar algumas das interpretações feitas pelos meus colegas e começar a refletir sobre aspectos da socialidade e cosmologia suruwaha até então negligenciados pelos etnógrafos.

No tempo em que eu passei a fazer parte da Equipe Suruwaha do CIMI de Lábrea, a temática do suicídio entre os Suruwaha (longe de ser considerada um “caso resolvido”) continuava a agitar as mentes dos indigenistas, antropólogos e funcionários do governo que se relacionavam com este povo. O censo da população suruwaha elaborado pelo CIMI registrara um aumento notável dos casos de morte por envenenamento no período de 2000 a 2006¹⁵. E a entidade então se perguntava se este aumento, mais do que representar uma alta transitória numa curva estatística sempre oscilante, porém estável a longo prazo, podia ter alguma coisa a ver com a interferência de agentes externos no cotidiano da comunidade: Na época, havia uma discussão muito polêmica em torno da dimensão do impacto da prática proselitista dos missionários da JOCUM na vida dos Suruwaha. Os membros de dita organização, após dedicar-se durante mais de uma década à análise da língua suruwaha, no final dos anos noventa tinham começado a agir de maneira (concebida por nós como) bastante agressiva. Em maio de 1999, o casal de lingüistas Márcia e Edson Suzuki promovera uma viagem de um grupo grande de xamãs (pastores evangélicos) maori e samoanos para as malocas suruwaha. Nesta ocasião, os nova zelandeses executaram rituais exorcistas (em que supostamente “mataram”, sendo ajudados por seu “espírito-interlocutor” Jeová, o espírito-dono do timbó *kunaha karuji* que caça os Suruwaha tornando-os suicidas), e provocaram uma epidemia de gripe. Em abril de 2000, missionários da JOCUM levaram pela primeira vez dois jovens Suruwaha para a cidade de Porto Velho, oportunidade em que lhes mostraram igrejas e comércios, iniciaram a elaboração de uma cartilha de alfabetização e começaram a traduzir o velho testamento. E no ano seguinte, dois deles (igualmente Edson e Márcia

¹⁵ No período de 1984 a 1999, o CIMI tinha registrado um total de 46 mortes por envenenamento, o que corresponde a uma média anual de 2.87 casos (numa população total média de 131 pessoas). No período de 2000 a 2006, aconteceram 41 suicídios (5.85 mortes anuais por ingestão de veneno, numa população média de 139 pessoas): Entre os dias 24 e 27 de junho de 2001, houve um suicídio coletivo de oito pessoas. No dia 5 de dezembro de 2003, um de sete. Entre o dia 25 de abril e o dia 12 de maio de 2004, onze pessoas se envenenaram. Em 2005, foram registrados quatro suicídios no dia 10/03 e dois no dia 15/09, e em 2006 morreram novamente sete pessoas num único dia (04 de junho).

Suzuki) seqüestraram¹⁶, levaram para a cidade e adotaram como filha Jawiakia (Hakani), uma criança órfã suruwaha que segundo sua opinião corria o risco de ser morta pelos parentes por sofrer de hipotiroidismo e não desenvolver-se normalmente. O CIMI, que antes destes acontecimentos problemáticos já discordava de certas práticas dos missionários evangélicos (notadamente o fornecimento descriterioso de produtos industrializados aos indígenas, a explicação da eficiência de medicamentos alopáticos como sendo resultado milagroso da oração e do “poder de Jesus”, a veiculação na mídia de uma imagem dos indígenas enquanto assassinos bárbaros de crianças...), no final do ano de 2000 resolveu apresentar uma denúncia contra a JOCUM ao Ministério Público Federal. Uma vez aberto o processo, os funcionários do MPF responsáveis se deslocaram às malocas suruwaha para apurar os fatos – e provocaram por sua vez uma epidemia de gripe e diarreia. Foi então, nos cinco anos que se seguiram imediatamente a estes incidentes (e em que a FUNAI, o Ministério Público Federal, o CIMI, a JOCUM e outras organizações indigenistas estavam discutindo acaloradamente e em público qual seria a maneira “certa” de relacionar-se com os Suruwaha), que houve a acima mencionada série de suicídios coletivos com o número mais alto já registrado de vítimas nas últimas três décadas. Algumas pessoas acharam que isto não podia ter acontecido “por acaso”.

Devo admitir que pessoalmente, ao ser confrontada com a idéia de que a prática do proselitismo religioso (ou a briga entre instituições desencadeada por uma polêmica a respeito desta prática) tivesse(m) em si só o poder de influenciar o índice de suicídios numa comunidade indígena “de pouco contato”¹⁷, senti certo ceticismo: Mesmo antes de ser capaz e ter oportunidade de conversar com os Suruwaha sobre as mortes que aconteceram entre 1999 e 2006 (e que de fato segundo eles tiveram todas a ver com conflitos internos à comunidade), achava arriscado postular a existência de uma relação causal direta entre certos eventos históricos baseando-se apenas no fato destes eventos terem se sucedido em ordem cronológica. Considerava complicado tirar conclusões precipitadas usando dados

¹⁶ Estou usando as palavras dos Suruwaha, que retrospectivamente se referem ao episódio com o termo *busy* (“roubar”, “furtar”, “apropriar-se sem o consentimento de outrem”). Na verdade, não se trata de um seqüestro propriamente dito. Segundo o que os Suruwaha colocam, Márcia e Suzuki ofereceram ao avô da menina levá-la para a cidade, para que possa receber tratamento médico, e depois (contra todas as expectativas) simplesmente não a trouxeram mais de volta.

¹⁷ Para ter uma noção de que forma esta idéia foi veiculada na mídia, ver o artigo “Suicídio é a grande ameaça aos suruahá.” publicado no Diário do Amazonas por Elaíze Farias (2005), e o texto “Missão: O Veneno Lento e Letal dos Suruwaha” de Antenor Vaz (2008), que representa o ponto de vista do órgão indigenista governamental a respeito.

estatísticos provenientes de uma população muito pequena e relativos a um espaço de tempo muito curto. E mesmo que eu concordasse com que as tentativas “civilizatórias” levadas a cabo por uma organização missionária assumidamente fundamentalista, dotada de recursos financeiros quase que ilimitados, podiam ter conseqüências nefastas, me parecia que, ao presumir que os atos levados a cabo por “estrangeiros” conseguissem influenciar quase que imediatamente os padrões de comportamento de todo um povo (produzindo aliás um resultado exatamente contrário ao esperado), estaríamos sobrestimando desmesuradamente nossa própria importância na vida e no pensamento dos Suruwaha¹⁸. Afinal, nem os agentes do CIMI nem os membros da JOCUM costumávamos passar 365 dias por ano nas malocas; não estava havendo nenhuma guerra ou coisa parecida; os (diferentemente dos seus vizinhos Deni) extremamente anti-autoritários Suruwaha nunca dispensaram demasiada “reverência” aos visitantes forasteiros (sendo que sua dependência econômica em relação a estes últimos continuava relativamente limitada); e a maioria das intervenções tanto nossas como da Jocum (fora do fornecimento de mercadorias, da realização de viagens com grupos pequenos de pessoas e da transmissão de doenças geralmente tratadas em seguida) podia encaixar-se na categoria de “atos verbais” – nosso trabalho consistia basicamente em conversar, de maneira mais ou menos informal, com grupos maiores ou menores de pessoas, sobre determinados assuntos (mais ou menos interessantes e mais ou menos incompreensíveis do ponto de vista suruwaha).

Independentemente de se eu estava certa ou errada ao pôr a hipótese do poder suicidógeno da ação missionária em dúvida (de toda forma, não se trata de uma afirmação fácil de ser provada, nem suscetível de ser definitivamente rejeitada), achava que a discussão sobre este assunto nos remetia a um tema mais geral, muito debatido pelos antropólogos a partir da década de oitenta: o da relação entre a estrutura e o evento, e o do papel da prática/intervenção humana nos processos de mudança social (ver Bourdieu 1972, Thompson 1978, Giddens 1979, Sahlins 1981 e 2003 [1985], Obeyesekere 1991, Geertz 2001 [2000], etc.). A

¹⁸ Discussões sobre a possibilidade da existência de uma relação causal entre a prática do proselitismo religioso e a incidência do suicídio não se dão apenas no contexto da realidade suruwahá: Hans-Rudolf Wicker, num artigo sobre o suicídio entre os Paĩ-Tavytera no nordeste paraguaio, menciona que vários antropólogos e jornalistas, ao tentar explicar a “epidemia” recente de suicídio entre os Guarani, alegaram fatores externos como intervenções do governo, de missões e latifundiários, as quais ao fomentar o decaimento dos valores e o auge do proselitismo fariam parecer quase que necessário o fato de querer suicidar-se. O autor igualmente discorda de que tais interpretações sejam adequadas, mas admite que elas são difíceis de ser rejeitadas porque elas, mesmo sendo um tanto românticas e simplistas, costumam conter um “núcleo de verdade.” (ver Wicker 1997: pp. 277).

pergunta de “se agentes externos, através do seu comportamento, podiam levar os Suruwaha (então já acostumados a resolver seus conflitos mediante tentativas de auto-envenenamento) a suicidar-se com mais freqüência (supostamente por gerar novas situações conflitivas), ao meu ver reformulava – em outros termos, de forma mais “fraca” (por tratar da intensificação de uma prática e não da sua origem) e dentro de outro marco temporal – a pergunta (abordada sob óticas diferentes por Gunter Kroemer, Mário Silva e João Dal Poz) de “se era adequado explicar a origem do suicídio enquanto “prática cultural” como conseqüência imediata dos massacres sofridos pelos Suruwaha no início do século XX”. Ao meu ver, ambas as perguntas sinalizavam uma dúvida (ou uma dificuldade teórica) dos agentes indigenistas em determinar o papel desempenhado pela população por eles estudada nos processos de transformação social que testemunhava: Esta população devia ser vista como mera vítima de uma história concebida como força impessoal externa (que *agia* independentemente do que faziam e pensavam as pessoas por ela “acometidas”, e que “provocava” reações e adaptações *ad hoc* através de certos estímulos)? Ou era mais correto atribuir aos representantes desta população a função (individualmente e coletivamente assumida) de “protagonistas” da sua caminhada, capazes de controlar ou escolher, dentro de certos limites impostos pelo “sistema”, as mudanças às quais sua sociedade devia se submeter? Estávamos diante do desafio exposto de forma muito lúcida por Sherry Ortner no seu artigo “A teoria antropológica desde os anos sessenta”, trás uma sinopse da tendência teórica denominada por ela de “prática”: O desafio de aproximarmos a história e a antropologia uma da outra, ou seja, de introduzir a “ação social” nas nossas etnografias, mas sem cair numa visão excessivamente voluntarista.

Na medida em que a história está virtualmente sendo amalgamada com qualquer tipo de trabalho antropológico, mostra uma pseudo-integração dos campos, mas falha em encarar alguns problemas profundos. Como se argumenta neste ensaio, estes problemas profundos foram gerados pelos muitos êxitos da teoria de sistemas e a aproximação estruturalista, que estabeleceram a realidade da natureza da sociedade, mas esqueceram de perguntar de alguma maneira sistemática de onde vieram os fatos e como mudarão: Responder a estas questões com a palavra “história” significa esquivá-las, se com história se quer dizer simplesmente: uma cadeia de eventos externos diante dos quais as pessoas reagem. A história não é só algo que acontece às pessoas, mas algo que elas fazem – dentro de, certamente, os poderosos constrangimentos do sistema no qual estão operando. Uma aproximação desde a prática tenta ver estes fatos, seja no passado ou no presente, na criação da novidade ou na reprodução das mesmas coisas antigas [...] Certamente, tem havido tentativas anteriores de colocar a intervenção humana no fundo do quadro. Estas tentativas, no

entanto, concederam ou demais ou pouco demais à perspectiva de sistemas-estruturas. No caso da “teoria geral da ação” de Parsons, a ação foi vista quase simplesmente como posta-em-marcha de regras e e os libretos do sistema, e no caso do interacionismo simbólico e do transacionalismo, os constrangimentos sistêmicos foram minimizados, sendo que o sistema foi visto como uma reserva de recursos relativamente desordenada, donde os atores se lançam à construção de suas estratégias (Ortner 1993 [1984]: 64).

A pergunta de como a interação entre diferentes atores internos e externos, levada a cabo dentro de um contexto histórico e geográfico maior (o primeiro ciclo da borracha; a área cultural arawá), foi capaz de produzir e manter ao longo do tempo uma realidade social em que (o que nós chamamos de) suicidar-se é considerado um ato “normal”¹⁹ é uma das perguntas que abordo na primeira parte da minha dissertação. Acho a princípio que esta questão foi discutida de maneira satisfatória por João Dal Poz e Miguel Aparício em seus respectivos trabalhos (2000 e 2008). Mas mesmo assim, gostaria de desenvolver mais algumas das idéias esboçadas pelos dois autores (especialmente a sua teoria do suicídio como “variante”, respectivamente “isótopo” do feitiço) à luz de dados próprios: Durante os cinco anos em que trabalhei junto aos Suruwaha, registrei vários relatos históricos antes desconhecidos, além de versões novas e parcialmente mais completas dos mesmos relatos gravados por Fank & Porta, Aparício e Kroemer na década de noventa. E acho que alguns destes relatos – fornecendo-nos novos detalhes sobre as alianças matrimoniais, as viagens, os assassinatos, as doenças e as acusações de feitiçaria que marcaram a vida dos avôs e bisavôs dos meus interlocutores suruwaha no período de 1870 a 1920 – podem nos ajudar a entender melhor as circunstâncias econômicas, sócio-políticas e ideológicas em que estas pessoas deixaram de ser sucessivamente “animais de caça dos *Juma*” (*juma bahi*), “cunhados e afilhados dos brancos” (*jara bahi*), “vítimas da gripe” (*tuhu bahini*), “alvos das espingardas” (*tuhumi bahini*) e “vítimas da atuação xamânica” (*mazaru bahini*) para enfim tornar-se “presas do timbó” (*kunaha bahi*).

¹⁹ Aqui é necessário esclarecer que diferentemente de Mário Silva, não estou usando o termo „normal“ como sinônimo de “não patológico”, “não controverso” ou “não conflitivo”, mas como palavra descritiva que se refere a algo de que as pessoas esperam que “sempre aconteça” e que (por acontecer de fato frequentemente) não causa nenhuma surpresa. Do ponto de vista suruwaha, “ser levado a tentar suicidar-se” é “normal” no mesmo sentido em que para nós é “normal” contaminar-se com o vírus da *influenza* (sendo que o vírus da gripe, como “as coisas que provocam raiva”, é um agente patogênico sempre presente no ambiente em que vivemos, afeta as pessoas em momentos inesperados, mas provoca sintomas previsíveis explicáveis pela natureza do nosso corpo e nosso sistema imunológico).

Uma outra pergunta que tentarei responder na minha dissertação se refere ao sentido que os Suruwaha atribuem ao suicídio dentro da sua cosmologia: Tentarei identificar o lugar que a violência contra si e contra os outros ocupa na sua economia simbólica, e procurarei esclarecer quais são as noções de pessoa e de sociedade que dão à experiência suicida o seu significado pleno. Se bem que esta pergunta igualmente já foi abordada por outras pessoas antes de mim, acho que vale a pena voltar a ela novamente. Primeiro, porque os dados etnográficos reunidos por mim durante os cinco anos de minha permanência entre os Suruwaha me permitem matizar as descrições feitas anteriormente, questionar algumas teorias e revelar facetas antes ignoradas da temática. E segundo, porque acho que a antropologia americanista (e especialmente a antropologia tal como vem sendo praticada pelo grupo de pesquisadores que compõem o Núcleo de Transformações Indígenas do Museu Nacional do Rio de Janeiro), ao longo das duas décadas passadas, desenvolveu alguns conceitos teóricos muito importantes que podem nos ajudar a superar uma visão excessivamente “particularista” do suicídio suruwaha (que nas palavras dos suruwaha *não* é um “sui-cídio”, mas um “assassinato” cometido indiretamente por terceiros): Me parece que as teorias do perspectivismo e do multinaturalismo ameríndios (Viveiros de Castro 1996b, 2002b, 2002c), assim como a idéia da predação subjetivante enquanto relação “por excelência” dentro dos regimes sóciocosmológicos sul-americanos não apenas se revelaram fundamentais para a compreensão do exocanibalismo tupinambá (Viveiros de Castro 1986), do endocanibalismo wari’ (Vilaça 1998 e 2008), do xamanismo guarani, araweté ou juruna (Viveiros de Castro 1986, Lima 1996, 1999 e 2005), da guerra parakanã ou yanomama (Fausto 2001, Albert 1985) e da “comercialização das relações” entre os Paumari e os Deni (Bonilla 2007, Huber Azevedo 2007). Mas que, mais do que isto, estas teorias ao identificar alguns temas-chaves comuns à maioria das cosmologias amazônicas, nos permitem entender as concepções suruwaha da pessoa, da sociedade e do suicídio não mais apenas em relação a si mesmas (como se constituíssem um universo *sui generis* totalmente isolado), mas como relacionadas com as concepções respectivas de outros povos dentro de um todo maior (um “sistema de transformações”, como diriam os estruturalistas).

O trabalho de campo

Na redação do presente trabalho me baseei principalmente na minha experiência de convivência e diálogo com os Suruwaha, a qual teve início em abril de 2006 e terminou provisoriamente no final de janeiro de 2011²⁰. Mas ao escrever a minha dissertação, (re)proveitei igualmente informações levantadas por mim entre os Madihadeni, no período de 2001 a 2006²¹: O material etnográfico deni, que eu tinha sistematizado originalmente para poder redigir minha tese de licenciatura, e grande parte do qual na época permaneceu relegada às páginas dos meus diários de campo por extrapolar o marco temático então escolhido, me serviu na minha pesquisa atual como referência complementar no meu esforço de situar os dados suruwaha dentro de um quadro comparativo pan-arawá.

Durante o período acima mencionado entre 2006 e 2011, passei ao todo 24 meses na Terra Indígena Zuruahã, intercalando estadias nas malocas com estadias na casa-base do CIMI e nos dois postos de vigilância da FUNAI. Durante outros seis meses (abril e julho de 2007, abril de 2008, fevereiro e setembro de 2010, março de 2012), fui corresponsável pelo acompanhamento e a prestação de serviços de tradução suruwaha-português a pacientes suruwaha que precisavam de tratamento médico, e que a pedido da Fundação Nacional da Saúde, após serem removidos de suas malocas, ficaram hospedados na casa do CIMI em Lábrea e na minha casa em Manaus.

As condições de minha pesquisa, que foi uma “pesquisa implícita” (/ retrospectiva) no sentido de que ela não foi nunca o motivo da minha permanência na comunidade suruwaha (respectivamente da permanência de famílias suruwaha na minha casa), em parte do tempo corresponderam mais ou menos à imagem estereotipada que as pessoas em geral associam ao “trabalho em campo antropológico” (com a diferença de que no meu caso, definiria aquilo que eu fazia entre os Suruwaha como “participação observante”, e não tanto como

²⁰ Digo provisoriamente pelo fato de que não pretendo interromper minhas relações com a comunidade. Num futuro próximo, não poderei mais viajar até a Terra Indígena Zuruaha porque meu filho alcançou a idade em que precisa ir à escola, porém, continuo mantendo contatos com os Suruwaha de uma ou outra maneira desde e na cidade de Lábrea: Sendo que meu marido recentemente passou a fazer parte do quadro de funcionários da FUNAI e atualmente ocupa o cargo de chefe do Posto de Vigilância e Proteção Suruwaha, tenho sempre oportunidade de conversar com uma ou outra pessoa suruwaha através da radiofonia. Além disto, continuo recebendo de vez em quando visitas de famílias suruwaha em minha casa em Lábrea (quando acontecem acidentes ofídicos ou outros casos de doenças que exigem um tratamento hospitalar).

²¹ Neste período, passei ao todo 19 meses na Terra Indígena Deni.

“observação participativa”): As equipes do CIMI gastam entre seis a oito dias numa viagem de barco para deslocar-se da cidade de Lábrea até os limites da Terra Indígena Zuruahã²². Após passar por um período de quarentena²³ em sua casa-base localizada num lugar isolado na beira do rio, e que serve também como centro de estudos e encontros, elas prosseguem sua viagem rio acima a canoa e a pé, gastando mais um a dois dias para chegar na primeira maloca²⁴. Dependendo de quais são as atividades planejadas (acompanhar uma ação de vacinação ou atendimento dentário, reunir provas da ocupação histórica suruwaha de certas regiões para viabilizar a correção dos limites da terra oficialmente demarcada pela FUNAI, realizar alguma viagem com os Suruwaha, desenvolver atividades de formação e intercâmbio intercultural ou participar de atividades diárias da comunidade), as equipes do CIMI ficam hospedadas nas malocas entre cinco a cinquenta dias consecutivos. Os Suruwaha nunca permitiram que nenhuma pessoa estranha construísse uma casa no estilo ocidental dentro da área onde se encontram suas casas e plantações (tanto a casa do CIMI como a da FUNAI estão localizadas numa distância de mais de 50 km, fora dos limites da terra demarcada), e assim sendo, costumam orientar todos os seus visitantes a atar suas redes em algum lugar ainda desocupado das suas próprias casas (normalmente junto de alguma família em cujo setor – as malocas encontram-se quase sempre lotadas, e durante vários períodos de minha estadia na área suruwaha, minha rede ficou atada de maneira tão apertada que eu encostava diretamente em pelo menos duas pessoas quando me sentava ou deitava).

Ficar hospedados numa maloca comunitária desprovida de paredes junto com até 150 pessoas (ou seja, o “povo Suruwaha” em sua totalidade) e depender quase que inteiramente dos seus moradores para poder alimentar-se todos os dias tem suas vantagens e desvantagens no que diz respeito à coleta de informações etnográficas: A vantagem principal da inviabilidade logística de dispor de um alojamento próprio e de trazer até os Suruwaha toda a parafernália de coisas e comidas que para nós simbolizam o “bem-estar

²² O acesso à terra indígena é mais dificultoso durante o verão amazônico (entre junho e novembro), quando quase não há água nos rios menores. Durante a enchente (entre dezembro e maio), a viagem se torna mais curta porque é possível passar pelos “furos” (passagens abertas pelo arrombamento de terras nas partes mais estreitas das voltas dos rios) em vez de seguir pelos meandros enormes dos rios Purus, Tapauá em Cuniuá. O tempo de seis a oito dias de viagem Lábrea – Boca do Riozinho vale para um barco de porte pequeno (13m) movido por um motor de centro de 52HP, e para o período do verão.

²³ Esta quarentena serve para evitar que os Suruwaha se contaminem com o vírus da gripe (*tuhu*) contra o qual não têm resistência, e dura no mínimo catorze dias.

²⁴ As malocas dos Suruwaha são localizadas numa distância de 15 km em linha reta da beira do rio Riozinho (três a cinco horas de caminhada a pé), e a distância de uma maloca até a próxima é de dez minutos a duas horas de caminhada a pé.

material” consiste em que ela nos fornece uma justificativa (e uma oportunidade) quase que “natural” para estabelecer relações pessoais e conhecer de perto a vida das famílias suruwaha. Não tendo casa própria, *precisamos* literalmente permanecer no espaço público da maloca (onde vemos o que as pessoas fazem, ouvimos todas as conversas coletivas e ficamos constantemente informados sobre os assuntos relevantes no momento). E não sendo auto-suficientes em termos alimentares *somos obrigados* a acompanhar as pessoas em seus trabalhos diários nos roçados e na mata (espaços “privativos” onde somos bombardeados com fofocas, versões inoficiais de histórias já moldadas pelo senso comum e interpretações pessoais de acontecimentos não comentados publicamente²⁵). Os Suruwaha são anfitriões extremamente generosos no que diz respeito aos seus produtos agrícolas, e condicionalmente generosos no que diz respeito à carne dos animais que abatem. Porém, para poder beneficiar-se desta generosidade é necessário acompanhar os “donos das coisas” (*zama anidawa*) e ajudar os mesmos em todos os seus trabalhos eventuais (eles costumam dizer que “quem quer comer precisa buscar e carregar sua comida”). Grande parte do que escrevi na minha dissertação é fruto da minha reflexão sobre conversas informais feitas durante pescarias, passeios a canaviais, bananais e mandiocais, expedições de coleta de frutas e rodadas de rapé noturnas. Foi “indo plantar e buscar comida”, tomando banho e cheirando tabaco nos intervalos do trabalho (e nunca fazendo entrevistas planejadas em locais especificamente concebidos para o estudo) que eu tive a oportunidade de ouvir dos Suruwaha quais são, segundo eles, os problemas centrais da existência humana. E foi confrontando aquilo que eu via e ouvia durante o dia na companhia de grupos pequenos de pessoas (um casal com seus filhos, uma sogra e suas noras, um grupo de amigas, etc.) com aquilo que presenciava de manhã cedo, de tardezinha e à noite na maloca (onde as pessoas sabem que são observados por todos e se sentem atores num palco) que comecei a ter uma noção da lógica das dinâmicas sociais dentro do universo suruwaha.

Uma das desvantagens de morar com os Suruwaha nas suas malocas enquanto tentamos conhecê-los melhor consiste em que tendo nossas redes atadas no epicentro da atividade pública, não apenas temos oportunidade de “ver e ouvir tudo”, mas sendo estrangeiros

²⁵ Repare que as concepções suruwaha da mata e da casa enquanto espaços „privativo“, respectivamente „público“, são tendencialmente (mesmo que não exatamente) contrárias às nossas. Quando uma família suruwaha quer falar sobre assuntos confidenciais, sai de casa e “vai trabalhar”. E quando alguém quer executar um ato oficial, faz isto preferencialmente desde a sua rede.

também nos tornamos nós mesmos uma espécie de “objetos de exposição vivos” e um motivo de aglomeração quase que permanente (que despista as pessoas em geral – e os adolescentes solteiros em particular – das suas atividades cotidianas e irrita por isto certos membros mais velhos da comunidade). Os Suruwaha sempre consideram os seus visitantes como sendo pessoas (ou “não-pessoas”? ver infra) interessantíssimas, não se cansam de examinar e comentar seus corpos, lhes pedem o tempo todo que cantem, tentam assustá-los ou fazê-los rir, deitam em suas redes, lhes fazem perguntas sobre sua vida íntima e costumam inspecionar, experimentar e emprestar todos os seus pertences sem pedir permissão. Isto faz com que grande parte do tempo que passamos na comunidade, o assunto com o qual temos que nos ocupar somos nós mesmos, as poucas coisas que trouxemos (ou o sumiço delas), as músicas que conhecemos, nosso próprio modo de viver, nossa árvore genealógica, os lugares que visitamos no passado, etc., e não os Suruwaha, o que fazem e o que pensam. E isto implica também que – mesmo que em algum momento tenhamos nos deparado com um aspecto interessantíssimo da visão de mundo ou da socialidade dos nossos anfitriões – quase não temos oportunidade para parar, concentrarmos e registrar por escrito ou digitalmente nossas reflexões: Durante minhas estadias nas malocas dos Suruwaha, meus cadernos e minhas canetas sempre foram considerados como brinquedo atrativo por crianças e adultos. Muitas vezes quando queria anotar alguma observação, enfrentava o problema de que ou não encontrava mais páginas em branco, ou toda a tinta da caneta já tinha sido utilizada em pinturas corporais elaboradas. E outras vezes, quando ainda tinha papel e tinta disponível, não podia escrever o que queria porque logo alguém se aproximava para ditar-me uma lista de encomendas que eu devia providenciar para ele quando fosse para a cidade novamente, ou então para envolver-me numa conversa a respeito da inutilidade de ficar riscando papel. Da mesma forma, se bem que um gravador digital em princípio é um instrumento de registro muito útil (e que de fato eu tenha conseguido usá-lo em muitas oportunidades para gravar mitos, relatos históricos e frases ilustrativas para regras gramaticais), ele também não escapou do seu destino de “brinquedo” (*zama saryhydawa*) dos Suruwaha: Tendo descoberto para que ele servia, eles logo consideraram que era um desperdício gastar pilhas com “falas comuns de pessoas comuns”, e tentaram convencer-me a entregar-lhes a minha caixinha ouvinte para que eles pudessem perpetuar nela os seus cantos recebidos de espíritos interlocutores *kurimia*. Depois que uma pessoa tinha gravado algumas músicas, de certa maneira se sentia co-

proprietária do gravador, e passava horas reunida com seus amigos ouvindo e admirando sua própria voz... Acredito que das várias horas de registro de voz e da centena de pilhas gasta ao longo do período que vivi com os Suruwaha, uns sessenta a setenta por cento foram dedicados (mais ou menos involuntariamente) à música (ou seja, à “re-produção” de relatos feitos por entes sobrenaturais, e que nos transmitem uma idéia sobre os diferentes pontos de vista não humanos possíveis sobre o universo).

Retrospectivamente, mesmo lembrando-me bem que o tratamento que os Suruwaha dispensavam a nós e nossas coisas enquanto “atrações exóticas” (*zama una*) algumas vezes me levou aos limites da minha paciência²⁶, devo reconhecer que as horas em que fiquei respondendo as perguntas insistentes dos meus anfitriões sobre a minha família, minha vida sexual, meus animais domésticos, minhas viagens, minha futura morte, etc. não foram horas “inúteis” ou “desperdiçadas”, mas de fato me sugeriram alguns tópicos importantes a serem tomadas em consideração na minha reflexão sobre a concepção suruwaha da pessoa e da sociedade: Que os Suruwaha demonstrassem tanto interesse em conhecer os nomes pessoais, a genealogia, a história individual e o estado psicológico dos seus visitantes, e que gostassem tanto de comentar suas características físicas e a sua capacidade de cantar e falar me ajudou a perceber que nomes individuais inéditos, experiências de encontro com coisas “distantes”, a construção de um corpo “perfeito” em termos estéticos, a participação de um *ranking cinagético* e de um concurso comunitário de produção alimentar, a busca da música enquanto “voz alheia”, a manutenção ativa dos sentimentos de saudade dos mortos, etc. são elementos importantes na concepção que os Suruwaha têm de si mesmos enquanto pessoas. Seus experimentos com os meus instrumentos de trabalho (máquina fotográfica, gravador, papel e caneta), seguidos de discussões acaloradas sobre o caráter efêmero da vida, a (ir)reversibilidade e relatividade do tempo, a relação entre “original” e “cópia/projeção”, etc. me fizeram entender melhor algumas das suas idéias sobre a morte (suicídio), a temporalidade, a realidade dos nossos sentidos, etc. E os conselhos que eles me davam quando percebiam que eu tinha ficado com raiva por causa da sua falta de respeito

²⁶ Para ser justa, cabe precisar que os Suruwaha não faziam isto sempre, e que também existiam momentos em que eles se comportavam como se fôssemos membros das suas famílias. Os membros do CIMI, da FUNASA e da FUNAI se tornam especialmente centro das atenções nos primeiros dias em que chegam nas malocas (e quando trazem com eles alguma pessoa que os Suruwaha não conhecem ainda). Quanto mais tempo eu passava na maloca, menos “interessante” eu me tornava e menos as pessoas se sentiam no direito de tratar-me como o que eles chamam de “não-pessoa”.

para comigo, minha família ou meus pertences – conselhos estes que eram sempre feitos alegando experiências próprias com emoções destrutivas – me facilitaram a compreensão de alguns aspectos da sua “economia política da morte” (ou seja, da força política inerente ao ato de ameaçar outros com a própria morte)²⁷.

Após dar aos leitores uma idéia geral de como se deu minha interação com os Suruwaha dentro do seu próprio universo, é necessário dedicar algumas palavras ao tempo que passei convivendo com eles dentro do “meu” mundo (em Lábrea e Manaus) e no espaço concebido por eles como “intermediário” (liminar) dos Postos de Vigilância da FUNAI e da casa do CIMI, situados fora da sua área de habitação permanente, mas dentro do seu território de caça.

Durante o período de 2006 a 2012, aproximadamente quarenta Suruwaha (um a cinco de cada vez) de todas as idades e ambos os sexos ficaram hospedados na casa do CIMI em Lábrea e na minha casa em Manaus enquanto se submetiam a tratamentos médicos. A FUNASA costuma remover os Suruwaha da maloca quando há suspeita de leishmaniose cutânea, após acidentes ofídicos e em casos de problemas odontológico graves (isto é, quando uma pessoa que sente dor de dente ameaça o órgão governamental dizendo que se suicidará caso não for atendida). Mas no tempo acima mencionado, também recebemos na nossa casa dois adolescentes que em decorrência de tentativas malsucedidas de suicídio sofriam de danos no seu sistema nervoso central (o que é incomum porque a maioria das pessoas que ingerem doses não mortais de rotenona se recuperam por si sós), uma menina epiléptica, uma menina hermafrodita necessitando tratamento hormonal constante, e alguns homens que após terem sofrido acidentes de caça precisavam se submeter a cirurgias. De fato, conforme o funcionamento normal dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) os pacientes indígenas que precisam de tratamento médico na cidade são hospedados em “Casas de Saúde Indígena” (CASAI) e não em casas de organizações não

²⁷ Exemplos de conselhos: “Se eu fosse você, agora diria à criança que bateu no meu filho que – já que ela achou necessário maltratá-lo – eu matarei meu filho com minhas próprias mãos; então eu bateria no meu filho por minha vez e iria tomar um pouco de veneno. – E então a criança ficaria com medo de sua mãe brigar com ela e deixá-la órfã por sua vez, e passaria a comportar-se bem. Você podia fazer isto. Faça de conta que vai correr atrás de timbó” (depois que uma criança bateu no meu filho). “Se eu fosse você, agora eu picaria minha lanterna em pedacinhos, e perguntaria às pessoas se eu por acaso não sou uma pessoa...” (depois que alguém emprestou minha lanterna sem avisar-me, a usou e a devolveu para a mochila danificada). Etc.

governamentais ou pessoas particulares²⁸. Mas no caso dos Suruwaha, que são classificados pela FUNAI como “povo de recente contato”, não conseguem se comunicar em português, não comem a comida “ocidental” (temperada com sal, alho e pimenta), em alguns casos não aceitam vestir roupas manufaturadas e têm medo do contato com representantes de outros povos e suas doenças (com razão: de fato as casas de saúde mantidas pelo governo são locais de propagação de doenças infecto-contagiosas como a tuberculose e a hepatite), o CIMI sempre exigiu do órgão responsável que garantisse aos pacientes um atendimento específico levado a cabo num espaço próprio. Os pacientes suruwaha que foram hospedados em nossa casa vieram em sua maioria acompanhados de um ou mais membros de sua família (pais, irmãos, amigos), e quase todos eles tiveram que permanecer na cidade por um ou dois meses devido à desorganização do Distrito e à conseqüente demora no agendamento de consultas médicas. A maioria dos Suruwaha que nós tivemos que acompanhar nas suas idas ao hospital ou ao dentista tinham vindo para a cidade pela primeira vez em sua vida, e de certa forma se sentiam “atropelados” com tantas impressões estranhas. Sendo assim, nossa tarefa principal no primeiro momento consistia em explicar-lhes “como funcionava tudo” (mostrar-lhes o que é um banheiro, uma geladeira, uma bicicleta, um fogão a gás, um carro, energia elétrica, dinheiro, o mercado, etc.) e depois, em inventar algumas atividades para evitar que ficassem entediados durante as horas vagas do dia. Isto não era muito fácil porque – mesmo que alguns deles achassem interessante ficar observando o trânsito de pessoas na rua desde a varanda ou a janela (e fazer-nos perguntas sobre quais eram os nomes destas pessoas) – eles queriam evitar ao máximo sair de casa e relacionar-se com os “brancos” (*waduna*) por medo de contaminar-se com o vírus da gripe. Restava então ficar sentados na sala com eles, mostrar-lhes fotos pessoais ou fotos deles mesmos e dos seus parentes já mortos (tiradas pelas equipes do CIMI nas três últimas décadas e guardadas no arquivo da entidade), mostrar-lhes centenas de vezes os seis documentários em vídeo que existem sobre eles, apresentar-lhes filmes sobre outros povos indígenas e fazê-los ouvir fitas cassetes com cantos e relatos gravados por eles no passado. A

²⁸ Aqui cabe observar que falar em „funcionamento normal“ pode proporcionar ao leitor a idéia errada de que o atendimento à saúde indígena no Brasil “aconteça regularmente”. De fato, a saúde indígena está constantemente sendo discutido na mídia porque o dinheiro destinado pelo governo brasileiro ao atendimento médico nas terras indígenas parece nunca chegar ao seu destino. Na região do Médio Rio Purus, a situação é constantemente caótica: nas terras indígenas vizinhas à Terra Indígena Zuruahã a malária, a verminose e a tuberculose são doenças onipresentes que todos os anos causam a morte de dezenas de pessoas, e os Suruwaha só não são afetados por estas doenças porque viveram estritamente isolados durante mais de seis décadas seguidas.

oportunidade de ver e ouvir imagens e cantos deles mesmos “retidos” através de técnicas incompreensíveis (experiência visual e auditiva “familiar” feita dentro de um ambiente totalmente alheio e desconcertante) deixava a maioria dos Suruwaha pensativos e com vontade de discutir conosco sobre a diferença entre nossas sociedades e a recém-descoberta relatividade de certos valores. E um dos temas centrais das nossas conversas (iniciadas então espontaneamente pelos Suruwaha) era justamente a atitude deles e dos “brancos” para com a morte, o contraste entre os modelos “branco” e suruwaha de resolução de conflitos (violência física dirigida contra os outros *versus* suicídio), e a historicidade das coisas e fenômenos. Certa vez, Kuxi me disse que o que mais o tinha impressionado quando conheceu a cidade não foram os nossos carros e demais aparelhos sofisticados, mas sim, a quantidade de pessoas velhas e doentes que existiam entre nós, a naturalidade com que os jovens se relacionam com estes velhos e doentes, e a obsessão das pessoas em geral de pretender tornar-se velhos um dia (exato oposto do ideal suruwaha de morrer de forma dramática e voluntária no auge da juventude). E, no mesmo sentido, Ikiji (ao observar uma reforma do banheiro da nossa casa e a colocação de um piso novo de cerâmica) um dia comentou comigo que ele estava admirado com o esforço que o meu povo, iludindo-se sobre a duração da própria vida, investia na construção de moradias excessivamente duradouras (“Você apodrecerá, mas a cerâmica do seu banheiro não. Isto não lhe incomoda?”). No mesmo tempo em que os Suruwaha procuravam entender melhor uma sociedade onde as pessoas tentam ignorar (ou lutar em vão contra) a inevitabilidade da morte, ficavam se questionando sobre o fato de que obviamente, eles mesmos “procuravam” (*kahy-*) a morte em excesso, e começavam a discutir sobre a possibilidade do seu povo ser, por um lado, “o povo numericamente menor do mundo” (*madi uhwamaji*), e por outro lado, o “mais flagelado pela saudade [dos entes queridos desaparecidos]” (*zama kamunini anidawa*) – tudo por causa do timbó. Olhavam as suas fotos, constatavam que a maioria das pessoas fotografadas havia cinco a dez anos atrás já tinham morrido por envenenamento, relembavam a história de vida e os motivos da morte de cada uma delas, comentavam vivamente seus sentimentos de saudade (supostamente irremediáveis), começavam a narrar tentativas de suicídio que eles mesmos já tinham empreendido no passado, passavam a olhar as fotos da minha família tiradas na Suíça, tomavam conhecimento de que neste caso, as pessoas representadas continuavam existindo – e depois me perguntavam o que eu considerava mais “patológico”: fugir loucamente da morte

ou “brincar”²⁹ toda hora com ela? (Nenhum deles chegou a uma tomada de posição decisiva). Observavam nas suas andanças pelas ruas de Lábrea e Manaus brigas entre homens bêbados, faziam comentários sobre certa similaridade entre o álcool e o sumo do timbó enquanto “remédios para a raiva”, mas logo argumentavam que preferiam o veneno porque o mesmo não os levava a agredir outras pessoas com a faca (atitude absurda para pessoas adultas, do seu ponto de vista).

O conteúdo das conversas que mantive com homens e mulheres suruwaha na minha própria casa se distinguia do conteúdo da maioria das conversas levadas a cabo na maloca pelo fato de que o pano de fundo destas conversas era quase sempre formado pela perplexidade dos meus visitantes diante da diferença cultural existente entre os Suruwaha e os “brancos” (*waduna*): Enquanto que nas conversas feitas na maloca, a comparação entre mundos não parecia ser vista como tão importante pelos meus interlocutores (os quais sempre se sentiam na posição de “professores” que ensinavam algum aspecto da sua cultura a uma estrangeira ignorante), em Lábrea ela se tornava um recurso quase que obrigatório do discurso. O conteúdo das conversas feitas “no exterior” também se distinguia do conteúdo das conversas feitas “em casa” pelo fato de que, aparentemente, os Suruwaha consideravam a cidade e o recinto “isolado” da minha casa como cenário enunciativo mais “neutro” do que o pátio da maloca, os roçados e caminhos que percorriam no seu dia-a-dia. Estando acomodados num dos quartos do fundo da casa do CIMI, e tendo “todo o tempo do mundo” (porque não precisavam nem podiam ir pescar, plantar e caçar), os Suruwaha me contavam suas histórias sem medo de ofender ninguém, estendendo-se com prolixidade sobre situações conflitivas vividas no passado.

Um último fato que tornou o meu diálogo com os Suruwaha “fora do campo” especialmente interessante foi que o tratamento médico na cidade significava para os pacientes suruwaha uma ampliação considerável do tamanho do seu mundo e os instigava a avaliar e reformular suas idéias anteriores sobre a geografia da América do Sul. O reconhecimento *in loco* dos

²⁹ Aqui é necessário esclarecer que não estou colocando na boca dos meus interlocutores suruwaha um modo de expressão típico da língua portuguesa. A expressão “brincar com” o veneno/ a morte, em que o verbo “brincar” deve ser entendido num sentido figurado, existe também, e nesta exata forma, na língua suruwaha:

Kunaha-ra ka-saru kuriawaky

Timbó-obj. caus.comit.-brincar aux.-passado.remoto.testemunhado.masculino

“Ele tornou o timbó objeto e instrumento de suas brincadeiras levemente”

rios Purus e Solimões (e num caso, do Oceano Atlântico – Naru, Kuxuma e seus filhos uma vez foram até o Rio de Janeiro e tomaram banho na praia da Copacabana, sendo acompanhados pela JOCUM) levou alguns Suruwaha a lembrar e reinterpretar o conteúdo de certos mitos cosmogônicos e relatos sobre a história recente dos subgrupos –dawa (infra). E fez com que eles, após pedir-me que desenhasse para eles mapas contendo todos os lugares e povos que eu conhecia pessoalmente, tentassem definir com mais precisão os eixos migratórios seguidos pelos seus antepassados e os limites geográficos das redes de comércio e aliança em que estes últimos outrora se encontravam inseridos. Aproximadamente um terço dos meus registros de relatos orais sobre migrações históricas e transformações sociais ocorridas em decorrência do contato dos Suruwaha com a frente extrativista foram feitos em Lábrea e em Manaus.

Finalmente algumas considerações sobre o papel que os períodos de estadia nos dois postos da FUNAI e na casa-base do CIMI tiveram no meu processo de conhecimento³⁰. O tempo do meu trabalho entre os Suruwaha pode ser dividido grosso modo em dois períodos diferentes: O período de 2006 a 2008, em que a Frente de Proteção Etnoambiental do Médio Rio Purus da FUNAI (responsável entre outros pela proteção da Terra Indígena Suruwaha) ainda não existia, e o período de 2008 a 2011, após a ativação do “Posto de Vigilância de Proteção Suruwaha”, em que um grupo relativamente grande de funcionários governamentais (em sua maioria pessoas sem formação acadêmica) começou a fazer-se presente permanentemente na região.

Entre 2006 a 2008, nosso tempo em área se dividia entre estadias na casa-base do CIMI (denominada Amuwá) e as malocas. Usávamos o Amuwá principalmente como “espaço de quarentena”, e permanecíamos nele durante duas a quatro semanas todas as vezes que chegávamos da cidade, até estarmos livres de sintomas de tosse e catarro e podermos entrar em contato com os Suruwaha sem arriscar-nos a transmitir-lhes doenças. Durante a quarentena, eu passava a maior parte do tempo lendo literatura antropológica americanista.

³⁰ Os dois postos da FUNAI (um localizado no alto curso do Riozinho, o outro no baixo curso também do Riozinho, em sua margem direita) não existiram simultaneamente. O primeiro, que consistia numa casa pequena e muito simples cercada de uma plantação de mandioca, foi desativado em setembro de 2009 e substituído então pelo segundo (ainda hoje em fase de construção, composto de um complexo de quatro casas, notadamente um alojamento grande para os funcionários, uma oficina, um futuro laboratório/consultório odontológico e um alojamento para pacientes suruwaha construído conforme o modelo de uma maloca tradicional).

O isolamento do Amuwá me proporcionava um espaço ideal para a leitura, o aprofundamento teórico e a reflexão sobre o sentido da minha experiência de trabalho quando considerada à luz de um marco comparativo pan-arawá e pan-amazônico.

A casa-base do CIMI se encontra num local ocupado pelos Suruwaha no século 19, mas abandonado por eles na segunda década do século 20 em função do avanço da frente extrativista sobre seu território. Na época em que eu os conheci, os Suruwaha nunca vinham até o Amuwá por conta própria em suas canoas porque o lugar se encontra numa distância de mais de dois dias de viagem a remo das malocas. Mas uma a duas vezes por ano, a equipe do CIMI trazia grupos de homens (e mais raramente de mulheres) de voadeira³¹, para que pudessem caçar, visitar os locais apontados como significativos por sua historiografia e abrir novas plantações de mandioca³². E uma vez na segunda metade do ano 2006, nossa equipe usou a casa no Amuwá para realizar um encontro de xamãs suruwaha e deni (respondendo à uma solicitação respectiva dos Suruwaha, os quais manifestavam grande interesse no intercâmbio de saberes xamânicos com seus vizinhos). As estadias com grupos de homens (e raramente mulheres) suruwaha no Amuwá foram interessantes não só para eles, mas também para mim, no sentido de que de certa maneira, o lugar no seu pensamento simboliza “O Passado” (por excelência). Os Suruwaha, ao “reconhecer *in loco*” os “ex-palcos” da história masanidawa, começavam a contar-nos detalhadamente o que sabiam sobre as guerras e migrações que afetaram a vida dos seus avôs e bisavôs na época que precede imediatamente o surgimento da prática generalizada do suicídio. O encontro de dois Suruwaha que estavam tentando ser reconhecidos como xamãs com um xamã do povo deni (e que durou apenas dois dias) também foi interessante no sentido de que me possibilitou (enquanto prestava aos indígenas presentes serviços de tradução suruwaha-deni/ deni-suruwaha) conhecer alguns aspectos do xamanismo suruwaha (respectivamente deni) os quais até então ignorava completamente.

³¹ Voadeira é a denominação regional para uma embarcação motorizada de tamanho pequeno (no nosso caso concreto, uma canoa de alumínio movida por um motor de popa de 15HP).

³² Há vários anos, os Suruwaha solicitam que o governo brasileiro corrija os limites da terra oficialmente demarcada para eles, considerando não mais apenas a área onde hoje existem malocas e roçados, mas igualmente os territórios que os diversos subgrupos suruwaha ocupavam nos séculos 18 e 19 (e os quais apenas deixaram porque tiveram que fugir das expedições de extermínio organizadas por patrões seringalistas). A abertura de novos roçados na região do baixo Riozinho é vista pelos Suruwaha e pelo CIMI como estratégia política de reocupação do espaço (uma vez sendo que é muito difícil convencer o governo de que uma área onde atualmente não existem marcas visíveis de ocupação pertença “de fato” aos Suruwaha).

A partir do mês de agosto de 2008, com a chegada da FUNAI, eu e meus colegas do CIMI começamos a passar períodos de até quarenta dias consecutivos nos Postos de Vigilância implantados pelo órgão indigenista governamental. Nestes períodos dávamos à equipe de funcionários governamentais um curso de língua e cultura suruwaha e quando preciso, prestávamos aos mesmos serviços de tradução português-suruwaha e suruwaha-português. A presença permanente da equipe da FUNAI na região do baixo Riozinho influenciou consideravelmente a maneira em que os Suruwaha utilizam o espaço periférico do seu território. Tendo consciência de que a FUNAI é uma entidade “muito rica” (quando comparada com o CIMI ou com os próprios Suruwaha), e de que ela (sendo dona de muitas armas de fogo) mantém o Riozinho em todo o seu curso livre de eventuais invasores não indígenas, os Suruwaha começaram a dar preferência ao Rio Riozinho enquanto local de caçadas coletivas (*zawada*) em detrimento de outras áreas do interflúvio Riozinho – Coxodoá (igarapés Wanija, Hurama, Makuhwa e Jakubaku), e a organizar seus empreendimentos venatórios de maneira que não apenas voltavam para casa com a maior quantidade possível de carne, mas além disto, providos de novas ferramentas, material de pesca, pilhas para suas lanternas, etc. Quando o antigo Posto da FUNAI localizado há poucas horas de viagem das malocas foi desativado por indicação dos próprios Suruwaha³³ e a FUNAI construiu um novo Posto mais longe, dentro dos limites da Terra Indígena Hi-Merimã, os homens suruwaha, pela primeira vez após mais de cem anos, retomaram suas expedições (organizadas por conta própria) de caça ao baixo curso do Riozinho, confiando em que o pessoal da FUNAI, dispondo de um estoque supostamente inesgotável de gasolina, se encarregaria de transportar a eles e a sua caça de volta para o alto curso do rio com suas embarcações motorizadas. As visitas de caçadores suruwaha ao PVIP (durante os períodos que eu dava aulas de língua suruwaha ao pessoal da FUNAI) foram sempre muito interessantes para mim. Por um lado, porque nestas visitas eu recebia informações sobre certos acontecimentos recentes na maloca (casamentos, tentativas de morrer, mortes, nascimentos) cujo desenrolar eu talvez não teria entendido se eu os tivesse presenciado

³³ Os Suruwaha não queriam que a casa da FUNAI permanecesse muito próximo de onde eles moram porque receavam que os funcionários da instituição (em sua maioria homens) pudessem envolver-se sexualmente com mulheres suruwaha. De fato, as moças solteiras tinham começado a enxergar o posto da FUNAI como “restaurante” e destino de “viagens turísticas” empreendidas sem acompanhantes do sexo masculino, o que era visto como grande problema especialmente por seus respectivos pais e irmãos.

pessoalmente³⁴. E por outro lado, porque estas visitas me confrontavam com aspectos da diplomacia suruwaha que antes desconhecia (muitas vezes, os Suruwaha ao desembarcar no Posto de Vigilância me pediam para escrever para eles “cartas para o chefe da FUNAI em Brasília” ou me encarregavam de explicar suas insatisfações à respeito da política indigenista governamental ao chefe de posto; outras vezes resolviam assustar diretamente os funcionários fingindo que iam flechá-los ou destruir sua casa caso não se comportassem de maneira “adequada”).

Após estender-me tanto sobre as conversas que mantive com os Suruwaha em suas malocas, em Lábrea ou nas instalações da FUNAI e do CIMI, preciso esclarecer que estas sempre se deram na língua suruwaha, uma vez sendo que os Suruwaha são um povo monolíngüe³⁵. Depois de iniciar meu trabalho na condição difícil de quem mergulha de repente num universo sonoro totalmente desconhecido (sem dispor de nenhuma gramática descritiva que o auxilie nas tentativas de dar uma ordem ao que ouve), demorei pouco mais de seis meses para começar a captar a traços largos o assunto das conversas que não eram destinadas especialmente para os meus ouvidos (falas dirigidas diretamente a mim entendi mais rápido porque os Suruwaha ao conversar comigo pronunciavam as palavras mais devagar, e se fosse preciso, com pausas após cada sílaba). Depois deste prazo, passaram-se mais uns dois anos de estudos intensos até que eu fosse capaz de compreender o discurso proferido pelos meus interlocutores em (quase) todas as suas sutilezas (no sentido de conseguir distinguir diferentes modalidades de fala, de identificar a mudança entre “registros” epistemológicos, de perceber se alguém se expressava de forma literal ou se recorria à ironia ou expressões metafóricas, de entender um número grande de palavras com suas diversas conotações, de poder apreciar o emprego de certos meios estilísticos, de saber fazer uma análise morfológica de um verbo conjugado, etc.) Os Suruwaha, ao longo dos anos de contato com os “brancos”, desenvolveram uma espécie de “língua pidgin” (uma

³⁴ Quando eu via por exemplo tentativas de suicídio na maloca, geralmente as pessoas não gostavam de explicar-me nada posteriormente, porque afinal, eu tinha “visto tudo com meus próprios olhos”. Não aceitavam o fato de que eu podia “não compreender” algo que eu tinha vivenciado pessoalmente. Quando porém eu tinha passado alguns meses na cidade, depois voltava para a área e encontrava com os Suruwaha ainda quando estava no Posto da FUNAI, eles me contavam todas as novidades com gosto (porque obviamente não estava a par delas).

³⁵ Existem, hoje, alguns poucos homens adultos e adolescentes (de ambos sexos) que possuem noções básicas da língua portuguesa. Porém, mesmo estes preferem falar em sua língua com visitantes e só tentam expressar-se em português em situações em que isto do seu ponto de vista é inevitável (por exemplo quando recebem visitas de enfermeiros da FUNASA, algum doente quer descrever aos mesmos os seus sintomas, e nenhum estrangeiro que já fala suruwaha está disponível para prestar serviços de tradução).

forma de falar simplificada em que os verbos não são conjugados, mas empregados na sua forma relativa e apenas no masculino) cuja finalidade é fazer-se entender mais facilmente por estrangeiros “ignorantes”. Eles incentivam todos seus visitantes estrangeiros a aprender sua língua (ameaçando-os com sua “raiva de quem se expressa de maneira incompreensível”) e são professores relativamente pacientes. Mas eles só passam a falar “normalmente” conosco (acrescentando às bases verbais todos os sufixos que definem a localização da ação no tempo e no espaço e esclarecem se a informação repassada se refere a um fato pessoalmente testemunhado, uma dedução ou uma situação hipotética) quando percebem que realmente estamos interessados em comunicar-nos com eles, não nos conformamos com seu “vocabulário básico” (rede, anta, mandioca, bom, ruim, sim, não...) e nos esforçamos a memorizar sistematicamente as palavras novas que ouvimos. O fato de ter aprendido a língua deni antes de começar a trabalhar com os Suruwaha me facilitou consideravelmente o aprendizado da língua suruwaha, porque ambas as línguas pertencem a uma mesma família lingüística, partilham parte do seu vocabulário e têm gramáticas relativamente parecidas. Os Suruwaha rapidamente se deram conta de que eu estava levando a sério o meu plano de tornar-me uma das pessoas que “falam bem” sua língua, e então, uma dezena de pessoas (nominalmente Ania, Uhuzai, Aji, Xabi, Waniahariu, Ikiji, Hinikuma, Mawaxu, Bamibuhwa, Mahini, Buti, Xagani e Kabukwari), metade das quais também tinha esperanças de adquirir noções básicas do português, passaram a ensinar-me regularmente. Aprendi a falar suruwaha fluentemente, mas meu domínio ativo da língua sempre permaneceu mais restrito do que a minha capacidade de entender passivamente o que alguém me diz: Consigo traduzir sem problemas um relato gravado em suruwaha. Mas até hoje, não consigo reproduzir um discurso que ouvi com a mesma riqueza de palavras que conteve originalmente, e sem erros gramaticais.

A estrutura da dissertação

Esta dissertação está dividida em duas partes. Na primeira parte, tento aproximar-me da morte por auto-envenenamento (e outras formas de violência experimentadas pelos Suruwaha) desde uma perspectiva histórica. Com o objetivo de (re-)construir o contexto em a ingestão de timbó teve sua origem e se generalizou, faço primeiro uma breve sistematização das fontes histórico-documentais disponíveis sobre a ocupação lusitana da

bacia do médio Rio Purus e suas conseqüências para os povos indígenas da região (capítulo 1), e depois passo a analisar a historiografia oral suruwaha dos séculos 19 e 20, identificando os modelos nativos de violência e suas transformações ao longo do tempo (capítulo 2). A partir disto, apresento a teoria suruwaha do auto-envenenamento como “continuação do xamanismo por outros meios” dentro de uma situação de isolamento forçado da sociedade, em que a forma tradicional de atuação dos xamãs enquanto catalizadores de processos conflitivos se tornou “inviável” (capítulo 3). A segunda parte da dissertação 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” (*zubi hiniawyhyru*) à luz das concepções suruwaha da pessoa, da sociedade e do conjunto de seres naturais e sobrenaturais com as quais pessoas e grupos de pessoas querem ou são obrigadas a relacionar-se.

Antes de começar com a primeira parte, na presente introdução faço uma breve apresentação dos Suruwaha e do complexo cultural arawá, e forneço alguns dados estatísticos sobre a morte por auto-envenenamento: No meu trabalho, abordo o fenômeno de maneira qualitativa e não me dedicarei a estabelecer correlações entre fatores expressáveis em números, porém, mesmo assim acho importante que os leitores, ao serem confrontados com discussões sobre o significado da ingestão ritualizada de rotenona, tenham uma idéia prévia da sua dimensão (sua freqüência concreta) na vida da comunidade estudada.

Breve apresentação dos Suruwaha

Os Suruwaha ocupam um território localizado no município de Tapauá, Estado do Amazonas, no interflúvio dos rios Cuniuá (*Kuniria*), Riozinho/ Sariá (*Hahabiri*) e Coxodoá (*Haxinawa*), entre as latitudes 6°30' a 7°10' S e as longitudes 66°00' a 66°45' W. A Terra Indígena Zuruahã, demarcada em 1987 e homologada em 1991 pelo Governo Federal brasileiro, possui atualmente uma superfície de 239.070 hectares, mas por reivindicação dos Suruwaha, os quais alegam ter sido forçados a abandonar parte das suas terras no século passado (quando foram massacrados por agentes da frente seringalista), está em processo de correção dos seus limites, após cuja conclusão seu tamanho deverá dobrar. A Terra

Indígena Zuruahã encontra-se a uma distância de aproximadamente 150 km em linha reta (em direção oeste) da cidade de Lábrea, sede do município do mesmo nome. O acesso a ela, partindo desta cidade, se dá de helicóptero ou por via fluvial e a pé, numa viagem de sete a oito dias em que se desce o Rio Purus até a Foz do Rio Tapauá, se sobe os rios Tapauá, Cuniuá e Riozinho, e então segue em frente por uma trilha de 18 km que vai da beira do Riozinho até as malocas, localizadas na terra firme (o percurso total por esta via é de aproximadamente 700 km). O Rio Coxodoá constitui o limite entre a Terra Indígena Zuruahã e a Terra Indígena Deni, e o Rio Riozinho, o limite entre a Terra Indígena Zuruahã e a Terra Indígena Hi-Merimã.



Figura 1: Terra Indígena Zuruahã. Mapa da FUNAI/ CGII de 2009, ao qual acrescentei os nomes dos rios principais da região e a localização do posto antigo da FUNAI e da casa-base do CIMI (manchas de cor azul claro). O novo posto da FUNAI encontra-se ao norte do Amuwá, fora das margens do mapa. Os pontos de cor vermelha representam a localização aproximada das malocas suruwaha em 2010, e a linha preta, o caminho principal que as liga ao Rio Riozinho.



Figura 2: Terras Indígenas da região do Médio Purus. Fragmento do mapa da FUNAI de 2010, publicado na URL www.funai.gov.br, acessada em 10.08.2011. Neste mapa, as diferentes cores representam diferentes fases no processo de regularização fundiária das terras indígenas: o amarelo é usado para terras demarcadas e homologadas (este é o caso da T.I. Zuruahã e das terras contíguas); o vermelho listrado para terras declaradas, com relatório antropológico e limites reconhecidos pelo Ministério da Justiça; e o verde listrado para terras em estudo ou com portaria de restrição de uso.

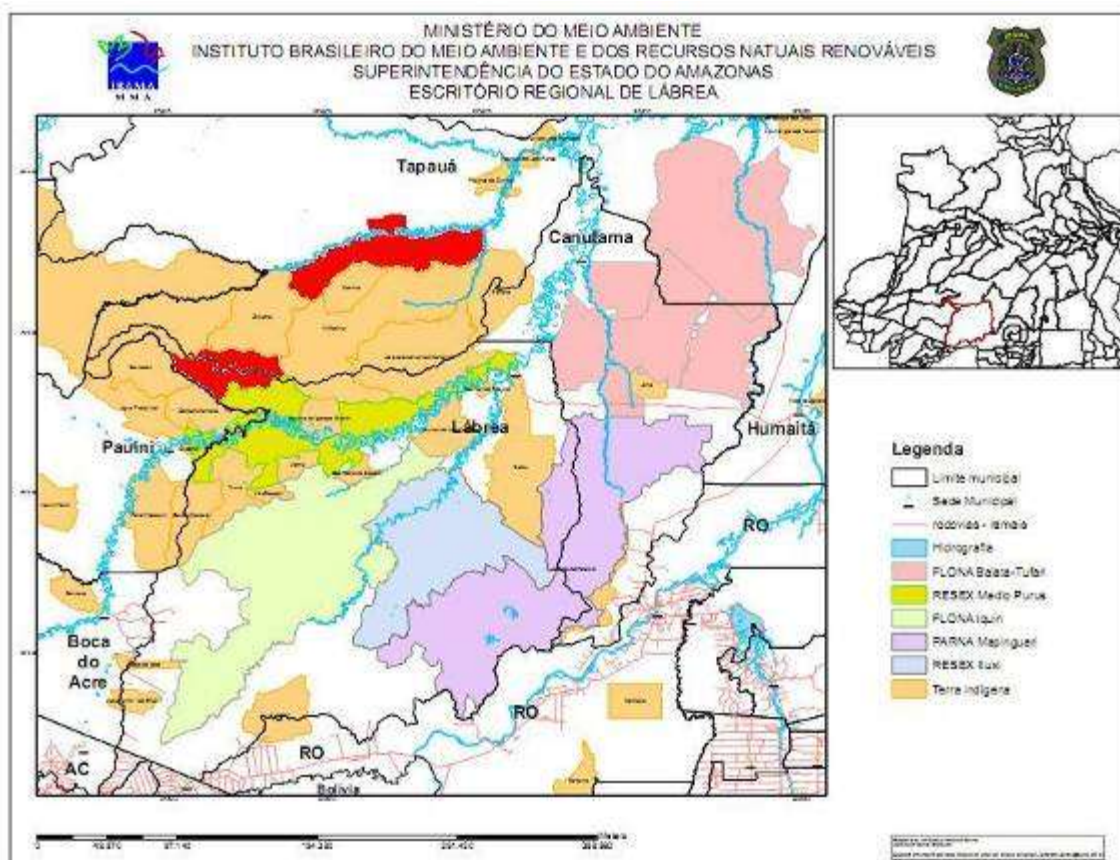


Figura 3: Terras indígenas e Unidades de Conservação da região do Médio Purus (IBAMA 2008). As superfícies coloridas de vermelho fazem referência a áreas habitadas por alguns dos subgrupos suruwaha até a década de 20 do século passado, e as quais estão em processo de reconhecimento oficial.



Figura 4: Curso médio do Rio Riozinho (*Hahabiri Bami*), limite entre as terras indígenas Zuruahã (à direita) e Hi-Merimã (à esquerda), visto em direção à nascente. Foto de Jemerson Higino de Azevedo, feita durante um sobrevôo de vigilância realizada pela FPEA Purus-FUNAI no mês de junho de 2010.

Os Suruwaha são remanescentes de vários subgrupos nomeados de um mesmo povo, os quais até o início do século passado ocupavam territórios diferentes, possuíam suas próprias malocas e roçados, porém realizavam casamentos entre eles e falavam diferentes dialetos mutuamente inteligíveis de uma mesma língua. Hoje, após a redução demográfica drástica sofrida entre o final do século XIX e o início do século XX (da qual nunca se recuperaram totalmente), constituem uma única comunidade com uma população total de 153 pessoas³⁶, que ocupa alternadamente entre seis a doze malocas localizadas na proximidade dos roçados, na parte central do território, onde as capoeiras predominam sobre a mata virgem. As malocas, distantes entre si de um a dez quilômetros e distribuídas sobre uma área de aproximadamente 125 km² não são consideradas como sendo de propriedade coletiva, mas pertencem, cada uma, ao homem que a construiu e o qual convida o povo a “atar suas redes junto dele”. Trata-se de casas cônicas circulares as quais consistem de um teto enorme de palha de caranã e não possuem paredes internas nem externas (mas são divididas em diversos setores familiares *kahu* delimitados pelas traves nas quais se atam as redes, e num espaço central *zani*). Seu diâmetro varia entre 15 a 25 metros e sua altura entre 12 a 17

³⁶ O número 153 corresponde à população total em 30 de agosto de 2011.

metros, dependendo da experiência arquitetônica do seu construtor. A reunião de todo o povo numa única maloca (do Fulano ou do Cicrano), a opção das famílias por ocuparem malocas diferentes ou de se mudarem juntas de uma maloca para outra depende de vários fatores, como por exemplo a existência de conflitos, a disponibilidade de água potável e alimentos nos arredores (em certas estações do ano, alguns cursos d'água secam completamente), a necessidade de realizar trabalhos agrícolas ou de consertar uma casa, o calendário de festas, o estado de conservação e o tamanho de cada maloca em particular, etc. O tempo de ocupação contínua de uma maloca varia geralmente entre um a três meses. Cada família suruwaha (= casal com filhos) costuma manter um estoque de utensílios domésticos como facas, pilões e vasilhas de cerâmica em duas ou três malocas, para que ao mudar-se não precisa preocupar-se com o transporte dos mesmos.



Figura 5: Maloca de Hinijai, em setembro de 2008. Foto minha.

Os Suruwaha são em primeiro lugar exímios agricultores e caçadores, e apenas em segundo lugar (segundo sua própria avaliação) pescadores e coletores. Praticam uma horticultura de coivara bastante diversificada. O seu cultivar principal é a mandioca amarga (*mama*), mas eles produzem também cana-de-açúcar (*kana*), mandioca doce (*kuju*), milho (*kimi*), abacaxi (*araguna*, *sami*) e pupunha (*masa*) em larga escala, e inhame (*aha zubi*), taioba (*makahara*),

ariá (*hahani*), vários tipos de cará (*baxa*), vários tipos de banana (*xari*, *xaru*, *dakuwi*, *katumi*, *katiahana*), vários tipos de batata-doce (*awabija*, *batata*), caju (*azuwa*), urucu (*idiahy*), algodão (*waby*), gengibre (*mutuki*), flecheira (*tyby*), tabaco (*kumadi*), timbó (*kunaha*), tingui (*bakiama* – um arbusto de cujas folhas e flores se extrai um veneno de pesca “mais fraco” do que o timbó, usado na pesca cotidiana) e uma espécie não identificada (*kaxiniari*) em pequena escala. Cada família possui dois a quatro roçados diferentes localizados na proximidade de malocas diferentes. Quanto à caça, os Suruwaha são pouco seletivos, e consomem todos os animais ao seu alcance, com a exceção de insetos, lagartos, a maioria das cobras, capivaras e aruanãs. Animais de grande porte (entre os quais os mais valorizados são as antas e os queixadas) são abatidos com arco e flechas, animais menores (como macacos, aves, procionídeos e roedores) com a zarabatana³⁷. No cotidiano, a pesca é uma atividade praticada majoritariamente por mulheres e crianças. Os Suruwaha não são um povo totalmente sedentário. Entre os meses de agosto a novembro, a comunidade inteira costuma deixar suas casas e plantações para realizar pescarias coletivas com timbó, e nesta oportunidade fica morando durante vários dias em tapiris improvisados na beira dos igarapés maiores. No inverno, as famílias também costumam transladar-se periodicamente para acampamentos denominados *kazabu*, para executar atividades de caça, coleta vegetal e pesca. Os períodos de estadia em acampamentos (sempre bem planejados e “patrocinados” por um ou vários homens) desempenham, na vida dos Suruwaha, uma função parecida à das “férias” e do “lazer” na sociedade ocidental, mesmo que neles se desenvolvam atividades econômicas significativas (além da caça e pesca, o abastecimento com matérias primas como enviras, madeiras e cipós para a confecção de redes, cestos, armas, veneno para flecha, etc.).

³⁷ Alguns poucos animais, como tatus e eventualmente bichos-preguiça ou tamanduás, são abatidos a pauladas.



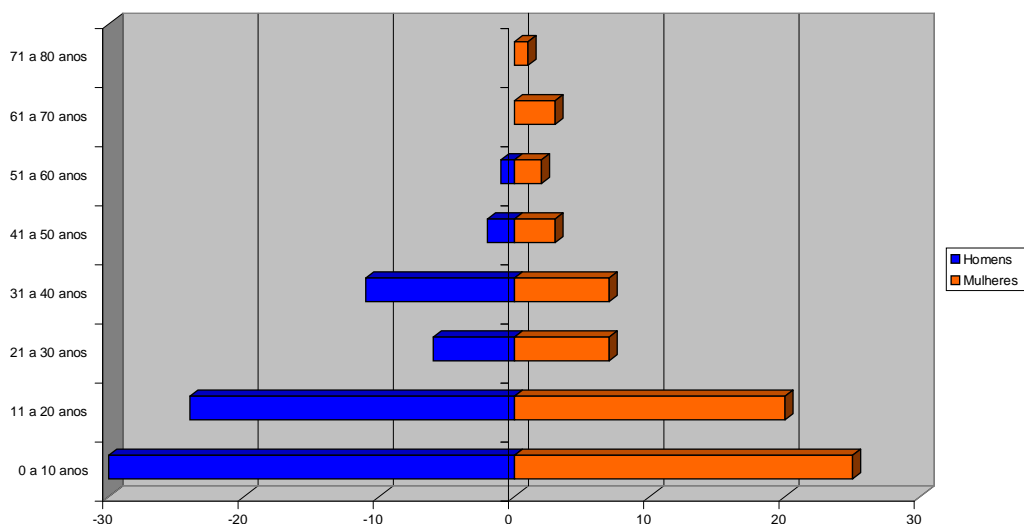
Figura 6: Visão parcial de um roçado com plantas novas de mandioca, milho, banana e cana-de-açúcar. Foto de Jemerson Higino de Azevedo, feita durante um voo de vigilância realizado pela FPEA Purus – FUNAI, no mês de junho de 2010.



Figura 7: Acampamento de pesca na beira do igarapé Jukihi, em setembro de 2009. Na foto aparece Agariahu tecendo um cesto destinado à captura dos peixes envenenados. Foto minha.

Os Suruwaha se caracterizam como uma população extremamente jovem. 62,8% deles têm idade inferior a 18 anos. Apenas 21,8% deles têm mais de trinta, e apenas 8.45% mais de quarenta anos de idade:

Estrutura Etária da Sociedade Suruwaha em janeiro de 2010
(População total: 142)



A língua falada pelos Suruwaha pertence à família lingüística arawá. O nome Arawá era o nome de um grupo hoje extinto localizado no alto Rio Purus, de cuja língua William Chandless colecionou uma lista de 52 palavras, publicada em 1869. Os falantes da língua arawá, segundo Rivet e Tastevin (1938: 72) foram vítimas de uma epidemia de sarampo em 1877, e os poucos sobreviventes da epidemia foram mortos pelos Kulina, que eram seus inimigos. Todos os povos que atualmente falam línguas da família arawá vivem no sul do Estado do Amazonas (Brasil) ou no Departamento de Ucayali (Peru). Abaixo segue uma tabela indicando quais são as línguas arawá, quantos falantes têm e onde estes estão localizados.

Língua	Dialetos	Terra(s) Indígena(s)	Falantes
Paumari (Pamoari Athini)	Paumari do Rio Purus	T.I. Rio Ituxi, T.I. Paumari do Lago Marahã (município de Lábrea, AM)	616 ³⁸
	Paumari do Rio Cuniuá	T.I. Paumari do Lago Manissuã, T.I. Paumari do Lago Paricá, T.I. Paumari do Rio Cuniuá (município de Tapauá, AM)	? ³⁹

³⁸ Estes números são do ano 2000. Fonte: Bonilla 2005:11.

³⁹ Diferentemente dos Paumari do Rio Purus, os Paumari do Rio Cuniuá estão perdendo sua língua e atualmente se comunicam apenas em português. Apenas algumas pessoas com idade superior a sessenta anos ainda possuem um conhecimento ativo da língua paumari, e a maioria dos jovens nem sequer a entende mais. A população total das Terras Indígenas Lago Manissuã, Cuniuá e Lago Paricá, segundo dados da OPAN, em 2000 era de 157 pessoas.

Madi	Jamamadi Oriental	T.I. Jarawara/ Jamamadi/ Kanamati (município de Lábrea, AM)	692 ⁴⁰
	Jarawara	T.I. Jarawara/ Jamamadi/ Kanamati (município de Lábrea, AM)	180 ⁴¹
	Banawá	T.I. Banawá (município de Tapauá, AM)	101 ⁴²
	Hi-Merimã ⁴³	T.I. Hi-Merimã (município de Lábrea, AM)	100 (?)
Madiha	Kulina	T.I. Alto Rio Purus, T.I. Batedor (AM), T.I. Cacau do Tarauacá (AM), T.I. Jaminawa/ Envira (AC), T.I. Kulina do Igarapé do Pau, T.I. Kulina do Médio Juruá, T.I. Kulina do Médio Jutaí, T.I. Kulina do Rio Envira, T.I. Kumaru do Lago Ualá (município de Jutaí), Distrito Ucayali, Peru	2987 ⁴⁴
Madiha-Deni (Madihakha Ima)	Jamamadi Ocidental	T.I. Igarapé Capana, T.I. Inauini/ Teuini, T.I. Camadeni	192 ⁴⁵
	Deni	T.I. Deni (municípios de Itamarati e Tapauá, AM)	875 ⁴⁶
Suruwaha (Suruwaha Ati)	Suruwaha	T.I. Zuruahã (município de Tapauá, AM)	153 ⁴⁷

A família arawá não pôde ser classificada ao nível do tronco lingüístico. Até a década de noventa (obviamente por falta de dados), vários lingüístas postulavam que ela seria uma subdivisão da família lingüística aruak e junto com esta última derivaria de um hipotético tronco proto-arauk (ver Métraux 1948, Schultz & Chiara 1955, Noble 1965, Nimuendajú 1981, Urban 1992). Porém, pesquisas lingüísticas mais recentes (e mais aprofundadas) revelaram que não existe qualquer relação genética entre as línguas arawá e aruak, que a

⁴⁰ Fonte: FUNASA, 2006. Diminui do número total fornecido pela FUNASA para a “população Jamamadi” (884) o número de moradores das Terras Indígenas Igarapé do Capana, Teuini e Inauini (a FUNASA não tem consciência de que se trata de dois grupos falantes de línguas diferentes e os trata como povo único).

⁴¹ Fonte: FUNASA, 2006

⁴² Fonte: FUNASA, 2006

⁴³ Os Hi-Merimã são um grupo isolado que vive entre os Rios Riozinho, Piranhas e o Igarapé Canuarú, nos municípios de Tapauá e Lábrea, AM. No ano 1984, um grupo de aproximadamente 10 Hi-Merimã apareceu numa comunidade ribeirinha na margem direita do Rio Cuniuá, fugindo de conflitos internos. Alguns destes foram assassinados pelos ribeirinhos, outros morreram de gripe, e os sobreviventes fugiram de novo para o interior da floresta. Deixaram para trás duas crianças órfãs, criadas como escravos pelos próprios assassinos dos seus pais e resgatados posteriormente pela FUNAI. São hoje adultos e vivem na T.I. Vale do Javari. Os Banawá, Jarawara e Jamamadi que já tiveram contato com os Hi-Merimã afirmam que eles falaria uma língua muito parecida com a deles, e que eles seriam parentes distantes deles. O grupo continua vivendo em isolamento, e a FUNAI construiu, em 2008, um Posto de Vigilância no limite da sua área para garantir sua integridade territorial. Em uma das suas expedições de fiscalização, a FUNAI encontrou um acampamento abandonado e pelo número de tapiris e moquéns, estima que a população hi-merimã seja de aproximadamente 70 a 120 pessoas.

⁴⁴ Fonte: OPAN, 2002

⁴⁵ Fonte: FUNASA, 2006

⁴⁶ Fonte: FUNASA, 2006

⁴⁷ Censo do CIMI, atualizado em julho de 2011.

única semelhança entre elas consiste em que ambas manifestam o gênero gramatical (masculino e feminino), e que o fato delas partilharem alguns lexemas (notadamente substantivos, não verbos) se deve a processos de empréstimos lingüísticos (ver Dixon 1999, Everett 1995, Facundes 2002 e Rodrigues 1986: 65)⁴⁸. A constatação da independência lingüística da família arawá implica certas dificuldades para os historiadores, porque até há pouco, os trabalhos sobre a ocupação pré-histórica da Amazônia simplesmente subsumiam os grupos falantes de línguas arawá nos estudos sobre a diáspora aruak (ver Heckenberger 2002 e Lathrap 1975, este último citado por Gordon 2006: 17).

Até o momento, a literatura antropológica sobre os povos falantes de línguas arawá é relativamente escassa quando comparada com a vasta literatura existente sobre outros povos amazônicos (como os Tupi-Guarani ou os Jê do Brasil central). Os Kulina, os quais representam o grupo arawá maior e geograficamente mais disperso, foram descritos brevemente por Patsy Adams (1963, 1976a, 1976b), Adams & Townsend (1975), Eduardo Viveiros de Castro (1979) e Soares & Mochizawa (1996), e depois, de forma mais exhaustiva, por Donald Pollock (1985a, 1985b, 1985c, 1988, 1992, 1993a, 1993b, 1996, 1998, 2002, 2004) e Claire Lorrain (1994, 2000), que os tornaram objeto de suas respectivas teses de doutorado. Flávio Gordon recentemente apresentou uma síntese bibliográfica interessante sobre os Kulina, em que discute, entre outros, a natureza dos “subgrupos” arawá e aspectos de sua cosmologia e xamanismo. Quanto aos Paumari, os mesmos foram descritos já em 1886 pelo naturalista alemão Gustav Wallis, que lhes dedicou um artigo publicado na revista *Das Ausland*. São mencionados por Spix & Martius, Joseph Steere, Euclides da Cunha, Paul Ehrenreich, Rivet & Tastevin, Francis de Castelnau e alguns outros exploradores em seus respectivos relatórios de viagem publicados entre 1831 e 1948 (sem que aí se lhes dediquem análises antropológicas propriamente ditas). Gunter Kroemer em 1985 publicou algumas poucas informações sobre eles num capítulo do seu ensaio etno-histórico sobre a região do Rio Purus. E Oiara Bonilla, após publicar dois artigos em 2005, em 2007 defendeu sua tese de doutorado sobre eles (trata-se de uma etnografia detalhada que aborda vários aspectos da etno-história, cosmologia e organização social, e cujo tema principal é o sentido da

⁴⁸ Os grupos arawá historicamente foram vizinhos de alguns grupos aruak, como os Apurinã, Ashaninka, Matsiguenga e Manchineri. Desta maneira, se explica por exemplo que os Suruwaha tenham emprestado alguns substantivos como *kunaha* “timbó”, *bakiama* “tingui”, *xari* “banana”, *jukitiri* “mucura”, *sakusa* “traíra”, *hukwa* “tipo de pica-pau” e *kimi* “milho” dos Apurinã (que usam os termos respectivos *kunãa*, *paikuma*, *txipari*, *iupitiri*, *sãku*, *kuka* e *kimi* – ver Facundes 2005).

“submissão” dos Paumari aos colonizadores desde uma perspectiva émica). Larissa Lacerda Menendez igualmente dedicou aos Paumari sua tese de doutorado escrita em 2010, em que trata especificamente da cestaria e do simbolismo dos desenhos geométricos que aparecem nos cestos paumari. Os Jamamadi ocidentais e os Deni, dois grupos que de fato se vêem como membros de um mesmo povo, e o primeiro dos quais foi descrito erroneamente por vários antropólogos como subseção dos Jamamadi do Médio Purus, foram objeto de uma tese de doutorado (Vitalli Rangel 1994) e duas monografias, a segunda delas de minha autoria (Koop & Lingenfelter 1980 e Huber Azevedo 2007)⁴⁹. Marcelo Florido, aluno do programa de pós-graduação em antropologia da Universidade de São Paulo, atualmente está redigindo sua tese de doutorado sobre aspectos do parentesco deni. Fabiana Maizza em 2009 defendeu sua tese de doutorado *Cosmografia de um mundo perigoso* sobre os Jarawara. Quanto aos Banawá e os Jamamadi Orientais (cuja língua é mutuamente compreensível com a língua jarawara), segundo meu conhecimento não existe nenhum trabalho etnográfico baseado num trabalho de campo de médio ou longo prazo. Peter Schroeder nos fornece alguns dados sobre sua demografia, sua história e suas atividades produtivas no seu *Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus II* publicado em 2008. Os Hi-Merimã optaram por fugir dos contatos com a sociedade brasileira, fato pelo qual sua cosmologia e organização social são totalmente desconhecidos. Luciene Pohl, em 2000, ao escrever o laudo antropológico necessário para a demarcação de sua terra, reuniu as informações disponíveis sobre sua territorialidade e meios de subsistência.

A morte por ingestão de veneno em números

Os Suruwaha recorrem à ingestão de quantidades menores ou maiores do sumo tóxico da raiz de timbó quase todas as vezes em que sentem raiva (*zawa*), vergonha (*kakuma*), mágoa (*gianzubuni asini*), saudade (*zama kamunini*) ou dores físicas (*zama kuwini*) avaliadas como “fortes demais” para ser eliminadas com outros tipos de remédios *kyhy* (tabaco e diversas plantas medicinais). Como tais desconfortos ocorrem sempre, “tentativas de suicídio”

⁴⁹ O nome jamamadi (assim como o nome –deni, que é um simples pluralizador para substantivos com referentes humanos) não é originalmente uma auto-denominação. Vem de *zama-madi* (“gente da mata”) e é uma denominação usada por vários povos arawá (inclusive os Suruwaha) para designar vizinhos considerados por eles como “selvagens”. Que dois povos falantes de duas línguas arawá mutuamente não inteligíveis tenham sido batizados de Jamamadi pela sociedade brasileira provavelmente se deve ao fato de que os colonizadores, ao querer identificar um grupo, perguntavam aos seus vizinhos “como ele se chamava”.

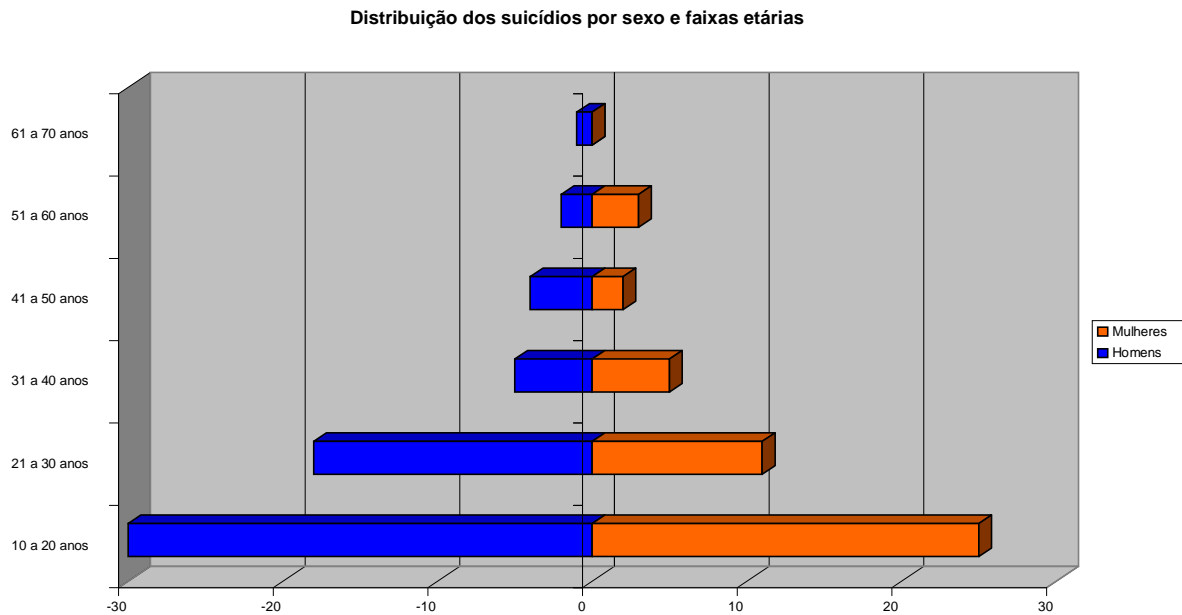
acontecem constantemente (em ritmo quase semanal) e são difíceis de serem contabilizadas. Não existe nenhuma pessoa suruwaha com idade acima de doze anos que nunca tenha ingerido veneno uma ou repetidas vezes. A maioria das tentativas de morrer, seguidas de tentativas de salvamento em que familiares obrigam a pessoa intoxicada a vomitar, não resulta em morte.

Quanto aos casos de morte decorrentes da ingestão de veneno, Jônia Fank e Edinéia Porta após realizarem um estudo genealógico estimaram que o número total dos mesmos tenha sido de 122 (75 homens e 47 mulheres) para o período de 1925 a 1980⁵⁰. Só possuímos dados completos e comprovados sobre a demografia do suicídio a partir de 1984. Para o período de (janeiro de) 1984 a (final de março de) 2011, temos o seguinte quadro:

População total média:	135
Total de nascimentos:	175
Número médio anual de nascimentos:	6.42
Total de óbitos:	146
Total de óbitos de adultos e adolescentes:	123
Total de óbitos de crianças:	23
Total de óbitos por ingestão de veneno:	106
Número médio anual de mortes:	5.36
Média anual de mortes por ingestão de veneno:	3.88
Porcentagem dos suicídios em relação às mortes de adultos:	86.17%
Porcentagem dos suicídios em relação ao total de mortes:	72.60%
Idade média dos suicidas no momento da morte:	24
Taxa anual média de suicídio por 100.000 habitantes (projeção):	2874

⁵⁰ Apesar de que o CIMI tenha elaborado uma genealogia muito abrangente que abarca mais de sete gerações, é possível que alguns suicídios praticados na primeira metade do século 20 tenham sido desconsiderados (quando praticados por indivíduos muito jovens que não têm descendentes vivos diretos ou indiretos (netos de irmãos, etc.). Além disto, não há consenso entre os Suruwaha sobre a causa mortis de todos os Suruwaha que morreram há várias décadas: Por exemplo, quando um indivíduo que sente algum desconforto físico ou está com gripe toma veneno, é socorrido, vomita o veneno, melhora um pouco mas morre dois dias depois, algumas pessoas interpretarão a morte como sendo “causada” pelo veneno, enquanto que outras diagnosticarão “enfeitiçamento”; alguns casos que entraram na estatística de Fank e Porta como “suicídios” (estando incluídos nos 122 casos citados) são “ambíguos” neste sentido (por exemplo o caso da morte de Kujamini, discutido mais adiante).

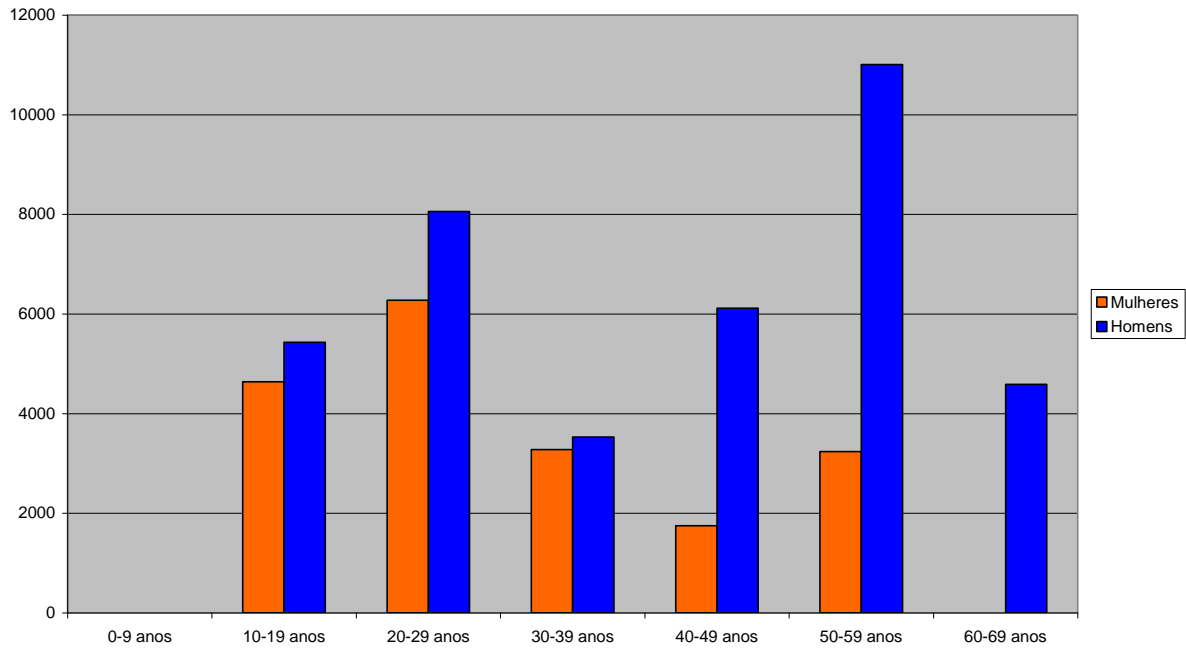
A distribuição dos suicídios (no período de 1984 a 2011) por idade e gênero se dá da forma seguinte:



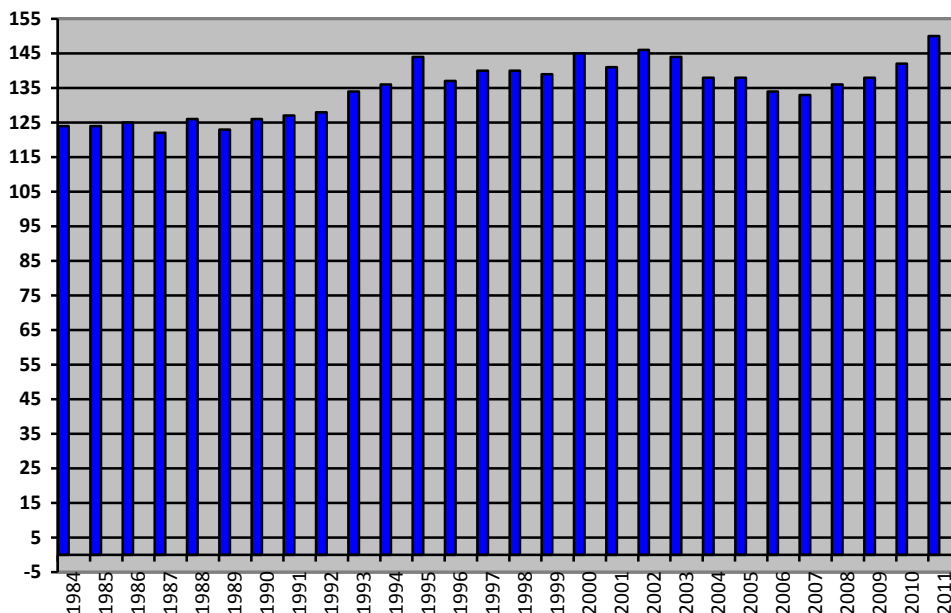
Vemos que a maior incidência do suicídio em números totais ocorre na faixa etária de 10 a 20 anos (ou mais exatamente de 13 a 20 anos, que corresponde à categoria nativa *wasi* (m.)/*atuna* (f.) “jovens solteiros”)⁵¹. O número de suicídios praticados por homens é um pouco mais alto do que o número de suicídios praticados por mulheres (um total de 60 contra um total de 46, nos últimos 27 anos). Se bem que podemos observar uma diminuição mais ou menos gradativa do número total de suicídios com o aumento da idade, considero errado dizer (como fizeram várias pessoas no passado) que entre os Suruwaha, pessoas mais velhas se suicidem menos frequentemente do que pessoas mais novas: Quando relacionamos o número de suicídios praticados em cada faixa etária com o número de pessoas vivas ainda existentes nestas mesmas faixas etárias e calculamos uma incidência anual relativa, vemos que a possibilidade das pessoas morrerem por auto-envenenamento após terem ultrapassado os vinte anos continua aumentando aproximadamente até os trinta anos de idade, depois diminui até os quarenta anos para os homens e até os cinquenta anos para as mulheres, para depois aumentar novamente.

⁵¹ Meninos se tornam *wasi* entre 13 a 15 anos de idade, ao passar pelo ritual de imposição da tanga *ahuri/tahy*. Meninas se tornam *atuna* após sua primeira menstruação. De fato, esta tabela em que usei intervalos de tempo de dez anos cada um não nos permite perceber o fato de que são extremamente raros os suicídios de pessoas entre 10 a 12 anos de idade (um total de 4 no período considerado). Algumas das mortes por envenenamento de crianças de 10 a 12 anos registradas aqui como “suicídios” do ponto de vista ocidental deveriam ser classificadas como homicídios porque existem casos em que crianças são forçadas pelos pais a ingerir timbó junto com eles quando estes querem suicidar-se.

Índice médio anual de suicídio por gênero e faixas etárias

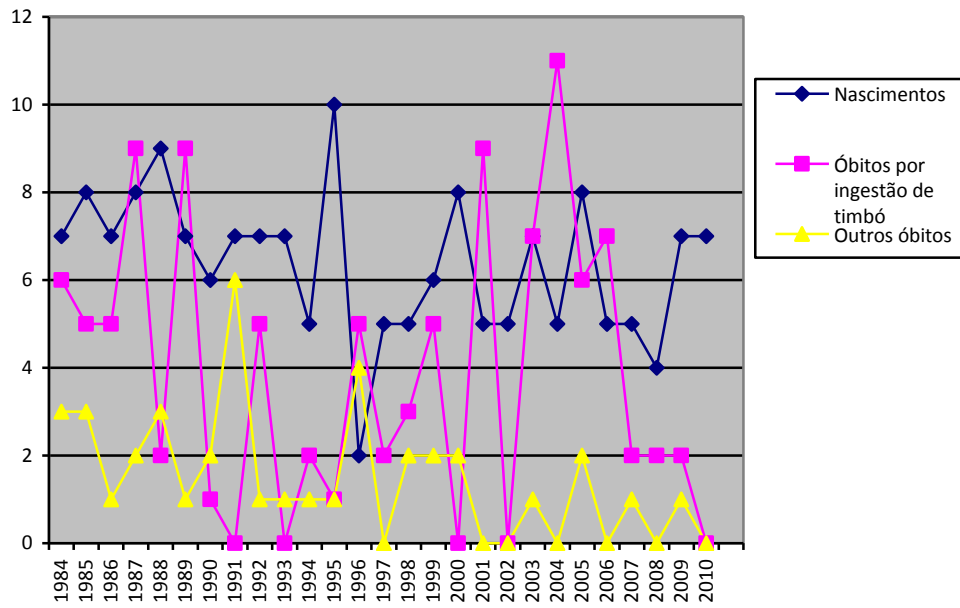


As taxas altas de suicídio são responsáveis pelo fato de que o crescimento populacional dos Suruwaha nas últimas três décadas tem sido muito pouco expressivo: De 1984 a 2011, a comunidade aumentou de 125 pessoas para 153 pessoas (menos de uma pessoa a mais a cada final de ano).



A tabela abaixo mostra que o número de suicídios não é constante, mas que há anos em que nenhuma tentativa resulta em morte alternam com anos em que se registram vários

suicídios individuais ou suicídios coletivos com um número de vítimas que pode atingir 11 num intervalo de poucos dias ou horas.



PRIMEIRA PARTE

VIVER E MORRER AO LONGO DA HISTÓRIA: TEMPORALIDADE E MODALIDADES DE VIOLÊNCIA NA MEMÓRIA COLETIVA



Hinijai e Bamibuhwa fazendo uma demonstração pública (a qual acompanha um discurso político) de “como eles flecharão o chefe da FUNASA caso a qualidade do atendimento médico prestado pela instituição não for satisfatória no futuro e caso os “estrangeiros” causarem mais epidemias de gripe entre os Suruwaha”. 20/05/07. Foto minha.

CAPÍTULO 1 – Os Suruwaha e a historiografia oficial

Os Suruwaha, que inventaram sua auto-denominação atual depois de 1980 para satisfazer a curiosidade dos membros do CIMI em saber “quem eles eram”, se destacam por sua ausência total na historiografia oficial da região⁵². O primeiro documento escrito sobre os povos que moravam nas margens dos rios Tapauá e Cuniuá, redigido pelo militar João Henrique Matos com base em informações recebidas do patrão seringalista Manuel Urbano da Encarnação, data de 1845 e menciona apenas os Catuquenas, Mamory e Jobery como sendo moradores daquela região⁵³. E quando, no ano 1930, pela primeira vez uma delegação do Serviço de Proteção aos Índios chefiada por José Santana Barros subiu o Rio Cuniuá até pouco acima da boca do Rio Coatá para fiscalizar a atuação dos delegados da instituição e elaborar um censo da população indígena, a região já tinha sido abandonada havia mais de uma década pelos remanescentes dos subgrupos suruwaha Masanidawa, Kurubidawa e Sarukwadawa, os quais tinham fugido da expansão da frente extrativista e se encontravam escondidos dentro do igarapé Jukihi, afluente esquerdo do alto Riozinho⁵⁴. Uma possível referência aos Suruwaha está apenas na observação de Santana Barros de que o Riozinho, afluente do Cuniuá, segundo os índios Catuquinas e Mamory, seria habitado por um grupo chamado “Marimans” (1930: 5)⁵⁵. Voltaremos a isto.

⁵² “Suruwaha”, como veremos, é o nome pessoal de um personagem histórico (um comerciante mestiço que vivia com sua família na beira do Rio Cuniuá entre o final do século 19 e o início do século 20, e com o qual os Masanidawa e demais subgrupos suruwaha se relacionavam). Segundo meus informantes, quando Gunter Kroemer perguntou a um grupo de homens “que tipo de gente eles eram” (querendo receber um “nome coletivo” aparentemente inexistente então), Aniumaru, brincando, teria dito: “Somos o povo de Suruwaha”. (isto é: O povo que assassinou Suruwaha através de feitiços e foi massacrado pelo filho enteado de Suruwaha).

⁵³ Provavelmente, todos os grupos citados fossem falantes de línguas arawá. Jobery é o nome de um subgrupo paumari (ver Castelnau 1851: pp.92, Métraux 1948: pp.661 e Bonilla 2007: 58).

⁵⁴ Nem todos os etnógrafos de povos falantes de línguas arawá usam a mesma terminologia para designar as “parcialidades sociais” por eles descritos. Vitalli Rangel (referindo-se aos *-deni* dos Jamamadi ocidentais) fala de “grupos de denominação” (1994: 85); Koop (referindo-se aos *-deni* dos Deni) de “categorias de identidade local” (1983: 19), e numa publicação posterior escrita com outro co-autor, de “clãs” (Koop & Koop 1985: 151); Gordon (referindo-se aos *-madiha* dos Kulina) fala de “subgrupos nomeados” (2006: 4). Considerando que já houve discussões exaustivas sobre o desafio do desenvolvimento de uma terminologia adequada para a análise das configurações sociais arawá, e tentando evitar “reinventar a roda”, no presente trabalho simplesmente acato a argumentação de Flávio Gordon em sua tese de mestrado sobre os Kulina: O autor coloca que acha o termo “grupo” insatisfatório para entender os coletivos arawá, e afirma que dando ênfase ao prefixo *sub-*, indicamos a “potência de fracionamento indefinido” dos mesmos (2006: 4). Discutirei a natureza dos “subgrupos” suruwaha no capítulo dedicado à historiografia suruwaha (infra).

⁵⁵ Hoje, Hi-Merimã ou Marimã é o nome dado pela FUNAI a um grupo de indígenas isolados localizado entre o Riozinho e o alto curso do Rio Piranhas, denominado de *zamadi* pelos Suruwaha (para mais informações, ver Pohl 2000). Os *Banawá* e *Jamamadi* afirmam entender parcialmente a língua hi-merimã. Provavelmente, Santana Barros achava que todos os indígenas localizados no alto Riozinho pertencessem a um mesmo povo.

Mesmo que os Suruwaha tenham tido sua existência ignorada pelos sucessivos governos brasileiros dos séculos XVIII e XIX e da primeira metade do século XX, sua vida nesta mesma época foi profundamente afetada pelos processos macro-sociais desencadeados pelo avanço da economia seringalista sobre a bacia hidrográfica do Rio Purus. Para entendermos melhor os relatos suruwaha sobre suas migrações históricas, as transformações na sua organização sócio-espacial e o surgimento da prática generalizada da morte por ingestão de veneno, precisamos olhar primeiro para a história da ocupação não indígena da região.

I.1.1. O Rio Purus na época colonial (1542-1822)

O Rio Purus começou a ser freqüentado por pessoas não indígenas já na época colonial, em seu baixo curso. Gaspar de Carvajal, dominicano de Quito, cronista da expedição de Francisco de Orellana, em 1542 mencionou a sua passagem pela foz de um rio “muito poderoso” batizado de Rio Trindade pela tripulação do barco em que viajava (Carvajal et alii 1941: 46). E em 1639, o jesuíta Cristóbal de Acuña, cronista de Pedro Teixeira, por sua vez relatou sua viagem até a região, informando que o nome indígena do “famoso rio” era Cuchiguará (ibidem: 245). Enquanto que durante o século XVI e nas primeiras décadas do século XVII, os europeus ainda estavam “reconhecendo” a região e se limitavam a assaltar as comunidades indígenas encontradas para roubar ouro e abastecer-se com alimentos durante suas viagens, a partir da segunda metade do século XVII começaram a disputar entre eles pela posse do território.

A Coroa portuguesa tomou oficialmente posse da região plantando um marco num lugar situado na margem esquerda do Rio Solimões, pouco acima da foz do Rio Purus, denominado por ela de “aldeia de ouro”, em agosto de 1639. Os indígenas que tiravam ouro chamavam-se *yuma-guari*, nome composto de *yuma* “metal” e *guari* “os que tiram”, ou simplesmente *yuma* (Acuña 1941: 239)⁵⁶.

Na segunda metade do século XVII, tanto a Coroa Espanhola como a Coroa Portuguesa começaram a mandar missionários à região que pretendiam incorporar às suas respectivas

⁵⁶ Não devemos confundir os *yuma* mencionados por Acuña (provavelmente os mesmos Omágua) com os *juma* do Médio Purus, povo tupi-kawahib cujo nome tem a mesma etimologia e que está presente na historiografia de quase todos os grupos falantes de línguas arawá (ver infra).

colônias: O jesuíta alemão Samuel Fritz foi o encarregado pela catequização das nações indígenas em nome da Audiência de Quito, e os missionários da ordem dos carmelitas, os responsáveis pela mesma tarefa em nome da Capitania do Grão-Pará. Padre Samuel Fritz mencionou no seu diário que na época das suas primeiras viagens pelo Rio Purus, já existiam colonos portugueses na região (1917: 381). Nem os jesuitas nem os carmelitas chegaram efetivamente a estabelecer missões dentro do Rio Purus, sendo que seu procedimento consistia em realizar expedições acompanhadas por tropas de resgate dos seus respectivos governos, e em transferir a população das aldeias indígenas encontradas nas margens do Rio Purus para missões anteriormente fundadas por eles nas margens dos Rios Solimões e Negro (entre elas Tefé, Coari, Ega, Mineroá, Paraguari, Turucuatuba, São Paulo dos Cambebas, Arvellos, Airão e São Pedro - ver Kroemer 1985: 24). Os povos deportados à força pelos missionários foram, entre outros, os Cuxiuara, os Catauixi, os Mura, os Itatapiya, os Irigu e os Tiari (De Noronha 1862: 34-37). Com exceção dos Catauixi, falantes de uma língua pertencente à família lingüística katukina dos quais provavelmente ainda existem remanescentes isolados entre o alto Rio Mucuí e o Igarapé Jacareúba, estes povos desapareceram totalmente da região do Rio Purus.

Os jesuitas acabaram sendo expulsos da área pelas tropas do Reino lusitano em 1709 (Kroemer 1985: 23). Mas a disputa entre portugueses e castelhanos pelo domínio da região ainda continuou durante várias décadas: Em 1750, o Tratado de Madri, que revogava o de Tordesilhas (em vigor desde o ano de 1494), determinou que a fronteira entre o Brasil e as terras espanholas seguiria os cursos dos rios Guaporé e Madeira, e que a maior parte da bacia do Purus pertenceria à coroa espanhola (Macedo Soares 1939: 134). Mas os portugueses não aceitaram os limites estabelecidos, e a Comissão Demarcadora mandada à região em 1753 recebeu a orientação de “manter os castelhanos afastados do rio dos Purus” (Ferrarini 2009: 20).

Durante o século XVIII, o Rio Purus por ser muito rico em peixes, tartarugas e as assim chamadas “drogas do sertão” (salsaparrilha, copaíba, cumaru, andiroba, canela, cacau, cravo, breu etc.) passou a ser economicamente explorado pelos portugueses que queriam garantir o abastecimento e crescimento populacional da capitania de São José do Rio Negro, criada por Dom José I em 1755 e tendo como capital Barcelos (a iluminação das cidades

daquela época era feita usando-se gordura de quelônios – ver Kroemer 1985: 30). Os povos indígenas que se opunham ao avanço da nova frente extrativista sobre seus territórios (entre eles, os Mura, Mundurucu, Catauixi e Juma) eram combatidos pelo exército português até render-se. Os povos que não resistiam, se não fugissem para lugares de difícil acesso na terra firme, eram descidos, aldeados e obrigados a trabalhar para o Estado em condições de semi-escavidão. Foi neste contexto que surgiram povoados como Manacapuru, Serpa (Itacoatiara) e Beruri (ibidem: 40), e que a migração de alguns grupos originários da várzea para terras interfluviais levou a uma intensificação das guerras tribais na região (ver historiografia suruwaha infra – os guerreiros *juma* e *jakimiadi* só apareceram no território dos Tybydawa e Masanidawa entre o final do século 18 e o início do século 19).

I.1.2. O Purus na época imperial

Vinte e oito anos depois da independência do Brasil, no dia 5 de setembro de 1850, foi criada a província do Amazonas, com a nova capital Nossa Senhora da Conceição da Barra do Rio Negro (mais tarde denominada de Manaus). O Rio Purus ficou fazendo parte da comarca do alto Amazonas, que então tinha sua população não indígena estimada em 30.000 pessoas (Aguiar 1851: 3). O governo desta nova comarca, preocupado com o movimento da cabanagem que estava se alastrando pelo interior e resultava em assassinatos de autoridades, e tendo recebido notícias sobre o “estado de decadência da região”, achou que a “pátria só poderia ser reconstruída com a participação das nações indígenas”⁵⁷. Encarregou o militar João Henrique de Matos de “reconhecer os índios do Purus e fazer propostas para o estabelecimento de missões, objetivando o recrutamento de mão-de-obra indígena” (Kroemer 1985: 45).

Nos anos seguintes à elaboração do levantamento indígena realizada por Matos (mais exatamente, em 1854), foi implantada a primeira missão no Rio Purus, cujo nome era São Luis Gonzaga, e que se propôs catequizar os Apurinã, Paumari e Jamamadi. A Missão São Luis Gonzaga teve apenas dois anos de existência, presumidamente por não responder aos

⁵⁷ A cabanagem foi uma revolta popular (protagonizada por indígenas, tapuios, profissionais liberais nacionalistas e parte do clero) cujo objetivo era criar uma sociedade mais igualitária e abolir a escravatura. Entre seus líderes estavam Clemente Malcher, Antônio e Francisco Vinagre (Prezia & Hoornaert 2000: 173).

interesses dos regatões⁵⁸ da região, os quais (diferentemente do governo) viam na conversão da população nativa ao cristianismo um empecilho à sua transformação em mão-de-obra barata, e fizeram uma intervenção contrária à ação dos religiosos junto ao Presidente da Província. Outras quatro missões, Hyutanahã (implantada por protestantes ingleses em 1870), Rio Tapauá (planejada mas não construída de fato; não consegui informações sobre qual seria efetivamente o nome da missão), Imaculada Conceição no Rio Purus e Nossa Senhora da Conceição do Rio Ituxi (ambas fundadas pela ordem franciscana em 1877 e 1879), fracassaram igualmente, pelos mesmos motivos (cf. Schröder & Costa 2008: 31-32). Havia na época um desequilíbrio nítido de poder político entre missionários e comerciantes. Enquanto estes primeiros atuavam isoladamente (cada qual conforme sua pertença a determinada confissão ou congregação religiosa) e não conseguiram respaldo suficiente da sociedade para poder realizar seus objetivos, os segundos logo criaram uma organização supralocal, a Companhia de Comércio de Navegação do Alto Amazonas, que dispunha de barcos a vapor para percorrer o rio. Sabemos pelos relatos de João Wilkens de Mattos, diretor geral dos índios que participou da primeira viagem de vapor realizada no Purus pelo barco Monarca no ano 1854, que tanto o Rio Purus quanto o Rio Tapauá e seus afluentes, ricos em recursos naturais, naquela época já estavam sendo explorados por muitas pessoas de origem não indígena (Mattos 1855: pp. 374).

I.1.3. O boom da borracha (1850-1945)

Os primeiros povoados luso-brasileiros permanentes no Rio Purus remontam à segunda metade do século XIX. Sua fundação deve ser relacionada diretamente com o desenvolvimento da economia extrativista da borracha. O látex se tornou a matéria prima mais cobiçada da Amazônia desde a descoberta do processo da vulcanização da borracha por Charles Goodyear em 1840, e do revestimento de rodas de veículos, a partir de 1850. Com a popularização da bicicleta, o nascimento da indústria automobilística e a criação dos primeiros sistemas elétricos (que dependiam da borracha como substância isolante para os fios condutores da energia) nos Estados Unidos e na Europa, a demanda mundial da borracha cresceu verticalmente até o ápice de sua prosperidade, por volta de 1910 (Kroemer

⁵⁸ Regatão é a denominação regional para um comerciante ambulante (comerciante que transporta mercadorias da cidade para as comunidades do interior por via fluvial, e cujo barco funciona como loja).

1985: 78 e Jackson 2008: pp.232)⁵⁹. A produção de borracha proveniente do Rio Purus, que em 1881 foi estimada em 5.423.164 kg e aumentou para 6.750.000 kg em 1902, correspondeu, durante este período, a pouco mais de um terço da produção total do Estado do Amazonas (Da Cunha 1960: 85).

As espécies gumíferas mais exploradas na região eram a seringa (*hevea brasiliensis*) e a sorva (*couma guianensis*), sendo que o caucho (*castilloa elastica*) ocupava um lugar secundário por produzir um látex de qualidade inferior. O aproveitamento do látex da seringueira (*ijaky aduhini*, em suruwaha) parece ter precedido historicamente a extração do látex da sorva (*ugwarini aduhini*, em suruwaha), pelo fato de que as seringueiras crescem nas áreas periodicamente alagadas nas beiras dos rios tornando fácil o escoamento da produção (feita por via fluvial), enquanto que as sorveiras crescem no interior das terras firmes exigindo que os trabalhadores extrativistas percorram grandes distâncias a pé e tenham que carregar a borracha nas costas. As terras indígenas localizadas longe das margens dos grandes rios só foram invadidas por sorveiros na medida em que a produção das seringueiras começava a esgotar-se.

Por volta de 1871, muitas pessoas oriundas do nordeste brasileiro, fugindo das secas dos sertões, animadas pelos bons preços da borracha, se trasladaram para a região da terra-firme do Amaciari, habitada pelo povo Paumari, para se dedicarem à extração do látex da seringa e da sorva. Foram conduzidas até o Rio Purus pelo Coronel Antônio Rodrigues Pereira Labre, que fundou neste mesmo lugar a futura cidade de Lábrea. A “freguesia de Nossa Senhora de Nazaré do Ituxi”, dentro de apenas 25 anos, foi promovida à condição de “cidade”, passando pelos estágios de “distrito de paz” (1874) e “vila” (1881). De forma parecida, até o final do século XIX, proliferaram nas beiras do Rio Purus assentamentos de seringueiros alguns dos quais se tornariam as sedes de novos municípios (Canutama, Tapauá, Foz do Rio Tapauá, Pauini, Boca do Acre, etc. – ver Kroemer 1985: 82). Nos primórdios do século XX, a população do Rio Purus já era calculada em 120.000 habitantes e

⁵⁹ Segundo Jackson (2008: 232), os cabos telegráficos submarinos (revestidos de borracha) se espalharam por todo globo nos anos 1880, sendo o mais famoso deles o cabo do canal de Dunkirk a Dover, e o cabo transatlântico Cornwall- New Brunswick. Em 1895, as 7 milhões de bicicletas encontradas em todo o planeta usavam a maior parte da borracha mundial. O automóvel começou a ser produzido em grandes quantidades entre 1900 e 1910, sendo que em 1920, existiam 12 milhões de carros nos Estados Unidos (6 milhões deles produzidos por Henry Ford).

correspondia quase à metade a população total do Estado do Amazonas (então com 249.756 de habitantes, dos quais 50.300 moravam na cidade de Manaus - Castello Branco 1947: 122). O município de Lábrea, em 1889, teve sua população (não indígena) recenseada em 21.991 habitantes, 4.000 dos quais moravam na vila de Lábrea (Kroemer 1985: 85). Na mesma época, a população indígena da região era estimada em 40.000 (ver Labre 1888).

Os povos indígenas que moravam nas beiras do Purus e alguns de seus afluentes (entre eles os Paumari, Jamamadi orientais, Jarawara, Banawá, Jamamadi ocidentais, Deni e Kulina), foram sendo envolvidos nas atividades extrativistas através de um sistema de recompensa. Recebiam o pagamento de sua mão-de-obra na produção da borracha antes de fornecer o seu produto, e depois ficavam trabalhando para seus patrões para pagar suas dívidas. Muitas aldeias tiveram sua população dizimada por doenças novas como o sarampo, a gripe, a tuberculose, etc. (Kroemer 1985: 83). Os povos que não queriam contato com a sociedade envolvente eram sistematicamente perseguidos. Eram mortos a tiros de espingarda, presos e vendidos como escravos, e tinham suas malocas destruídas. Muitas vezes, os “pacificadores de índios” instrumentalizavam membros de povos já contatados para ir caçar “caboclos ainda bravos”, como parece ter acontecido também dentro do Cuniuá (infra)⁶⁰. Da Silva Coutinho (1862: 76), citado por (Cornwall 2003: 86), descreveu em seu relatório de viagem ao Purus um caso concreto em que os Paumari (“Pammarys”), comandados pelo patrão seringalista Manoel Urbano, massacraram os “Quarunas” (grupo cuja língua seria semelhante à falada pelos Apurinã).

A economia seringalista colapsou em toda a Amazônia depois que os ingleses, holandeses e franceses começaram a investir no plantio racional massivo de seringueiras nas suas colônias localizadas na Indochina (Oliveira 1983: 247 e Jackson 2011 [2008])⁶¹. Depois de 1910, quando as seringueiras plantadas no sudeste asiático começaram a produzir, os preços da borracha no mercado mundial despencaram, tornando praticamente inviável o extrativismo “artesanal” amazônico. Medidas governamentais como o Plano de Defesa da Borracha,

⁶⁰ No português regional, o termo “caboclo” não designa os “mestiços luso-brasileiros” (como dizem os livros de história oficiais), mas os indígenas propriamente ditos.

⁶¹ Para ter uma idéia sobre as políticas formuladas pelos impérios europeus e norte-americano para garantirem o abastecimento de suas indústrias com borracha (então um recurso estratégico), e ter informações sobre como o inglês Henry Wickham em 1876 contrabandeou 70.000 sementes de *hevea brasiliensis* logo cultivadas experimentalmente no Jardim Botânico Kew Gardens de Londres, ver Jackson 2011.

criado pelo decreto 9521, de 17 de abril de 1912, e que incluíam estímulos estatais à produção, industrialização e transporte da borracha, além de incentivar a imigração, conseguiram mitigar parcialmente a crise, e fizeram com que a extração do látex na região continuasse, mesmo que em menor escala (Ferrarini 2009: 77). O extrativismo da borracha teve um segundo auge durante a segunda guerra mundial, quando com a entrada do Japão na guerra, os países aliados tiveram interrompido seu acesso ao látex produzido nas colônias asiáticas, e tiveram que recorrer novamente a fornecedores sul-americanos para abastecer-se (ver Carneiro da Cunha & Barbosa de Almeida 2002: 122). Na região do Rio Cuniuá e seus afluentes (incluindo as imediações do território suruwaha), o extrativismo da sorva só cessaria totalmente a partir da década de oitenta do século XX.



Figura 8: Sorveira que teve sua casca riscada décadas atrás para retirar o látex (Foto do dia 10/12/2010, feita na beira do baixo Rio Riozinho, nas imediações do Posto de Vigilância e Proteção da FUNAI, Terra Indígena Hi-Merimã).

I.1.4. O Rio Cuniuá no século XX

No ano 1910 foi fundado por Cândido Mariano da Silva Rondon o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O SPI tinha como objetivo proteger as populações indígenas brasileiras de atos de perseguição e opressão em áreas pioneiras, e fazia o seu trabalho a partir da construção de postos indígenas, administrados por inspetores. Logo depois de sua criação, o órgão estabeleceu dois postos indígenas na região do Médio Purus: Mariené, localizado nas

margens do Rio Seruini, que atendia 385 Apurinã; e Manauacá, situado no Rio Tuini, onde foram assentados 85 Jamamadi (Kroemer 1985: 92).

No ano 1930, o auxiliar do SPI José Santana Barros foi contratado para recensear a população indígena do Rio Cuniuá, fiscalizar a atuação dos delegados do baixo Rio Purus e avaliar a possibilidade da construção de um posto de vigilância na região. Santana Barros permaneceu no Rio Cuniuá entre os dias 18 de março a 24 de abril de 1930, visitando neste período os Mamory (cujas população era de 65 pessoas), os Catuquinas (51 pessoas) e os Paumari, distribuídos então entre as duas comunidades Tamanduá (localizada na atual Terra Indígena Paumari do Lago Manissuã) e Assahy (que hoje se escreve Açaí e ainda existe, sendo localizada na Terra Indígena Paumari do Cuniuá). “Devido à enchente”, a equipe de Santana Barros não chegou a demarcar as terras indígenas encontradas, como tinha sido previsto.

Segundo o quadro apresentado por Santana Barros, em 1930 havia dentro do Rio Cuniuá muitas colocações de “moradores civilizados”, dedicados principalmente à exploração e comercialização da copaíba⁶², dois tipos de seringa (“forte” e “fraca”) e da sorva. E um determinado comerciante, Francisco Chagas Gomes de Araújo, tinha se auto-declarado “proprietário de todo o Rio Cuniuá”, sem porém ter feito nenhum esforço no sentido de regularizar a situação fundiária dos “seus imóveis”:

No extenso rio Cunhuá encontram-se moradores civilizados, até o logar Laranjal, que fica, 10 horas a motor, abaixo da foz do rio Coatá. No entretanto, até uma hora abaixo do rio Coatá, há barracas abandonadas de uma e outra margem, espaçadas, assinalando a exploração do comerciante Francisco Chagas Gomes de Araujo, proprietário do logar “nova colônia”, no rio Purus, cunhado e patrão do delegado indígena Adelino da Cunha Parente, o qual se diz proprietário de todo o rio Cunhuá. Pelas investigações que fizemos, podemos afirmar que o Snr. Chagas de Araujo não só não tem terras desmarcadas nos rios Cunhuá e Piranhas, como não consta do assentamento da collectoria Estadual daquelle município haver elle ou alguém pago o imposto territorial das alludidas terras. – Quase todo o rio Cunhuá tem seringa forte, não nos constando haver castanhaes. – No rio Piranhas e seus afluentes, fomos informados de haver grandes castanhaes, seringaes e copahibaes ainda virgens, embora naquella região a extração do óleo de copahiba seja feita a machado,

⁶² A copaíba (*sytaru*, em suruwaha) fornece um óleo usado pela indústria cosmética para fabricar xampus, cremes, sabonetes, etc. A população regional usa o produto puro como remédio para gripe, e como cicatrizante.

derrubando-se arvore, o que deu em resultado que os rios Tapauá e Cunhuá já estão quase devastados pelos extratores de óleo. (Santana Barros 1930: 5).

Todas as comunidades indígenas visitadas por Santana Barros encontravam-se inseridas na economia extrativista, que funcionava segundo o assim chamado “sistema de aviamento”: Os “fregueses” indígenas ganhavam dos regatões que os visitavam um crédito em mercadorias (denominado regionalmente de aviamento), devendo pagar o mesmo em forma de látex, óleo de copaíba e peixe. E os patrões impediam conscientemente que seus empregados conseguissem liquidar as dívidas contraídas, cobrando preços astronômicos pelas mercadorias fornecidas, e subvalorizando os produtos extrativistas recebidos:

O índio Mamory é ágil, trabalhador, inteligente e uncativo [sic; = comunicativo?], acessível, portanto, á civilização. Elle anda vestido, dorme em maqueira e mais ou menos compreende o portuguez. – Observamos que alguns possuem malas de lona, chapéus de palha, tesoura, navalha de barba e outros objectos de uso. Verificamos também a existência alli de duas espingardas, um rifle, um gramophone, vários discos, alem de machados, terçados, enxadas e outras ferramentas; e, endagando, soubemos terem sido esses objectos comprados ao commerciante Manoel Dias Barbosa com o producto ad pesca na época de verão. (Ibidem: 3)

Depois de visitar os commerciantes daquela região, verificamos, pelos talões extraídos, que todos, com excepção única do de nome Joaquim Farias Filho, negociavam com os índios Paumarys, pagando em mercadorias o producto ad pesca que estes faziam. E, recebendo varias reclamações contra o referido commerciante, apresentamos queixa ao delegado de policia de Urbanopolis, pelo fato delle embebedar os índios e tomar-lhe os mariscos, cereaes e tudo que representasse valor (Ibidem: 6).

A dependência e fidelidade dos indígenas para com seus patrões brancos era consolidada através da prática do apadrinhamento, que estabelecia laços de filiação simbólica entre os commerciantes e os seus clientes:

Assistimos com prazer á manifestação jubilosa e espontânea com que os índios daquela tribu se dirigiam ao ex-delegado Leopoldo Cavalcante e commerciante Manoel Barbosa chamando-os de padrinhos, tomando-lhes a benção e abraçando-os muitas vezes. (Ibidem: 2).

Na época da visita de Santana Barros, os Mamory e Catuquina, que no passado tinham sofrido várias formas de violência por parte dos agentes da economia extrativista, não moravam mais nos seus territórios tradicionais localizados nos baixos cursos dos rios Cuniuá e Tapauá, mas encontravam-se refugiados em vários afluentes do alto Rio Cuniuá. Tinham

sido vítimas de várias epidemias de gripe nos anos 1922 a 1924, e em consequência disto enfrentavam um processo de depopulação rápida:

Depois, em conversa, conseguimos observar e saber que a tribo – Mamory – sempre habitou no rio Cunhuá. Primeiramente, nos lugares assahy e terra cahida do baixo rio e, porque fosse sempre victima dos ambiciosos civilizados, foi subindo o rio até no Paraná do Mamory, onde fomos encontra - lá, seis dias de motor acima das suas primeiras localizações [...] 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. (Ibidem: 2-4)



Figura 9: Índios Katukina fotografados por Santana Barros em 1930



Figura 10: A aldeia paumari Açai em 26 de maio de 2008. Seus moradores são os descendentes dos moradores da aldeia do mesmo nome, Assahy, visitada por Santana Barros em 1930. A antiga aldeia encontrava-se na outra margem do rio poucas voltas abaixo.

Quanto aos demais povos indígenas moradores da região (não visitados por ele), Santana Barros mencionou os “Marimans” no Riozinho, os “Tucumandubas” no baixo Rio Canaça, os “Araçadainy” nos rios Coxodoá e Aruá, os Juma nos rios Piranhas e Içua, e os Canamady nos rios Curiá e Içua. Enquanto que os Varashadeni (um dos quinze subgrupos nomeados deni), Kanamati (subgrupo jamamadi) e Hi-Merimã (isolados) ainda existem hoje, os Juma e Tucumanduba desapareceram totalmente da região. O nome Tucumanduba hoje é desconhecido por todos os moradores (indígenas e não indígenas) da região, enquanto que para todos os outros grupos, possuímos dados provenientes da história oral dos povos do Cuniuá que confirmam os dados levantados pelo SPI (ver infra).

Segundo informações coletadas por Gunter Kroemer no final da década de setenta (1985: 97), os Mamory e os Catuquinas se exterminaram mutuamente na década de 1940. Os Catuquinas, que por ocasião da visita de Santana Barros ainda moravam dentro do Rio Coatá, depois de sofrerem um surto de sarampo, foram atraídos para as colocações ribeirinhas Firmino e Moco pelo comerciante cearense Joaquim Soares Cartaxo. Este comerciante interveio num conflito entre os Mamory e os Catuquinas envolvendo o assassinato de um homem catuquina, fornecendo espingardas e munição para a família da vítima. Depois que os Catuquinas raptaram quatro mulheres mamory, e os homens mamory vieram atrás para buscá-las de volta, houve uma luta armada que deixou poucos sobreviventes dos dois lados. Os sobreviventes se espalharam entre várias comunidades paumari e contraíram casamentos interétnicos.



Figura 11: População indígena do Rio Cuniuá em 1930, segundo Santana Barros. O círculo branco marca a área ocupada na mesma época pelos Suruwaha (segundo suas próprias informações), e onde continuam morando até hoje (as manchas de cor mais clara na foto satélite de Google Earth tirada no ano 2010 correspondem aos seus roçados atuais). Os círculos cor de laranja marcam a localização aproximada de postos comerciais ("Barraca Francisco Chagas Gomes de Araújo", o então "limite da civilização"), respectivamente colocações habitadas na época por lusobrasileiros ("Laranjal"). Os círculos azuis marcam as aldeias indígenas (Catuquina, Mamory e Paumary) visitadas pelo auxiliar do SPI (só pude localizar estas últimas no mapa com a ajuda de Gustavo Silveira, consultando a base de dados da OPAN elaborada por ocasião da execução de um Projeto de Etno Mapeamento na região; as informações provêm de moradores atuais da comunidade Açai). Observe que nesta imagem, o Rio Cuniuá corre da esquerda para a direita. Algumas curvas do Rio Purus aparecem no canto direito inferior da imagem. No presente mapa, a distância aproximada entre os "Aracadainy" (na margem esquerda da imagem) e o encontro dos rios Cuniuá e Tapauá (margem direita da imagem) é de aproximadamente 200km.

CAPÍTULO 2 – A historiografia suruwaha dos séculos XIX e XX

Até aqui, tentei sistematizar as informações histórico-documentais disponíveis sobre a ocupação lusitana da bacia do Rio Purus, do início da colonização até a primeira metade do século XX. A partir de agora, passo a concentrar-me nos relatos orais dos próprios Suruwaha. Mas antes de debruçar-me sobre o que os Suruwaha contam a nós e a seus filhos sobre o seu passado, quero fazer algumas observações sobre o seu conceito da “escrita da história”, e justificar a minha opção por aplicar o termo “historio-grafia” às práticas discursivas de uma sociedade taxada de “ágrafa” pelo senso comum vigente:

Os Suruwaha, com base em suas experiências de convivência com pessoas como eu – acometidas pela obsessão assombrosa de passar seus dias fazendo anotações em cadernos – tendem a manifestar um desprezo vivo pela “escrita dos brancos” (*jara zama hazuhady*)⁶³. Alegam que nossa dependência em relação às linhas riscadas seria um sinal de que nós sofreremos de “memória fraca” (*gianzubuni imiakijawaru*)⁶⁴, e afirmam não ter o mínimo interesse em ser alfabetizados por medo de tornar-se mentalmente preguiçosos. No entanto, o uso da grafia enquanto recurso mnemotécnico (*gianzubuni na-wasy*)⁶⁵ e sintetizador não lhes é de maneira nenhuma alheio.

Entre os Suruwaha, a ativação da memória coletiva implica quase que obrigatoriamente o desenvolvimento de duas atividades simultâneas, complementares e intercomunicantes: o relato oral e o desenho de mapas ilustrativos no chão. Quando uma pessoa adulta decide

⁶³ “Coisa que o branco escreveu” (*jara* “fornecedor de mercadorias”; *zama* “coisa”; *hazu* “escrever”; *-hady* sufixo relativizador). O verbo *hazu-*, além de “escrever”, pode significar “desenhar”, “riscar”, “ter manchas” ou “pintar” (abarcando toda a gama possível de atividades gráficas e os resultados visuais do ato de desenhar). Por exemplo, *marihi hazuri* é uma onça pintada (em contraposição à onça vermelha *marihi adari* ou um cachorro), *jadawa jahazuri*, uma pessoa que pintou a si própria de urucu ou genipapo (fig. “ser cultural”), etc. O verbo *bydady-*, “colocar”/ “fixar um objeto em algum lugar” pode ser usado alternativamente para referir-se à escrita.

⁶⁴ *Gianzubuni* = “coração” (lit. “núcleo do pensamento” – como veremos mais adiante, os Suruwaha não associam ao cérebro a função de pensar), *imia ka-* = “esquecer” (composto do verbo de estado *imia-* “fechar-se criando carne, como uma ferida que cicatriza”/ “estar obstruído, como a voz de quem está rouco”, e o causativo-comitativo *ka-* que indica que o sujeito da frase gramatical causa e participa (d)o processo mencionado pelo verbo anterior), *-jawa* = sufixo verbal que indica um estado permanente ou a repetição infinita de uma ação (“sempre”), *-ru* = adjetivador com marca de gênero feminino (“esquecer” → “esquecedora”; “coração” é um substantivo feminino). Vemos que os Suruwaha concebem o processo do esquecimento como ato do coração, que faz os acontecimentos passados desaparecerem absorvendo-os dentro das profundidades de sua “carne”.

⁶⁵ *Wasy* “definido” (corte de cabelo), “resistente”, “duro”, “durável”. *Gianzubuni na-wasy-wa-* “fazer com que o coração passe a ser determinado/ duradouro”.

contar algum acontecimento do passado tido como relevante para seus filhos, parentes ou estrangeiros, antes de iniciar sua narrativa limpa um pedaço de chão para criar uma superfície lisa na sua frente. Então, com um pauzinho ou uma ponta de flecha, desenha na “tela” assim preparada o “caminho do sol” *masiki agiri* (eixo leste-oeste), as casas dos protagonistas da sua história e os rios e caminhos que permitem identificar a localização geográfica das mesmas. Usará círculos para representar malocas e roçados, linhas retas para indicar caminhos, e linhas onduladas significando cursos d’água. Personagens, plantas cultivadas, feitiços *mazaru* ou outros objetos mencionados podem ser eventualmente representados por bagaços de cana-de-açúcar, cascas de frutas, fios de envira usados ou sementes posicionadas sobre o mapa⁶⁶. Na medida em que o narrador avança no seu relato, vai acrescentando novos detalhes ao seu desenho (por exemplo lugares não mencionados antes) e indicando o percurso de viagens empreendidos pelos atores descritos com a ajuda de uma ponta de flecha. Desta maneira, o ouvinte se vê de frente a uma imagem cada vez mais complexa, e após a conclusão do relato, fica com a impressão de ter assistido à condensação, visualização e fixação de acontecimentos históricos num espaço bidimensional. O mapa concluído parece constituir a síntese de toda uma série de atos executados por sujeitos individuais e coletivos nomeados, e que ao longo do tempo foram transformando a topologia do mundo físico e social suruwaha.



Figura 12: Mapa desenhado por Aji para ilustrar um relato sobre migrações históricas dos Suruwaha (Foto minha do 19/05/07, tirada na maloca de Naru).

⁶⁶ Lixo orgânico encontra-se sempre espalhado por todo o chão da maloca. Os Suruwaha varrem sua casa muito raramente, justamente porque em várias das suas atividades diárias, costumam reutilizar “coisas jogadas fora”.

Os Suruwaha parecem entender literalmente sua história como “inscrição” e materialização de relações sociais no espaço. “Conhecer a história”, além de dominar a cartografia dos acontecimentos passados (feita na maloca), para eles significa saber reconhecer *in loco*, e interpretar adequadamente, as marcas físicas deixadas na floresta pelos seus antepassados: identificar capoeiras velhas como “*ex-lugares*” (*duki-kiaba*)⁶⁷ da maloca de Fulano ou Cicrano (cujas mortes foram causadas por tal ou tal evento), deduzir da frequência e grossura de certas espécies arbóreas típicas de floresta secundária quanto tempo já se passou depois que certas famílias (sempre compostas de indivíduos concretos nomeados) deixaram de habitar uma região determinada, etc. E “fazer história” (no sentido de produzir eventos e tornar-se a si mesmo personagem histórico), coerentemente com o anterior, significa construir malocas, erguer túmulos para os mortos, derrubar roçados, abrir caminhos e descascar todas as árvores que já serviram como esteios para abrigos provisórios em acampamentos, “para que morram” e para que “sempre haja clareiras”⁶⁸.

⁶⁷ Com o uso que faço do prefixo “ex-” no presente trabalho (e que por vezes soará estranho em português), tento tomar em conta uma característica gramatical da língua suruwaha: Em suruwaha, não apenas verbos conjugados, mas também substantivos levam obrigatoriamente uma marca temporal. O sufixo nominal *-kaba* (*-kiaba*, em substantivos que terminam em *i*/ *-kwaba*, em substantivos que terminam em *u*) indica que um sujeito (numa época mencionada) “já não é mais o que era antes” ou que sua relação com outro sujeito foi interrompida pela morte ou a transformação definitiva deste último em outra coisa: *Mititiu-kwaba*, “Ex-Mititiu” é a alma de Mititiu (o que “sobrou” de Mititiu depois de sua morte). *Jadawa-kaba* (“ex-pessoa”) é a condição dos animais atuais (sua forma atual depois deles terem perdido sua humanidade). E *Dihiji ahidi-kiaba* (“ex-filho de Dihiji”) é o filho órfão de Dihiji (que perdeu a condição de filho no momento da morte do pai). O sufixo nominal *-ba* (*-bia*, depois de substantivos que terminam em *i*) indica que um sujeito (numa época mencionada) ainda não adquiriu sua condição definitiva: *Mahuny-ba* (“a futura anta”) é o homem-anta que no tempo mítico *ainda não era* animal. *Mahini-bia* (“a futura Mahini”) é Mahini quando ainda era criança ou quando estava na barriga de sua mãe. *Babawi hazawa-ba* é a prima cruzada de Babawi, da qual se supõe que um dia poderá ser sua esposa, etc. O sufixo *-ka* (alomorfes: *-kia*/ *-kwa*) indica que um sujeito, em determinado momento, é “exatamente o que deve ser” (idêntico a si mesmo), e corresponde aproximadamente ao que em português seria o artigo definido (*nasi-kia* é “o mutum do qual já falamos”, não “um mutum genérico” nem outro ente qualquer que já foi ou futuramente será um mutum, mas não o é no presente).

⁶⁸ Uma vez, participei de uma pescaria coletiva com timbó, e no momento do retorno para a maloca, ao ajeitar minhas coisas fui exortada pelos meus vizinhos a fazer uma incisão circular na casca das árvores onde tinha amarrado minha rede. Quando eu (sem ainda entender o por quê de tal ordem) repliquei que não ia fazer isto porque a árvore ia morrer e eu não via motivos para isto, eles insistiram e afirmaram que se eu não fizesse isto, eu morreria logo. Que se tratava de uma questão de escolha entre a morte da árvore e a minha própria morte. Que eles achavam que eu deveria optar pela primeira, porque de toda forma, uma vida humana se acaba logo. E que as árvores, depois da minha morte, ainda teriam todo o tempo do mundo para crescer e multiplicar-se. Com seus conselhos, meus interlocutores obviamente estavam tentando convencer-me da importância de “deixar rastros (mesmo que provisórios) de minha presença enquanto eu existisse”, e de possibilitar aos meus netos saberem “por onde eu tinha andado” (nas palavras de minha interlocutora: “Você não quer que futuramente, teus ex-descendentes conheçam teu ex-lugar (*idukuni-kiaba*)? Você se considera uma pessoa sem importância (*jadawa ini dumurini*)?” A análise que faço do significado do ritual suruwaha de descascar árvores utilizadas em acampamentos contradiz ao que Gunter Kroemer escreveu à respeito no livro *Kunahã Made*. Segundo o autor, “os índios fazem um corte circular ao redor das árvores que serviram de acampamento durante a pescaria, pedindo aos espíritos delas que proporcionem outro lugar para o novo acampamento, com fartura de peixes” (1994: 145; o grifo é meu). Nas conversas que eu própria mantive com os Suruwaha sobre o

Bem entendido, para ter sucesso na tentativa de tornar-se personagem histórico, não é suficiente realizar todas as atividades acima citadas (construir malocas, abrir caminhos...) “à toa” e em qualquer lugar. Mas é preciso fazê-lo escolhendo lugares sempre novos e nunca sobrepostos aos anteriores⁶⁹: Pois o que os Suruwaha querem não é apenas “lutar contra o tempo” (adiar que os acontecimentos passados sejam “tornados invisíveis” por uma cobertura florestal cada vez mais homogênea) e “provar” aos seus netos que existiram (enquanto antepassados genéricos anônimos), mas muito além disto, deixar rastros específicos que permitam às futuras gerações lembrar-se onde nasceram, moraram, plantaram, casaram, brigaram, morreram e foram enterrados Mawaxu, Abi, Giani, Buti, Agunasihini, Harakady, etc. Desde este ponto de vista, práticas a primeira vista “irracionais” como a devastação de acampamentos (que obstrui a passagem e obriga as pessoas a construir novos abrigos por ocasião de cada nova pescaria) e o esforço a mais ao qual os Suruwaha se submetem ao derrubar áreas de mata virgem em vez de áreas anteriormente habitadas para construir malocas novas se tornam mais compreensíveis: Como nós, os Suruwaha, para registrar novos acontecimentos em seus “livros de história” (que são territórios), não reutilizam páginas já cobertas de textos (a ser apagados), mas procuram por papéis ainda em branco (e em falta destes, papéis reciclados confeccionados com jornais já muito velhos).

A partir das observações feitas acima, poderíamos delinear um conceito nativo de historiografia enquanto processo que inclui dois tipos de atividades (desenvolvidas paralelamente e repetidas *ad infinitum*): 1. A produção, no livro-floresta, de marcas diferenciais (clareiras e futuras áreas de vegetação secundária) que possam ser “lidas” pela posterioridade e adotando o papel de “testemunhas silenciosas” garantam aos seus autores a aquisição futura do status de personagens históricos públicos. 2. O aprendizado dos relatos orais sobre a vida e a morte dos antepassados (inclusive seu histórico exato de transmissão através das gerações, que os situa no tempo cronológico e lhes dá verossimilidade), a

assunto, meus interlocutores negaram que “fazer cortes em árvores” constituísse uma espécie de comunicação dos seres humanos com entidades transcendentais.

⁶⁹ Isto só vale para malocas de donos diferentes e acampamentos de pesca, e não para roçados e malocas subsequentes de um mesmo dono. Para que o local de uma maloca seja considerado “novo”, basta que se mantenha uma distância de algumas dezenas de metros em relação à maloca antiga.

identificação *in loco* (ou seja, o georreferenciamento) dos cenários destes relatos, e a retradução dos conhecimentos assim adquiridos em mapas desenhados⁷⁰.

Neste lugar, é preciso esclarecer igualmente que os Suruwaha (assim como nós) estabelecem uma distinção bastante rígida entre mitos e “relatos históricos”. Mitos, *dabukynihiawa hijagari* (“aquilo que vem sendo falado repetidamente desde os tempos antigos”: *dabuky-* “demorar”, *-ni* “feminino”, *-hawa* “localização no tempo” (“em”), *hijara-* “falar”, *-gari* ato feito progressivamente, repetindo um mesmo gesto) têm por objeto o que eles denominam de *zama hynaru husa* “coisas que são como são agora há muito tempo”. Já relatos históricos são ditos se referirem à “atualidade” (*hiada-masy* “base do aqui-agora”), mesmo que descrevam acontecimentos de até dois séculos atrás. Enquanto mitos são contados no estilo “as pessoas em geral dizem que...” (sem que o narrador cite necessariamente sua fonte de informação), relatos históricos sempre se fundamentam em experiências de pessoas concretas com genealogia conhecida. Os últimos vêm obrigatoriamente acompanhados de informações sobre a maneira exata em que chegaram ao conhecimento dos hoje vivos, e quem os profere geralmente inicia dizendo algo como: “Contarei a história da visita de Masanidawa aos Katukina. A ouvi de Xamitiria, que a ouviu do seu pai Kiasa, que a ouviu por sua vez do seu pai Masanidawa, que lhe contou os acontecimentos narrados após presenciá-los pessoalmente...”

Tendo definido isto, prossigamos à análise dos conteúdos da historiografia suruwaha:

A memória histórica dos Suruwaha nos permite recuar mais ou menos até 1830-1850 (a época em que – relembremos – o Brasil tinha recém-adquirido sua independência de Portugal, as primeiras missões cristãs tinham sido construídas nas margens do Rio Purus mas *não* dos seus afluentes, e os países do hemisfério norte começavam a importar látex oriundo da América do Sul para abastecer a indústria automobilística). Enquanto que a referência

⁷⁰ Na minha reflexão sobre o conceito suruwaha da escrita da história, me deixei guiar fundamentalmente pela análise da história ilongot feita por Renato Rosaldo em seu livro *Ilongot Headhunting 1883 – 1974. A Study in Society and History*. Segundo o autor, a concepção ilongot da história é intimamente relacionada com “[...] this Ilongot sense of the past as an ordered sequence of inhabited and cultivated places, each one named and most marked by living trees. The trees themselves bore silent, yet culturally incontrovertible, testimony to the truth of the tales of past residence.” (1980: 44). E ele coloca que “Stories usually are a series of relatively autonomous episodes that are united, like beads on a string, by the winding thread of continuous movement through space.” (ibidem: 16).

genealógica exata se perdeu para os protagonistas dos processos migratórios anteriores à época em que viveram os tataravôs (G+4) dos indivíduos mais velhos hoje vivos (1840-1890),⁷¹ fato que dificulta a datação dos mesmos, os relatos se tornam mais precisos a partir do momento em que os Kurubidawa (liderados pelos irmãos Huruki/ Juhwadi, Ajuba e Janikia) se juntaram aos Masanidawa então localizados no baixo Riozinho, e em que os Sarukwadawa (liderados por Awakiria) abandonaram a região da boca do Rio Canaã mudando-se para as beiras do igarapé Makuhwa.

Os Suruwaha dividem sua história recente em três épocas diferentes: a época de relativa autonomia e dispersão dos diferentes subgrupos nomeados falantes da “nossa língua” (*ari jati*), anterior ao massacre dos Masanidawa organizado pelos irmãos Wakuwaku e Isuwi (ocorrido por volta de 1925), e em que estes subgrupos se encontravam inseridos numa ampla rede de relações interétnicas; a época de isolamento posterior a dito massacre, em que os remanescentes dos subgrupos dizimados se uniram numa única comunidade e por medo interromperam todos os contatos com o mundo exterior; e a época posterior a 1980, que começou com o (re-)estabelecimento, pelos Suruwaha, dos seus contatos com a sociedade envolvente (ou seja, a época em que agentes do CIMI, da OPAN, da JOCUM, da FUNASA e da FUNAI passaram a visitá-los e a levar alguns deles para cidades como Lábrea, Porto Velho e Manaus). O foco dos relatos sobre a época anterior ao ano 1920 está nos complexos processos políticos mantidos pelos subgrupos suruwaha entre si e com outros povos (viagens, visitas, comércio, ataques de canibais, guerras, acusações de feitiçaria, política matrimonial) e nas migrações resultantes destes processos. Para o período do isolamento, o fio condutor dos relatos está, por um lado, na preocupação com a falta de ferramentas de aço e nas estratégias de aquisição destas últimas, e por outro lado, no potencial disruptivo da raiva, no surgimento da prática do suicídio por ingestão de timbó e na maneira em que cada nova morte está relacionada com outras subseqüentes. E para o período atual (além do desafio da aquisição de ferramentas e da questão da concatenação de mortes), podemos observar uma preocupação dos Suruwaha em repensar seu lugar num mundo cujas dimensões aumentaram significativamente⁷².

⁷¹ A mulher suruwaha mais velha (Xidiaru) têm aproximadamente 80 anos, e o homem mais velho (Aniumaru), 60 anos.

⁷² No presente trabalho não discutirei os relatos históricos que se referem à retomada das relações com os não indígenas (ou seja, ao período de 1975 a 2012) porque os mesmos não contribuem em nada com a nossa

I.2.1. Escalas de diferenciação da humanidade: Outros externos e internos

Os Suruwaha concebem a humanidade atual como o conjunto dos descendentes das pessoas criadas por Ajimarihi, xamã dotado de dentes de onça, a partir de sementes de árvores diferentes, depois da destruição do primeiro mundo e da primeira humanidade por Kahijawa⁷³. O que torna um grupo de pessoas um “povo”, para eles, é o fato de todos os seus membros terem sido gerados por um grupo de ancestrais comuns (os homens e as mulheres feitos de sementes de patauá, os homens e as mulheres feitos de sementes de breu, os homens e as mulheres feitos de sementes de envira, etc.), de falarem uma mesma língua, ter características físicas semelhantes e usar um corte de cabelo e enfeites característicos.

O termo genérico usado pelos Suruwaha para se referirem aos “povos estrangeiros” (inimigos ou não, de ascendência ameríndia ou não) é *waduna*. Em determinadas circunstâncias, querendo dar ênfase ao comportamento “selvagem” de algum dos grupos em questão, podem decidir chamar os seus membros de *jadawa-su* “não-pessoas”⁷⁴. *Jara*, palavra emprestada do nheengatu (“senhor”, “dono”)⁷⁵, é o termo usado para referir-se ao papel assumido por uma pessoa (geralmente, mas não necessariamente estrangeira) enquanto fornecedora de mercadorias industrializadas.

compreensão das origens da prática de ingerir veneno. Poderei discutir o conteúdo destes relatos futuramente num artigo a parte dedicado à “diplomacia moderna”.

⁷³ Ajimarihi significa literalmente “Avô-onça” (*adiji*= avô/homem velho, *marihi*=onça/ cachorro). O mito completo será apresentado e analisado mais adiante, no capítulo 4. Trata-se de um mito que também é contado, de formas bastante distintas, por outros grupos arawá. Para os Deni, a humanidade não descende de diferentes sementes, mas da cabeça, respectivamente do corpo de uma larva falante, ingerida e vomitada por dois irmãos: Kira, o irmão mais novo, comeu a cabeça e deu origem aos estrangeiros; Tamaku, o irmão mais velho, ingeriu o corpo e deu origem aos Deni (sendo que cada pessoa vomitada se tornaria ancestral de um dos subgrupos deni).

⁷⁴ Aqui é importante notar que *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 um si mesmo”/ “ser consciente de si mesmo”.

⁷⁵ O nheengatu (lit. “língua boa”) é uma variação da língua geral brasileira (o “tupi das missões”) falada no Amazonas e no Pará. Fora introduzida na região pelos missionários carmelitas. Era falada por indígenas (os que viviam em reduções) e colonos mestiços até que o Marquês de Pombal em 1755 decretou o uso exclusivo do português entre os colonos. O nheengatu hoje continua sendo falado no Rio Negro (ver Hoornaert 1992: 399, Gregório 1980: 192-193 e Souto Loureiro 1987: verso da primeira página do livro, sem numeração), mas não no Rio Purus.

Os Suruwaha designam a maioria dos grupos de origem ameríndia conhecidos por eles ao longo de sua história usando etnônimos específicos, alguns dos quais contêm ou são seguidos pelo morfema *-madi*⁷⁶. O lexema *madi* pode desempenhar funções gramaticais e papéis semânticos diferentes: Como pronome, significa “eles” ou “alguém”. Como substantivo livre, significa “as pessoas” ou “o pessoal”. E como morfema dependente, em alguns casos estabelece uma relação de proveniência (*Rabria* = “cidade de Lábrea” → *Rabriamadi* = “morador de Lábrea”), enquanto que em outros casos, distingue um ator coletivo de outro individual (*hajini* = “uma mulher” → *hajimiadi* = “mulheres”)⁷⁷.

Os nomes de povos dos quais *-madi* é um componente fixo são os seguintes:

- **Abamadi.** “Povo Peixe”. Grupo localizado no baixo Rio Cuniuá (eventualmente os Paumari/ Mamory). Os *Abamadi* são descritos como povo que usava roupas ocidentais e possuía espingardas, mas falava uma língua própria diferente do português⁷⁸.
- **Jakimiadi** (nome sem significado em si; a palavra *jaki* não existe). Povo canibal dono de toda uma parafernália de equipamentos tecnológicos sofisticados (bússolas, aparelhos de GPS, “óculos que permitem ver no escuro”...), localizado no norte e leste do território tradicional suruwaha (ao longo do Rio Cuniuá em toda a sua

⁷⁶ *-miadi* é um alomorfe de *-madi* usado depois de sílabas que terminam em *i* (nas palavras em que *-madi* funciona como enclítico). O lexema *madi* existe na maioria das línguas arawá: Em deni, *madiha* significa “pessoa” (tendo o mesmo significado de *jadawa*, em suruwaha); *madi(-deni)* é o termo usado para os outros povos indígenas falantes de línguas desconhecidas (*waduna*, em suruwaha); e *mede* é o pronome pessoal que designa a 3ª pessoa do plural enquanto sujeito gramatical da frase. Em kulina, *madiha* significa “subgrupo (kulina)” (tendo o mesmo significado de *-dawa*, em suruwaha). Em jarawara, *mati* é o pronome pessoal para a 3ª pessoa do plural.

⁷⁷ Aqui, cabe mencionar que *-madi* só serve como pluralizador de substantivos cujos referentes são seres humanos (“mulher/ criança do sexo feminino”, “homem”, “criança do sexo masculino”, “jovem prepúbere”, “moça”, “rapaz”, “mãe”, “irmão”, “filho”, “membro do subgrupo suruwaha tal”, etc.). Todos os outros substantivos livres (os que denotam objetos, animais, plantas e espíritos) não possuem uma forma plural específica.

⁷⁸ Existem outras fontes indígenas e não indígenas que falam sobre a existência de um assim chamado “povo peixe”: Os Deni (e os Jamamadi ocidentais, ver Rangel 1994: 94) afirmam que antigamente, existia um subgrupo falante de sua língua denominado *Abadeni*. Porém, suas informações sobre a localização geográfica deste grupo não coincidem com as informações suruwaha (sendo que os *Abadeni* teriam seu território no igarapé Mamoriá, e não no Rio Cuniuá). O geógrafo inglês William Chandless, no informe sobre sua expedição ao Rio Juruá feita no ano 1867, menciona ter encontrado, na boca do Rio Aracá (atual Rio Chandless), um grupo de indígenas denominados por ele de “índios-peixes” (*aba madiha*), que diziam ter migrado para aquele lugar vindo do Rio Cuniuá havia poucos meses. Segundo Chandless, os “índios-peixes” falavam uma língua “parecida com a dos Arawá e a dos Paumari” (1869: 301). Rivet e Tastevin, em 1938, especulariam que o grupo encontrado por Chandless provavelmente era um subgrupo jamamadi (p.76).

extensão). Dos *Jakimiadi* diz-se igualmente que usavam roupas ocidentais, mas que matavam seus inimigos com terçados (não com espingardas). Alguns Suruwaha hoje afirmam que os *Jakimiadi* deviam ser “brancos” (pessoas de ascendência européia).

- **Zamadi** (corruptela de *zama-madi*, “Povo da Mata” – este termo tem uma conotação depreciativa porque os próprios Suruwaha não se vêem como “Povo da Mata”, mas sim como *hadara anidawa* “Donos de Roçados”). Povo nômade sem roçados e sem malocas, que usava vestimentas tecidas de fios de envira, e que perambulava por áreas no alto Riozinho usadas igualmente pelos antepassados dos Suruwaha (eventualmente os Hi-Merimã). Os *Zamadi* (até a geração dos pais dos indivíduos mais velhos hoje vivos) roubavam produtos agrícolas e mulheres dos Suruwaha, e ocasionalmente matavam homens com flechas envenenadas. Depois que os Suruwaha, por volta de 1950, assassinaram uma mulher *zamadi* em retaliação de outra morte (a de Mixanawari, avô materno de Aniumaru, homem suruwaha mais velho hoje vivo), não tiveram mais contatos com este povo (se bem que até hoje, de vez em quando afirmam ter achado seus rastros em algum lugar). Hoje, conversas sobre a possível presença de *Zamadi* nas proximidades da maloca servem sobre tudo para amedrontar crianças desobedientes ou explicar o sumiço de alimentos e objetos de valor (sendo que no segundo caso, são postas em circulação para evitar acusações mútuas de roubo entre indivíduos suruwaha).
- **Kaxijaimadi** (? desconheço se o termo *kaxijai* existe na língua suruwaha). Grupo localizado num lugar não determinado exatamente nas margens do Rio Cuniuá, que cercava suas aldeias com paliçadas para poder sobreviver os assaltos à mão armada dos luso-brasileiros. Não possuímos informações suficientes como para poder relacionar os *Kaxijaimadi* com algum dos povos mencionados nos documentos históricos sobre a região.

Nos seguintes etnônimos adotados diretamente de outras línguas (sem criar um termo próprio), *-madi* é um componente facultativo:

- **Katukina (*madi*)**. Povo Katukina. O nome é o mesmo usado pelos moradores não indígenas do Rio Cuniuá para referir-se ao grupo que na década de 1930 morava dentro do Rio Coatá.
- **Dini (*madi*)**. Povo Deni. Os Deni são atualmente vizinhos dos Suruwaha (vizinhos estes que só encontram em visitas organizadas pelo CIMI ou por ocasião de tratamentos de saúde em Lábrea). Não aparecem nos relatos históricos suruwaha anteriores à década de 1970, o que se explica pelo fato de que eles apenas migraram para as margens do Rio Cuniuá no início do século passado. (Os Deni designam os rios Xeruã, Aruá e Mamoriá como seu território de origem).

Dois nomes de povos não admitem o uso de *-madi*. São estes os seguintes:

- **Juma** (ou *zywyma*, na linguagem cantada dos espíritos *kurimia*). Povo Juma. O nome é provavelmente um empréstimo do nheengatu (“metal”)⁷⁹. Os Juma eram um (ou vários?) grupo(s) tupi-kawahib que ocupava(m) um território vasto localizado entre os rios Piranhas, Ipixuna, Içuã, Mucuim e Jacaré, durante o século passado foram sistematicamente perseguidos pelos moradores não indígenas da região e tiveram sua última comunidade destruída por moradores da cidade de Canutama em 1964⁸⁰. Os Suruwaha, assim como os Jarawara, Banawá e Paumari, os descrevem como inimigos que os assaltavam em suas aldeias, tomavam homens como cativos, os

⁷⁹ Cf. a etimologia da palavra suruwaha para as ferramentas de aço, *jumadu*: *adu* “(faca feita de) taboca” → *juma adu* “taboca dos *juma*/ de metal”. Aqui cabe mencionar, porém, que os Suruwaha também relacionam a palavra *juma* com o lexema *jumahi* (“onça”/ “cachorro” na linguagem xamânica), de etimologia arawá (cf. *Zumahi*, em deni), e com o verbo *zuma*- “ter dentes”/ “ser cortante”. Em certos contextos, (*kunaha karuji iri*) *juma* não significa “membro do povo Juma”, mas “onça/ cachorro do espírito do timbó” (perseguidor das almas dos suicidas, ver infra).

⁸⁰ Pelas informações que o CIMI e a FUNAI têm, apenas dez pessoas sobreviveram ao ataque organizado por Orlando França, e posteriormente, quatro delas morreram por causas diversas. Em 1998, alegando estar preocupada com suas precárias condições de saúde, a FUNAI levou os últimos seis Juma conhecidos então restantes para a Casa de Saúde dos Índios em Porto Velho, e posteriormente os transferiu para a área indígena Uru-Eu-Wau-Wau (Estado de Rondônia) contra sua vontade. Para mais informações sobre a história dos Juma, ver Cornwall 2003 e LOEBENS 2011: 99-108. Recentemente, tendo recebido informações de castanheiros que teriam visto no território ocupado pelos Juma antes dos massacres (igarapé Inacorrã, afluente do Rio Mucuim) vestígios deixados por pessoas desconhecidas, o CIMI e a FUNAI suspeitam que possam existir algumas famílias *juma* em situação de isolamento voluntário.

tratavam como “animais domésticos” e os comiam.⁸¹ Nos relatos suruwaha, os Juma são tatuados (sendo que duas linhas pretas atravessam seu rosto horizontalmente), usam enfeites de penas de gavião na cabeça e um cinto de envira para suspender o pênis⁸². Enquanto que os Suruwaha afirmam não ter mais visto os Juma desde que abandonaram as terras localizadas entre o Rio Piranhas (*Juma hahy* “água onde se banham os Juma”) e a margem direita do Riozinho, no final do século XIX, os Banawá, cujo território é localizado mais a leste, entre o Purus e o Rio Piranhas, dizem ter massacrado eles mesmos a última comunidade juma conhecida por eles (situada dentro do Igarapé Curiá) por volta de 1920, para vingar-se do assassinato de um jovem (ver relato de Bidu Banawá no anexo I).

- ***Zama Iximini Zamaru***. “Coisa que tem rabo”. Povo canibal das cabeceiras dos rios Cuniuá e Coxodoá, que recebeu seu nome por levar “algo parecido com o rabo de um animal amarrado à sua cintura.” As informações fornecidas pelos Suruwaha não são suficientes para poder relacionar os *Zama Iximini Zamaru* com nenhum dos povos indígenas mencionados pela historiografia oficial da região. As suas descrições a esse respeito têm se tornado um tanto “fantásticas” depois que missionários da entidade Jovens com uma Missão Ihes mostraram uma Bíblia ilustrada onde aparecem várias imagens de “demônios rabudos”, interpretadas por eles como representação fiel dos *Zama Iximini Zamaru* (que supostamente teriam migrado para o Rio Canaã vindo diretamente do Israel). E parece que hoje, os Suruwaha, tentando dar sentido às novas experiências visuais feitas assistindo televisão, estão remodelando constantemente sua imagem dos *Iximini Zamaru* (o último comentário que ouvi de um homem jovem sobre eles foi de que eles deviam ser azuis como os personagens do filme norte-americano *Avatar* visto em Lábrea).

Uma consequência gramatical interessante da incorporação do substantivo *madi* aos etnônimos *Abamadi*, *Zamadi* e *Jakimiadi*, assim como da proibição do seu uso junto aos

⁸¹ Cf. Bonilla (2007: 49), para os relatos paumari sobre os *joima*, e Maizza (2009: 25, 36), para os relatos jarawara sobre os *yima*. Bonilla coloca em sua tese que para os Paumari, *joima* se tornou um termo genérico para “inimigo”.

⁸² Esta descrição de fato coincide com a descrição que Ricardo Cornwall (2003: pp. 13) nos dá dos Juma do Igarapé Tapiú/ Joari visitados por ele em 1978.

etnônimos *Juma* e *Zama Iximini Zamaru* é a impossibilidade de estabelecer uma distinção nítida entre ações coletivas e individuais em relatos cujos protagonistas são estrangeiros:

“*Juwara-ra jakimiadi igiaty tuhwa-kia madi na-riawaky*”
Juwara-objeto Jakimiadi animal doméstico tratar.como-3ªm.passado.citação as pessoas dizer-3ªm.passado.testemunhado

pode significar “As pessoas contaram que um representante do grupo *Jakimiadi* fez de Juwara seu animal doméstico”, ou “As pessoas contaram que os *Jakimiadi* trataram Juwara como animal doméstico.”

“*Ajuruwi-ria juma hawa-kia madi na-riawaky*”
Ajuruwi-objeto Juma comer-3ªm.passado.citação as pessoas dizer-3ªm.passado.testemunhado

pode significar “As pessoas contaram [sendo vistas e ouvidas por mim] que um *Juma* comeu Ajuruwi” ou “As pessoas contaram que os *Juma* comeram Ajuruwi.”

A impressão que temos ao ouvir tais relatos é a de que a singularidade de cada sujeito é um privilégio exclusivo do âmbito do “nós”, enquanto que a “representatividade” e a “pluralidade difusa” são uma característica típica do exterior: “Nós” somos sempre particulares, (pessoas com nomes, homens ou mulheres no singular *ou* no plural), enquanto que os Outros (assim como os animais e alguns tipos de espíritos) são até certo ponto “genéricos”.

Para falar sobre os seus próprios antepassados (*jadawa* “pessoas”/ “donos de si mesmos”), os Suruwaha usam uma terminologia diferente conforme estejam se referindo ao tempo mítico da criação de todas as coisas (em que a metamorfose de humanos em animais era possível e os acontecimentos não obedeciam a uma cronologia estrita), ou sua “história recente” (*hiadamasy* “atualidade”). Enquanto que os ancestrais distantes recebem o epíteto comum *Saramadi* (literalmente, “povo das matas alagadas”)⁸³, os antepassados dos séculos

⁸³ *Sara* significa “igapó” (a parte da floresta que fica alagada durante o inverno amazônico) e *Saramadi*, “povo do igapó”; a palavra que designa a espécie de breu da qual Ajimarihi criou os *Saramadi* (*dagami sakara*) contém a palavra *sakara* “molhado, encharcado, alagado” (o nome exato da espécie poderia ser traduzido como “breu do igapó”). Parece haver um simbolismo aquático relacionado com os ancestrais suruwaha, o que está em contraste nítido com o fato de que hoje, os Suruwaha se consideram um povo da terra firme. Gunter Kroemer (1994: 152) e Miguel Aparicio Suárez (2008: 11), em seus respectivos trabalhos, sugerem que o uso do termo *Sara madi* para os próprios antepassados seria uma referência indireta a um possível deslocamento histórico dos Suruwaha de um habitat de várzea para uma área interfluvial. Se bem que tal hipótese não pode ser simplesmente descartada (a fuga de vários povos “canoeiros” para lugares de difícil acesso situados na

passados (descendentes dos *Saramadi*) são descritos como membros de vários subgrupos nomeados “-dawa”, cada um dos quais possuía seu próprio território e ocupava um conjunto de várias malocas. Os nomes dos subgrupos históricos são os seguintes:

Sarahadawa: Grupo localizado no Rio Dawihia, do qual os Suruwaha dizem estar situado “no leste” (sem dar referências geográficas precisas). O nome não tem um significado conhecido, sendo a palavra *saraha* inexistente na língua suruwaha. Não existem remanescentes sarhadawa entre os Suruwaha contemporâneos, e as últimas referências ao grupo remetem à época anterior ao ano 1920. Os Sarahadawa teriam se misturado com a população regional (não indígena) e perdido suas características étnicas.

Zama Kaxuhudawa: “Povo da coivara” (nome derivado do verbo *kaxuhu*- “ajuntar paus e folhas secas e queimá-los”; compare com *xuhwi* m./ *xuhuni* f., substantivo possuído, “objeto colocado sobre o fogo”). As informações sobre este grupo (extinto) são confusas. Algumas pessoas o localizam “no leste” (no baixo Rio Cuniuá), enquanto que outras afirmam que *Zama Kaxuhudawa* seria apenas um nome descritivo dado a um grupo muito reduzido localizado próximo das terras dos Jukihidawa, os *Ajanima madi* (“parentes de um homem chamado Ajanima”). A família de Ajanima, não possuindo ferramentas de aço, teria aberto as clareiras destinadas ao plantio de tubérculos subindo nas árvores mais altas, quebrando seus galhos e acendendo fogos ao redor delas, até que secassem e pudessem ser queimadas. Teria sido “resgatada” pelos Jukihidawa, preocupados com sua precária situação alimentar (ver infra).

Tybydawa: “Povo das flechas”. Grupo extinto localizado “no leste” (baixo Rio Cuniuá).

Kurubidawa: “Povo da mata baixa” (*kurubi* é o nome dado às capoeiras velhas, onde já não crescem mais só embaúbas e a vegetação típica da mata primária está começando a

terra firme é um fato historicamente comprovado), é preciso mencionar aqui que os próprios Suruwaha não concordam com a idéia de que suas origens se encontrem numa área de várzea. Afirmam que (diferentemente dos Paumari) eles jamais moraram em áreas de alagação periódica, e que *Sara madi* “é um simples nome” (*wiji kuni*). O criador Ajimarihi teria assentado os falantes da língua compreensível nas cabeceiras dos rios, e “largado” os demais no seu baixo curso.

recompor-se).⁸⁴ O território tradicional dos Kurubidawa é localizado na margem esquerda do Rio Cuniuá (*Kuniria*), abaixo da boca do Riozinho (*Hahabiri*). Atualmente, pouco mais de um quarto da população afirma possuir ascendentes kurubidawa.

Masanidawa: “Povo do leste” (*masani* significa literalmente “parte baixa do mundo”⁸⁵). Como todos os rios maiores que os Suruwaha conhecem correm na direção oeste-leste, imaginam o mundo como um todo como disco levemente inclinado cuja parte alta se encontra no oeste). Os Suruwaha indicam um afluente direito do baixo Rio Branco (por sua vez afluente esquerdo do Rio Piranhas) como território originário dos Masanidawa, que constituíam um dos subgrupos mais importantes em termos numéricos. A história dos Masanidawa é memorizada com muito mais detalhes do que a história dos outros subgrupos. E na comunidade suruwaha atual, as pessoas que dizem ser descendentes dos Masanidawa (por linha paterna, materna ou mista) constituem mais da metade da população.

Sarukwadawa: Grupo localizado no baixo Rio Canaã, e entre os igarapés Mahwani e Wanija (afluentes direitos do Rio Cuniuá, situados abaixo da boca do igarapé Coxodoá). O nome, segundo os Suruwaha, não tem significado (*saru-* significa “brincar” ou “crescer”, *saru kwa-* “brincar à toa”/ “crescer à toa”, mas meus informantes negaram que a denominação do grupo possa ser relacionada com este verbo). Entre os Suruwaha atuais, pouco mais de trinta por cento da população afirma ter antepassados sarukwadawa (sendo que as genealogias respectivas, na geração G+8 para os mais jovens, convergem todas num único homem de nome Awakiria – ver genealogia no anexo 2).

Idiahindawa: “Povo da outra margem do rio”. Grupo sem descendentes vivos. Uma denominação alternativa muito usada é *Xubai iri madi*, “família de Xubai”, sendo que Xubai é o nome do último líder dos Idiahindawa (após cuja morte o grupo se dissolveu). O território

⁸⁴ No processo da recomposição da cobertura vegetal originária (*kabani*) que segue o abandono de um roçado, os Suruwaha situam a fase *kurubi* depois da fase *kaxuhana*, em que predominam as espécies *kuxawa* (cupiúba), *huku* (embaúba), *amady* (regionalmente conhecida como lacre), *uzyru* (não identificada), etc.

⁸⁵ Trata-se de uma derivação do substantivo possuído *masy* (m.)/ *masani* (f.) “parte inferior (de algo), tronco (de uma árvore)”. Compare também com a palavra *hiada masy* “atualidade, passado recente” (“base do aqui-agora”).

tradicional dos Idiahindawa situava-se na margem direita do alto Riozinho (*Hahabiri*), entre os igarapés Muzahaha e Hurama.

Mahidawa: “Povo da fruta *mahi* (não identificada)”. O território deste grupo encontrava-se no igarapé Hurama, próximo das malocas dos Idiahindawa. Conforme os Suruwaha, os Mahidawa foram extintos ainda no século XIX, restando apenas algumas mulheres absorvidas em seguida pelos Masanidawa.

Jukihidawa: “Povo do igarapé Jukihi”. O território dos Jukihidawa corresponde à área atualmente habitada pelos Suruwaha, e a maioria dos membros atuais da comunidade possui antepassados jukihidawa.

Tabusurudawa: “Povo do esquilo”. Os Tabusurudawa eram vizinhos próximos dos Jukihidawa. Hoje, apenas um homem suruwaha (Naru, filho de Hamy, neto de Miriu) se diz descendente agnático dos Tabusurudawa.

Adamidawa: “Povo do morro”. O território tradicional dos Adamidawa localizava-se numa área ainda usada pelos Suruwaha contemporâneos como área de caça, nas margens do igarapé Jakubaku. Aproximadamente um quinto dos Suruwaha vivos possui um ou outro antepassado adamidawa.

Nakanidanidawa: Grupo ao nome do qual os Suruwaha não atribuem nenhum significado. A memória sobre a história e a localização dos Nakanidanidawa se perdeu completamente, e apenas dois Suruwaha contemporâneos afirmam ser descendentes deste grupo pela linha materna.

Além dos subgrupos suruwaha, dois povos descritos como “parecidos com os brancos por usarem roupas ocidentais”, falantes de uma língua “não totalmente compreensível”, têm nomes que terminam em *-dawa*: Os *Zamadawa* e os *Wahadawa* (Banawá/ Jarawara?), localizados no interflúvio do alto Riozinho e o Rio Piranhas⁸⁶.

⁸⁶ *Zama* significa “coisa” ou “floresta”. *Waha* é a água situada no extremo leste do mundo, onde o céu encontra com a terra.



Figura 13: Nomes dos rios e igarapés mais importantes mencionados nos relatos históricos suruwaha.

Algumas observações sobre as funções gramaticais e a semântica do lexema *-dawa*: No caso da maioria dos nomes dos subgrupos descritos acima, *-dawa* é um sufixo nominal que significa “dono de”⁸⁷/ “povo de” (sendo necessário precisar que o significado é singular, não plural: *Jukihidawa* é “um membro do grupo dos donos do igarapé Pretão”, e quando queremos nos referir ao grupo como todo, devemos usar a forma *Jukihidawamadi*). Quando *-dawa* é acrescentado a uma base verbal (ocupando a posição final dentro da palavra), significa “pessoa que faz...” ou “especialista em...” (*daruna-* “nadar” → *darunadawa* “nadador”/ “pessoa que nada”, *kama-* “plantar” → *kamadawa* “agricultor”/ “pessoa que

⁸⁷ Provavelmente, trata-se de uma abreviação de *anidawa*, substantivo inalienavelmente possuído que significa “dono de”, “pessoa que detém o domínio sobre”: *Hadara anidawa* é o “dono do roçado” (por tê-lo derrubado e plantado), *uda anidawa*, o “dono da casa” (por tê-la construído), etc. Compare também com a palavra *jadawa* “ser humano” (*ija* “si mesmo”/ “self” (inglês) → *ijadawa* “dono de (um) si mesmo”/ “pessoa consciente de si mesma”).

dedica muito tempo ao plantio”)⁸⁸. Enquanto sufixo que ocupa o penúltimo lugar dentro do sintagma verbal, *-dawa* classifica a ação descrita pelo verbo como “costumeira” ou “inerente à natureza do ser descrito” (*madi hawagi* “as pessoas comeram [hoje]” → *madi hawadawagi* “as pessoas costumam comer”/ “as pessoas comem”; *ijabuma kasaha hawadawagi* → “juparás comem frutas de sucupira-arara”). Interessante neste último uso de *-dawa* é que os Suruwaha só o aceitam em frases que descrevem seus próprios costumes (ou então o comportamento típico de certas espécies de animais): Quando eu mesma, convivendo com eles, fazia alguma coisa considerada imprópria, eles me corrigiam fazendo afirmações tais como *hajini amaru zama tiamiaru hawadawasagwani* “mulheres menstruadas não comem carne!”, *hajini hunagyradawasagwani* “uma mulher não se aproxima mais da comida que preparou depois de entregá-la aos homens!”, *hajini xawakadawasagwani* “uma mulher não passa por cima de uma arma deitada no chão abrindo as pernas sobre ela (mas a contorna!)” etc. Mas quando eu então tentava contestar suas críticas dizendo algo como *jara hajini hynadawagwani* “Mas as mulheres não indígenas têm este costume!”, as pessoas invariavelmente diziam que minha frase estava gramaticalmente incorreta, e que em vez de usar o sufixo “habitual” *-dawa*, eu deveria usar a terminação que indica uma observação única/ circunstancial de um acontecimento (único) passado (*jara hajini hyna kurawanki* “Uma vez, eu vi uma mulher não indígena fazendo isto à toa”). Meus interlocutores consideravam a existência de padrões comportamentais e a idéia de “boas maneiras” como restritas ao âmbito do seu próprio mundo social (o mundo das pessoas pertencentes a grupos *-dawa*), e viam o comportamento “casual” como característica própria dos povos estranhos. Resumindo, podemos dizer que o sufixo *-dawa* evoca três idéias: a idéia do domínio (sobre algo), a idéia da especialização (em algo) e a idéia do ajuste da conduta a certos padrões “eternos/ ideais”, tidos como “inerentes à natureza do ser”.

Como veremos mais adiante, os critérios que definiam (definem) a pertença de cada pessoa *jadawa* falante de “nossa língua” *ari jati* a um dos subgrupos citados acima eram (são)

⁸⁸ Os Suruwaha também recorrem a esta forma de personificação de atividades (presente no nome *Zama Kaxuhudawa*) para descrever a divisão ocupacional que observam na sociedade ocidental: *Tasydawa* (de *tasy-* “ocupar-se”, “trabalhar”) é um funcionário, *kazuhwadawa* (de *kazuhwa-* “amedrontar”, “dar ordens”), um “chefe de uma instituição governamental”. *Ugwarini aduhini agadawa* (“coletor de seiva de sorveira”) é um sorveiro, *madi agijawadawa* (“soltador de pessoas presas”) um advogado, *aga tijadawa* (“cortador de árvores”) um madeireiro, etc.

bastante confusos e podiam ser manipulados conforme o contexto: Alguns relatos históricos seguem uma lógica territorial e desconsideram os laços genealógicos (“Juhu era Masanidawa por ter nascido e crescido nas malocas dos Masanidawa”. “Estritamente falando, todos os Suruwaha atuais são Jukihidawa, pois moram nas beiras do igarapé Jukihi”...). Outros relatos fazem justamente o contrário, alegando que o que definia a condição de uma pessoa enquanto membro de um grupo *-dawa* era sua descendência pela linha paterna, e não sua residência (“Karakwai nasceu, foi criado e recebeu sua tanga numa maloca jukihidawa, porém ele era Masanidawa por ser filho extraconjugal de Asamikahuwy, um homem masanidawa”...) Alguns relatos afirmam que a pertença grupal de filhos oriundos de casamentos mistos é aleatória, podendo ser “diagnosticada” após o nascimento, tomando em conta indicadores tais como a cor da pele, o formato do rosto, a altura etc. (“Uhuzai é Sarukwadawa, pois ele é claro como a mãe dele. Udiy, o irmão de Uhuzai, era Jukihidawa, pois sua pele era escura como a do pai”). E outros ainda renunciam à classificação de certos indivíduos concretos reconhecendo abertamente que “a prática freqüente de casamentos intergrupais torna as pessoas confusas (*danyzy-*)”⁸⁹.

Se o fracionamento interno da sociedade suruwaha em conjuntos residenciais afastados geograficamente uns dos outros (mas relacionados entre si através do comércio, alianças matrimoniais e a realização conjunta de rituais de passagem) é um fato comprovado para a época anterior à terceira década do século passado, a historiografia suruwaha sugere que os nomes dos subgrupos *-dawa* não designavam unidades sociais fixas (atemporais e fechadas em si), mas eram usados (ou criados *ad hoc*?) pelas pessoas *jadawa*, sujeitos sempre posicionados, para representar uma configuração momentânea das relações políticas em que se encontravam inseridas (e que era apenas uma das possíveis realizações concretas de um modelo mais abstrato de socialidade). Muito provavelmente, os nomes utilizados pelos Suruwaha atuais para descrever as alteridades internas à sua sociedade não serviam no passado como auto-denominações, mas devem ser entendidos como resultantes de uma reinterpretação teleológica da história do povo, feita *a posteriori* por “ex-membros” (*agiawakaba*) de subgrupos a partir do momento em que a unificação dos mesmos no território jukihidawa era assumida como fato consumado. Epítetos como “povo do *outro*

⁸⁹ Esta “mutabilidade das categorias de identidade local” (nas palavras de Koop) é aliás característica para a maioria dos grupos arawá. Ver Koop & Lingenfelter (1983:19) para os Deni; Townsend & Adams (1973: 9) e Pollock (1985: 39) para os Kulina.

lado do rio” e “gente do leste” só fazem sentido a partir de uma ótica de conjunto e retrospectiva, a qual concebe o território localizado no igarapé Jukihi (“o lado de cá do rio”) como centro simbólico do mundo. E estes epítetos cedem lugar a denominações de outro tipo quando em vez de olhar para o passado e para o espaço geográfico conhecido pelos Suruwaha na sua totalidade, adotamos uma perspectiva contemporânea ligada ao cotidiano: Os Suruwaha relatam experiências presentes referindo-se à “família do Fulano”, aos “filhos de Cicrano” ou ao “pessoal que está hospedado na maloca do Beltrano”, sem atribuir a mínima importância às antigas divisões do povo em subgrupos –*dawa*.

I.2.2. Ataques canibais e a ineficiência das flechas enquanto meio de auto-defesa

(1830? – 1880)

Existem muitos povos amazônicos que no seu passado (antes de serem coibidos na sua liberdade de agir por missionários cristãos ou os próprios governos dos Estados nacionais sul-americanos) procuravam ativamente a guerra com outros grupos “inimigos”, seja para raptar mulheres, para apossar-se de novos territórios, porque a aquisição de troféus (cabeças) e do status de “matador” por parte dos jovens era vista por eles como ato socialmente e ontologicamente relevante ou porque os mortos (nunca mortos “por causas naturais”) sempre precisavam ser vingados⁹⁰. Os Suruwaha quando falam sobre o próprio passado nunca se descrevem como povo guerreiro. Não consideram nem parecem ter considerado há dois séculos que “matar inimigos” seja uma virtude (uma prova de coragem necessária para adquirir boa reputação e poder casar-se, e um ato que transforma homens em heróis e personagens históricos). Porque segundo seu entendimento, “seres humanos de verdade” idealmente se esforçam a manter com outros seres humanos relações horizontais (*uma-*), sentem um desejo forte de viver suas vidas em paz e conseqüentemente *não* têm inimigos.

⁹⁰ Para ver exemplos bons de etnografias e documentos históricos que analisam o significado da guerra na história de povos os quais se auto-definem positivamente como “guerreiros”, “caçadores de cabeças” ou “canibais”, consultar Fausto 2001 (Parakanã), Viveiros de Castro 1986 (Araweté e sinopse dos demais grupos tupi), Taylor 1985 (Shuar), Valero 1994, Lizot 1988: 214, Lizot 1996, Albert 1985, 1989 e 1990 (Yanomami), Chaumeil 1985: 143-157 (Yagua), Sterpin 1993 (Nivacle), Menget 1985 e 1993b (Mundurucu) ou Staden 1974 [1557] (Tupinambá). Etnografias de povos “pacíficos” e que tendem a ver-se como “vítimas da agressividade dos outros” estão em Overing 1986 (Piaroa) e Bonilla 2007 (Paumari).

No seu discurso histórico, os Suruwaha, como tendencialmente todos os outros grupos falantes de línguas arawá, se auto-definem sempre como vítimas/ presas/ cargas (*bahi*) dos estrangeiros (título este não considerado como “humilhante” ou “embaraçoso” *kakuma-*, mas apenas como expressão da “falta de sorte” de viver cercados de “não”-gente agressiva) e explicam suas migrações mais remotas em função da necessidade de fugir de povos canibais (*ariria hawadawa*⁹¹) que queriam comê-los por enxergá-los como queixadas (*ijama kahiri*) ou macacos-barrigudos (*gaha*) com suas “vistas alienadas”⁹².

A história da fuga de Juwara (“O Comprido”), designada pelos meus interlocutores como a mais antiga de todas as histórias conhecidas situadas no tempo cronológico e dentro de um espaço geográfico claramente delimitado (a bacia hidrográfica do Rio Cuniuá), marca para os Suruwaha o ponto inicial de um processo mais amplo de deslocamentos centrípetos, o qual culminou, na segunda década do século XX, com a reunião de todos os subgrupos –*dawa* no médio e alto curso do Igarapé Jukihi (ver figuras 13 supra e 17 infra). Exemplifica sua visão sobre o destino dos subgrupos –*dawa* orientais (“periféricos”), e talvez possa ser lida como descrição mitificada das “correrias de extermínio” promovidas em toda a região dos Rios Juruá e Purus por comerciantes e patrões seringalistas, ao longo dos séculos XVIII e XIX (relembramos que em algumas oportunidades, os próprios Suruwaha fazem comentários sobre a possibilidade dos *Jakimiadi* serem “brancos”)⁹³:

⁹¹ *Ariria*= nós (acusativo); *hawa*- “comer”; -*dawa* “sujeito que realiza a ação descrita no verbo frequentemente”

⁹² A concepção suruwaha da violência, o significado das relações entre “predadores” e “presas”, assim como a natureza do olhar serão discutidos de forma mais aprofundada na segunda parte da presente dissertação. O objetivo do presente capítulo é mais descritivo (“dar aos leitores uma idéia do que os Suruwaha vivenciaram nos séculos passados, e informar sobre como eles ordenam no tempo diferentes formas de violência que marcaram sua sociedade”) do que analítico.

⁹³ Reiteramos que a história de Juwara não pode ser datada de forma tão exata quanto as histórias analisadas mais adiante porque a genealogia dos atores é desconhecida. O lapso de tempo em que a história “faría sentido” na minha opinião vai do início do século XVIII, em que “tropas de resgate” portuguesas iam “caçar indígenas” para deportá-los às missões jesuíticas, até a quarta ou quinta década do século XIX, em que os interessados em explorar o látex amazônico exterminavam indígenas que não aceitavam ser transformados em empregados. Repare que o relato sobre a morte de Juwara se parece bastante com as “narrativas do terror” relacionadas com a história da economia caucheira no Rio Putumayo, coletadas e analisadas por Michael Taussig no seu livro *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem* (1993: pp. 128-131). É interessante observar que não só os colonizadores portugueses usavam o discurso sobre o canibalismo dos povos indígenas para justificar guerras contra estes últimos, mas que os povos assaltados por sua vez viam os colonizadores como canibais.

Juwara e os Jakimiadi

Juwara era um homem que pertencia a um grupo que falava a mesma língua dos Suruwaha de hoje, mas tinha seu território localizado ao leste do território dos Kurubidawa, no baixo Rio Cuniuá. Juwara estava participando de uma caçada coletiva *zawada* quando um grupo de Jakimiadi assaltou o seu acampamento. Os Jakimiadi usavam roupa, cheiravam a sabão, possuíam muitos produtos industrializados e costumavam matar suas vítimas com terçados [ferramentas de aço], não com flechas. De madrugada, eles se aproximaram dos tapiris onde Juwara e seus companheiros estavam dormindo, e mataram a maioria dos homens. Deixaram vivos apenas Juwara e outro homem de cujo nome hoje ninguém mais se lembra. Amarraram os dois e os levaram para sua casa com a intenção de fazer deles “animais domésticos” (*igiaty tuhwa-*), engordá-los e comê-los.

Quando Juwara e seu companheiro chegaram na casa dos Jakimiadi, seus respectivos “donos” [os dois homens que os tinham capturado] construíram uma jaula e os colocaram dentro. Todos os dias lhes davam muita comida. O companheiro de Juwara ficou com medo e falou para ele: “Os Jakimiadi querem nos comer. Vamos tentar fugir!”. Mas o dono dele, que percebeu o nervosismo do seu “macaco barrigudo” (*iri gaha*), resolveu matá-lo na hora para que não tivesse tempo de planejar sua fuga. Os Jakimiadi cozinham e comeram o companheiro de Juwara, e depois de algum tempo, o dono de Juwara disse para sua esposa e suas irmãs: “Ralem mandioca. Quero pôr a massa no igarapé, para que possamos fazer uma festa e comer meu macaco com grolado fermentado (*mama xihata*)”. Na noite da festa canibal, porém, Juwara conseguiu fugir: Escapou da sua jaula enquanto os Jakimiadi estavam dançando e cantando no terreiro da sua maloca⁹⁴, e saiu correndo mata adentro. Quando o capturador percebeu a jaula vazia arrancada do chão, exclamou: “Puxa vida! Meu macaco barrigudo fugiu! Vamos apanhá-lo!”

Juwara correu a noite inteira, o dia inteiro e a noite seguinte inteira. Então descansou um pouco e correu mais um dia, até chegar na sua maloca. Lá, reencontrou a sua esposa, seus filhos e seus parentes, e lhes contou o que havia acontecido com ele. Entretanto, um grupo numeroso de Jakimiadi, armados com lanternas, binóculos (*zama bykyru gani* – “olhador a distância”) e bússolas/ aparelhos GPS (*zama tazukini gani* – “identificador de direções”) vinham atrás, perseguindo os rastros de Juwara. Juwara dormiu uma noite na sua maloca, e no outro dia de manhã bem cedinho, a sua esposa, que tinha levantado para ir urinar, escutou um cujubim cantando, acordou o marido e lhe falou: “Pegue sua zarabatana e vá matar este cujubim para nós comeremos!” Juwara pegou sua zarabatana e foi atrás, mas enquanto ele estava perseguindo a ave, os Jakimiadi chegaram na sua maloca e mataram todos os seus moradores, inclusive a esposa e os filhos de Juwara. Depois do massacre colocaram todos os corpos enfileirados no centro da maloca, e o homem que tinha capturado Juwara examinou todos os rostos. Falou: “Vou ver se meu animal doméstico está entre

⁹⁴ Aqui cabe observar que os Suruwaha não usam palavras diferentes para suas próprias malocas e outros tipos de casas. *Uda* no seu significado mais amplo significa simplesmente “moradia”. Casas ocidentais com telhados de duas águas podem ser eventualmente chamadas de *udabyza* (“tapiri”) por causa do seu tamanho diminuto (quando a fala pretende ser depreciativa).

eles”. Ao constatar a ausência do seu “macaco barrigudo”, ficou com raiva e exclamou: “Não está aqui. Vamos procurar em outra maloca”.

Juwara, quando voltava da sua caçada matinal, tinha escutado de longe os gritos dos seus parentes sendo mortos a terçadadas. Jogou sua zarabatana no mato e correu até outra maloca do seu povo. Chegando lá ofegante, sem fôlego, gritou: “Os Jakimiadi estão me caçando! Eles me capturaram, escapei, e agora estão vindo atrás matando todas as pessoas que encontram no caminho!” As pessoas não acreditaram no que ele estava lhes dizendo. Juwara descansou um pouco naquela maloca e logo saiu correndo. Pouco tempo depois, os Jakimiadi alcançaram a segunda maloca também, e mataram a terçadadas todos os seus moradores, inclusive crianças. Juwara correu o dia inteiro e na boca da noite chegou na maloca dos Tybydawa (“donos das flechas”). Quando lhes contou sua história, eles falaram: “Nós não temos medo dos Jakimiadi! Temos muitas flechas! Somos caçadores de queixadas! Vamos lutar com os Jakimiadi quando chegarem aqui!”. Juwara resolveu então dormir em sua maloca e esperar a chegada dos Jakimiadi. No outro dia bem cedo de manhã, os Tybydawa foram tomar um banho frio para espantar o sono, pegaram suas flechas envenenadas e seus arcos e esperaram os Jakimiadi fora da sua casa. Quando os inimigos chegaram, houve uma grande batalha. Os Tybydawa conseguiram matar muitos Jakimiadi, mas como estes estavam em maior número, não conseguiram vencê-los. Os Jakimiadi conseguiram matar quase todos os Tybydawa, sendo que houve um único sobrevivente. Mataram também Juwara, e devem ter levado seu corpo junto com os corpos dos demais para comê-lo. O homem Tybydawa que conseguiu fugir foi morar junto com o povo dos Zama Kaxuhudawa. Esta história é muito antiga, e no tempo de Suwadiabu [no final do século XIX], os Tybydawa já não existiam mais enquanto subgrupo suruwaha. (Ikiji e Aniumaru, Maloca de Hinikuma, 02/08/10)

A “lógica da guerra”. Vemos que no relato sobre a captura de Juwara pelos *jakimiadi*, a guerra (*nakuwijyhyru*)⁹⁵ é concebida como uma espécie de “caçada coletiva” (*zawada*) levada a cabo por um grupo de pessoas cuja finalidade principal é “conseguir comida”/ “providenciar carne a ser consumida juntamente com mandioca fermentada, durante uma festa”⁹⁶. Esta “caçada” se dirige contra os “nossos” (= um grupo não denominado que fala “nossa língua” *ari jati*) pelo único motivo de que os seus empreiteiros têm uma vista distorcida da realidade e portanto, “por engano”, enxergam seres humanos como “macacos-barrigudos” ou “queixadas” (típicos animais de caça). Se bem que os Suruwaha hoje em dia fazem uma reflexão sobre a possibilidade de que “os *jakimiadi* provavelmente eram grupos de luso-brasileiros” e portanto na sua descrição dos assaltantes de Juwara equipam os

⁹⁵ */(ija) na-akuwa-ja-hy-ru/*
reflexivo causar-acabar-dentro-passivo-substantivo.feminino
“experiência de provocar o extermínio (de si mesmos)”

⁹⁶ Os Suruwaha acham que alimentos vegetais devem sempre “complementados” (*karuwy-*) com carne, e vice-versa. Comer só carne “não sacia”. E comer só grolado não proporciona prazer ao paladar. Na ausência de sal (produto que os Suruwaha não produzem nem adquirem através de suas relações comerciais) a carne proporciona “sabor” (*tiamia-*) a uma refeição.

mesmos com ferramentas de aço, lanternas, bússolas e aparelhos GPS (os últimos de fato inexistentes na primeira metade do século XIX à qual o relato provavelmente se refere) desconsideraram totalmente a hipótese de que seus inimigos os agredissem em função de razões tais como a escassez de terras produtivas (a necessidade de conquistar um lugar para assentar os “excessos populacionais” da própria sociedade), a vontade política de “ocupar efetivamente” o território do Estado Nacional recém-independente (sendo o conceito do Estado e a existência do Brasil desconhecido pelos Suruwaha), a concepção do respectivo outro enquanto cultural- ou racialmente inferior (“bárbaro”, “primitivo”, etc.) *ergo* digno de ser exterminado, a disputa pelo controle de recursos naturais estratégicos (o látex, o óleo de copaíba, o pau-rosa etc.), o recrutamento de mãe-de-obra escrava, etc. Afinal, a floresta é quase que “infinitamente grande”, seus recursos “ilimitados” (*hama naxubadanai*), a diferença cultural em si no máximo um motivo para “não querer morar juntos”, e a idéia de tentar obrigar não parentes a tornar-se idênticos a si mesmo/ fazê-los trabalhar para si, simplesmente “absurda” (na visão suruwaha, pessoas felizes gostam de trabalhar, respectivamente edificam sua felicidade, seu prestígio e sua auto-estima trabalhando, e ninguém tem motivo para “explorar a mão de obra alheia”). Já que os agressores não se justificam diante das suas vítimas ao assaltá-las⁹⁷, projeta-se sobre eles a lógica émica das relações violentas. E segundo esta lógica, “um sujeito só pode se tornar um matador de outros humanos se estes o ofenderam gravemente” (fazendo seu coração “amargar” e demonstrando assim uma falta de humanidade), respectivamente “humanos matam ou aprisionam aqueles seres percebidos por eles como animais para fins alimentares”. Como os inimigos *jakimiadi* do relato de Juwara presumidamente eram totalmente desconhecidos (irromperam na vida do povo de Juwara como que surgindo do nada) e não foram ofendidos previamente pelos “nossos” descartando-se conseqüentemente a raiva como princípio motivador dos seus atos, a única explicação alternativa possível para seu comportamento é que eles “estavam com fome de carne e não eram capazes de reconhecer os falantes da nossa língua como seus semelhantes”⁹⁸.

⁹⁷ Alguns dos povos indígenas amazônicos historicamente “guerreiros”, como por exemplo os Parakanã e os famosos Tupinambá, consideravam importante “conversar com suas vítimas antes de matá-las” para saber/ apropriar-se dos seus nomes. Se bem que este fato em si não prova que os *jakimiadi* dos Suruwaha de fato *não* eram indígenas, é um dos pontos a ser considerados quando formulamos a hipótese “*jakimiadi*= seringalistas/ tropas de resgate portuguesas.”

⁹⁸ Repare que o conceito da “raça” enquanto critério definidor da alteridade é desconhecido para os Suruwaha. Pessoas se classificam através de certos indicadores sociais (em primeiro lugar a língua, e em segundo o corte de cabelo e as vestimentas) e “retrospectivamente”.

A extinção dos Tybydawa como lição a ser aprendida. A história de Juwara, falando sobre as estratégias fracassadas de defesa dos Tybydawa diante do ataque dos *Jakimiadi* e sobre sua extinção enquanto grupo, contém uma lição importante, aprendida em seguida por outros subgrupos suruwaha que em determinado momento de sua existência coletiva se depararam com a invasão de seu espaço por inimigos antes desconhecidos: As flechas das pessoas *jadawa* (representadas aqui pelos paradigmáticos “donos das flechas”) não são eficientes diante da superioridade numérica e tecnológica dos estrangeiros, sejam eles canibais tupi, extrativistas brancos ou uma mistura misteriosa dos dois. E quem quiser evitar tornar-se vítima de sua voracidade quase que obsessiva, precisa fugir e esconder-se ou recorrer a meios mais sutis de contra-ataque (como o uso do poder xamânico *iniuwa* ou a entrega voluntária de esposas e crianças para os estranhos).

A fuga foi a opção feita pelos Masanidawa quando por volta de 1850 tiveram seu território invadido pelos Juma⁹⁹. O relato o qual narra a história da migração deste subgrupo da região do baixo Rio Piranhas (*Juma Hahy*, “água em que se molham os Juma”) para a região do baixo Rio Hahabiri (ver história completa “A morte de Arijuruwi” no anexo I) começa de forma quase idêntica como o relato sobre a morte de Juwara e a extinção dos subgrupos orientais: Faz primeiro uma contextualização geográfica dos fatos aos quais se refere, esclarecendo que “o igarapé onde os Masanidawa moravam primeira era Jukihi, um igarapé homônimo mas diferente do igarapé Pretão [atual Jukihi], afluente do Rio Amaha [=Rio Branco?] que por sua vez é um afluente esquerdo do baixo Rio Piranhas”¹⁰⁰. E depois disto, nos conta como um grupo de homens Masanidawa, liderado por um homem sem descendentes hoje vivos, foi assaltado por estrangeiros durante uma caçada coletiva, descrevendo-nos a emboscada guerreira como uma “caça de seres humanos por outros seres humanos”.

⁹⁹ É provável que os Juma tenham migrado para a região por sua vez para evitar ser reduzidos à missões e forçados ao trabalho de extração do látex. Se bem que não possamos provar que os “Juma” dos Suruwaha sejam de fato os mesmos “Juma” da historiografia oficial porque as informações disponíveis sobre a história destes últimos são poucos, sabemos que o Médio Purus constitui o limite ocidental de um território maior habitado por grupos falantes de línguas tupi kawahib, cujo centro está localizado no atual Estado de Rondônia. É comprovado que os rituais de guerra de vários grupo falantes de línguas tupi-kawahib como os Wari’, os Amundawa e os Uru-Eu-wau-wau no passado incluíam práticas canibais. Ver por exemplo Conklin 2001: 182 – o que a autora diz sobre a maneira em que os Wari’ concebiam lingüisticamente os inimigos que comiam “corroborar” a teoria suruwaha de que os “outros os enxergavam como animais de caça”. O termo wari’ para seus inimigos e seus próprios mortos é (*ak*) *karawa* “(parecido com) carne, não-pessoa, animal”.

¹⁰⁰ Ver Figura 17, em que se visualizam os locais habitados pelos Masanidawa antes e depois de sua fuga dos Juma.

Os agressores dos Masanidawa, cuja identificação como *juma* é feita por um testemunha sobrevivente (o filho do homem assassinado), usam uma tática guerreira diferente da aplicada pelos *jakimiadi*, os quais confiando na sua superioridade tecnológica atacam o grupo de suas futuras vítimas como um todo (cercando-o no acampamento ou na casa onde está hospedado, e chegando a matar dezenas pessoas de uma só vez): Satisfazem-se (provisoriamente) com uma única vítima, que assaltam, agarram e degolam rapidamente aproveitando o momento em que ela se afasta dos seus companheiros para examinar os rastros de uma anta. Não fazem prisioneiros destinados ao consumo ritual durante uma festa, mas estão interessadas apenas em levar com eles “carne morta”, consumida numa refeição “banal” e “clandestina” imediatamente depois da volta ao “acampamento de caça”.

Enquanto que no episódio da perseguição de Juwara pelos *jakimiadi*, os “nossos” ainda resolvem “não fugir” e “contra-atacar os seus inimigos” porque afinal das contas, não viram os inimigos com seus próprios olhos e devem basear suas decisões num relato oral (o de Juwara) que lhes parece quase que inacreditável, no caso da morte de Arijuruwi os Masanidawa, após uma tentativa inicial de “perseguir os assassinos”, resolvem imediatamente “jogar sua terra fora” porque ficam horrorizados com um cenário que presenciam pessoalmente:

[...] O filho de Arijuruwi tinha se escondido ao escutar os gritos do pai. Observou seu assassinato por detrás de uma árvore, e quando percebeu que nada podia fazer, correu para avisar os outros Masanidawa [que estavam esperando no acampamento de caça e pensavam que seu líder continuasse procurando pela anta que queria matar para a festa de iniciação do filho]. Quando Buhwarakani [nome do filho de Arijuruwi] chegou no acampamento de caça e contou aos companheiros que seu pai tinha sido morto por dois Juma, estes pegaram seus arcos e suas flechas para ir atrás dos inimigos. Foram até a samaumeira (*hyta*) onde Arijuruwi tinha sido agarrado e degolado, seguiram os rastros dos Juma, e depois de andar por certo tempo, acharam o seu acampamento. O acampamento já estava abandonado, mas as cinzas do fogo usado pelos Juma para cozinhar Arijuruwi ainda estavam um pouco quentes. Abelhas estavam comendo o estômago e os intestinos de Arijuruwi, jogados no chão na beirada de um tapiri. E os homens masanidawa descobriram o crânio do seu líder [*madi iri karuji* “pessoa inspiradora”, organizador da caçada] colocado sobre um pau fincado no chão. Estava furado, fato do qual deduziram que os Juma tinham comido o cérebro (*iniaky kahuwini*) de sua vítima. Aterrorizados com tal cenário, os homens decidiram voltar para casa correndo. Quando chegaram na ex-maloca de Arijuruwi, contaram para suas esposas tudo o que tinha acontecido. Todo mundo ficou com muito medo, e o povo decidiu abandonar sua terra para ir morar num lugar bem distante, onde não existissem inimigos canibais. (Ikiji, 03/08/10).

Os Suruwaha colocam que os Masanidawa (cujos descendentes como foi mencionado acima atualmente constituem mais da metade da população suruwaha) após a morte de Ajuruwi empreenderam uma fuga espontânea e bastante espetacular em que levaram consigo tudo que conseguiam carregar (redes, armas e manivas de mandioca). Nos contam que os “ex- parentes de Arijuwi” atravessaram a mata em direção ao noroeste até chegar na beira do Rio Cuniuá, pararam alguns dias para fabricar canoas, então subiram o “rio-mãe” (*bami amadini*) remando até a boca do Rio Hahabiri, entraram no Rio Hahabiri “olhando sempre para trás para ver se estavam sendo perseguidos” e finalmente, após mais um dia de viagem, decidiram ficar morando numa das terras firmes da sua margem esquerda. Os nomes dos primeiros homens masanidawa que construíram malocas nas margens do Rio Hahabiri e dois dos afluentes esquerdos do seu baixo curso (Taminiaru e Agadari) segundo meus informantes eram Ajuba, Kunaha (“Timbó”), Masa (“Pupunha”), Abykahuwuy (“Furúnculo na Língua”), Asamikahuwuy (“Furúnculo no Pescoço”), Damykahuwuy (“Furúnculo no Pé”) e Suwadiabu (“Se Acalme”). Entre estes nomes, há dois que nos permitem situar o êxodo masanidawa do interflúvio Rio Branco/ Rio Cuniuá entre a quarta e a sexta década do século XIX, ou seja, nos anos iniciais da “corrida da borracha” (aproximadamente vinte anos antes da fundação da cidade de Lábrea, localizada a 150km em direção leste em linha reta): Suwadiabu e Asamikahuwuy. De Suwadiabu se diz que “não tem descendentes vivos porque seu filho foi assassinado quando adolescente”, mas que “foi visto por Hwasi e Wabai, então crianças, quando já tinha se tornado um homem velho e não construía mais malocas” (Hwasi e Wabai nasceram por volta de 1885; ver genealogia em anexo). Asamikahuwuy por sua vez é o tataravô paterno (FFFF) de Ikiji, hoje com quarenta e sete anos de idade.

Pelo que parece, os Masanidawa depois de sua mudança ainda cogitavam “voltar atrás” (*hariniawgyra-*) porque não tinham certeza se os Juma que assaltaram e comeram Ajuruwi tinham passado a “realmente morar” no seu território tradicional. Realizaram várias expedições de “resgate de mudas” às suas plantações abandonadas porque na sua mudança tinham levado apenas mandioca, o “cultivar mais importante”. E procuraram aproveitar as raízes de timbó que possuíam para realizar uma última pescaria (= evento recreativo comunitário por excelência) no “seu igarapé” (*bamigi* ou *bamiji*; *bami*= água; sufixo – *ji* = deítico que sinaliza que se trata de uma água com a qual se mantém uma relação especial). Foi durante este empreendimento que a comunidade foi novamente surpreendida pela

presença dos inimigos e então (“escapando à morte por pouco”) optou pelo abandono definitivo das suas “ex-terras” (*iri adaha-kaba*).

O desaparecimento dos povos canibais (especialmente dos *jakimiadi*; quanto aos *juma* não se descarta que ainda existam em algum lugar) o mesmo é situado pelos Suruwaha na época posterior à migração dos Masanidawa para a beira do Riozinho e à junção dos Sarukwadawa aos Jukihidawa (sobre a qual apenas conseguimos relatos muito vagos, mas que ocorreu por volta de 1880/90, quando Awakiria, fugindo dos Jakimiadi e Zama Iximini Zamaru, abandonou o Rio Canaã e junto com seu povo se mudou para as cabeceiras do Igarapé Makuhwa).¹⁰¹ É interpretado por eles como consequência do esforço de quatro xamãs¹⁰² heróicos (dois deles membros do subgrupo Jukihidawa, e os outros dois membros de

¹⁰¹ Ver genealogia em anexo e o mapa 17.

¹⁰² Neste lugar preciso esclarecer que o termo nativo para os especialistas religiosos que optei por chamar de “xamãs” na presente dissertação é *iniuwa*, substantivo ao qual se pode eventualmente acrescentar o adjetivo *hixa* “duro” quando se quer dar ênfase ao fato de que o indivíduo em questão tem um poder excepcionalmente grande quando é comparado com outros homens que igualmente dizem conseguir ver/ouvir os seres invisíveis/ inouvíveis que povoam o universo, mas não são muito eficazes nas suas tentativas de matar pessoas sem armas materiais, respectivamente de curar suas doenças sem remédios propriamente ditos. O termo *iniuwa* se refere tanto à pessoa em si (que vê e ouve coisas invisíveis/ inouvíveis para os demais e cujos atos não são limitados pelas leis da física), quanto à substância “mágica” alojada no seu coração, fonte dos seus poderes especiais. Os Suruwaha, como os demais grupos falantes de línguas arawá, **não** distinguem entre diferentes tipos de especialistas religiosos (“feiticeiros”, “curandeiros”, “sacerdotes”, “médicos”, “bruxos”, etc., uns “bons” e outros “ruins”). Mas, falando sobre diferentes técnicas de “fazer mal aos outros”, distinguem entre o “lançamento de feitiços reservado aos especialistas” (*mazaru ihia-/ mazaru-hwa karukuba-*) e o “amaldiçoamento feito por pessoas comuns” (*kixuru kwa-*), o qual corresponde mais ou menos à definição que Evans-Pritchard (2005 [1976]: 53) nos dá da bruxaria enquanto ação que “não causa em si os fenômenos, mas faz com que duas cadeias causais em si independentes (um celeiro que cai porque seus esteios foram minados pelas térmitas; pessoas abrigando-se do calor do sol) em vez de acontecer separadamente e sem causar dano nenhum, interceptem-se em determinado momento e determinado ponto do espaço” (a diferença entre a “bruxaria” suruwaha e a “bruxaria” azande está em que *kixuru kwa-* é um ato público). Escolhi a tradução “xamã” para a palavra *iniuwa* tendo em mente a argumentação de Neil Whitehead & Robin Wright quando estes na sua introdução ao livro *In darkness and secrecy* colocam: “What then is shamanism? Anthropological debate in Amazonia has considered whether or not the term describes a unitary phenomenon, and has persistently questioned its institutional existence and its presence as a defined social role. Nonetheless, there is an utility to the term that has underwritten its persistence in the literature and its continuing adoption in the present. The utility consists in the fact that the performance of ritual specialists throughout Amazonia shows a number of resemblances that, although they do not represent a clear and distinct category of ritual action, nonetheless reveal ethnographically a variety of symbolic analogies and indications of historical relatedness. Moreover, native terms such as *pajé* or *piai* have passed easily from their original linguistic contexts into the mouths of many different speakers across Amazonia. Part of the reason for this may well be an apparent homogenization of ritual practice in the face of evangelism by Christian missionaries or other agents of colonial domination, but even if this were the only reason it would still be an important ethnographic fact about contemporary Amazonian cultures.” (2004: 2). Cabe mencionar que Bonilla (2007), Maizza (2009), Vitalli Rangel (1994), Koop & Lingenfelter (1983), Pollock (1992) e Lorrain (2000) usam igualmente o termo “xamãs” quando se referem aos *arabani* paumari, os *inawa* jarawara, os *zuphinehe* deni ou os *zuphinahe* kulina.

comunidades *jadawa* vizinhas hoje extintas¹⁰³), os quais conseguiram matar os assassinos dos seus familiares com a ajuda dos seus espíritos-interlocutores *kurimia*¹⁰⁴, sua substância-feitiço *mazaru* e o recurso ao “poder das plantas venenosas”: Amaxidawa, Ixikuna, Maxawari e Matiawa. Não deixa de chamar atenção o fato de que parece haver algumas inconsistências na datação feita por alguns Suruwaha do “extermínio dos canibais”. Pois enquanto que em todas as outras histórias que “seguem” a chegada dos Masanidawa no Rio Hahabiri sempre se mencionam dezenas de atores com genealogias conhecidas – ascendentes de pessoas hoje vivas os quais representam para estas últimas as gerações G±6 – nos quatro relatos sobre os “xamãs salvadores/ vingadores” os únicos nomes fornecidos são os nomes dos próprios protagonistas. Amaxidawa, Ixikuna, Maxawari e Matiawa não são identificados enquanto membros de tal ou tal família, mas apenas como “membros de tal subgrupo”, respectivamente como “moradores de uma maloca situada em tal altura do curso de tal igarapé, em tal margem. Isto nos faz levantar a pergunta de se se trata aqui de “personagens históricos propriamente ditos” (isto é, “pessoas concretas de carne e osso” que realmente viveram no século XIX). Ou, caso não, se estamos sendo confrontados com figuras as quais foram “retiradas” pelos Suruwaha do seu corpo de relatos “de muito tempo atrás”/ dos mitos (*dabukynihiawa hijagari*) e introduzidas *a posteriori* na sua história recente (*zama hiadiamixi kuru*) porque elas se prestam bem para expressar um desejo ou uma necessidade sentida pelas pessoas *jadawa* do século XIX após uma primeira experiência de diáspora: O desejo de que “o xamanismo, ou seja, a atuação dos xamãs enquanto heróis guerreiros, se constituísse como uma alternativa viável à fugas intermináveis do povo para sempre novas terras, e além disto, poupasse os homens em geral de ter que enfrentar fisicamente os inimigos “incompreensíveis”/ “poderosos” *danyzy*-com armas que foram concebidas em princípio para abater animais e demonstraram ser ineficazes na batalha”:

¹⁰³ Há aqui um “deslocamento do foco geográfico do discurso histórico” antes projetado sobre o baixo Rio Cuniuá. Obviamente os “pulos entre regiões”, um fenômeno que gera no público a impressão de que “em cada ponto do tempo cronológico, as coisas relevantes ocorrem num lugar específico”, não são típicos apenas para a historiografia suruwaha, mas também caracterizam a história ocidental tal como é ensinada nas escolas européias: Enquanto que a história suruwaha “começa” no baixo Rio Cuniuá e é “transferida” gradualmente para as cabeceiras de um dos seus afluentes direitos (o Rio Riozinho), a história européia (pelo menos nas cabeças dos estudantes do ensino médio) “começa” no Antigo Egito, continua do outro lado do Mediterrâneo na Grécia, prossegue na Itália (Império Romano) e depois (na época medieval) se “expande” alcançando lugares antes “esquecidos” tais como a Alemanha, a Inglaterra, etc.

¹⁰⁴ São estas entidades invisíveis antropomorfas que possuem malocas nos mundos celeste e subterrâneo e os quais percorrem a floresta cantando. Um exemplo atual de interação de um xamã com espíritos *kurimia* é apresentado e analisado no capítulo 6.

Amaxidawa

Amaxidawa era dono de uma maloca localizada na beira do igarapé Muzahaha, um afluente direito do alto Riozinho [ver o mapa na página 92: o igarapé aparece na margem inferior da imagem]. Os Jakimiadi consideravam o povo de Amaxidawa como queixadas, e raptavam seus membros um a um para comê-los: Um dia, uma mulher foi ao roçado para pegar mandioca e não voltou mais para casa. Outro dia, um homem disse: “Vou caçar!” e simplesmente desapareceu. De manhã cedo, uma menina disse: “Vou urinar!” e sumiu. E um grupo de crianças falou: “Vamos tomar banho!” e não voltou mais do igarapé. Os Jakimiadi se escondiam na proximidade da maloca de Amaxidawa, assaltavam as pessoas quando andavam desacompanhadas e as levavam para sua casa, onde as comiam¹⁰⁵. Mataram os irmãos de Amaxidawa, seus cunhados, seus filhos, sua esposa, e depois disto, Amaxidawa ficou sozinho. Amaxidawa era xamã. Depois que seu povo todo tinha desaparecido, ele pensou: “Os Jakimiadi vão me matar também. Mas eu vou acabar com eles!” Decidiu ir pegar “as dores de todas as coisas” (*zama kuwini*): Foi buscar os dois tipos de cipó usados para fabricar veneno de caça, *kaximiani* e *xihixihi*. Arrancou raízes de timbó [veneno de pesca] e colheu folhas de tingui [outro veneno de pesca]. Pilou tudo, misturou com um pouco de água e ingeriu. Então pensou: “Agora os Jakimiadi podem vir me capturar!” Quando já estava quase morrendo intoxicado, os Jakimiadi chegaram na maloca, o mataram e o levaram embora para comê-lo. Quando chegaram na sua casa, jogaram o corpo de Amaxidawa no chão e acenderam um fogo grande. Sapecaram o cabelo da sua cabeça, seu pêlo pubiano e o pêlo nas axilas [como os Suruwaha sapecam o pelo dos queixadas que abatem]. Depois partiram o corpo em pedaços, o cozinham e o distribuíram entre os membros de sua comunidade. Deram a coxa para um homem casado, os pés e o coração para as mulheres velhas, e assim em diante¹⁰⁶. Depois, comeram a carne. Como os venenos que Amaxidawa tinha ingerido tinham se espalhado (*gawawada-*) em todo o seu corpo, os Jakimiadi, ao comê-lo, começaram a sentir dores fortes de barriga. Gritaram, se retorceram, e depois morreram com as barrigas estouradas. Apenas um Jakimiadi, cujo nome era Ukwaki, não morreu. Ele tinha passado uma parte de sua vida junto com o povo de Suruwaha [uma comunidade mestiça localizada na margem direita do alto Cuniuá, e com a qual os Suruwaha mantiveram relações comerciais durante um tempo; ver infra], e este tinha lhe falado: “Não fique comendo carne de gente não! Seres humanos não devem comer carne humana! Sua barriga estourará quando você comer!” Ukwaki seguiu o conselho do povo de Suruwaha e ficou comendo apenas carne de animais. (Hinikuma, 20/11/10)

Vemos que no presente relato, o narrador investe muito na criação de um cenário de medo e insegurança que relembra o público ocidental certos filmes de horror¹⁰⁷: Ele nos descreve

¹⁰⁵ No relato original, a terminação do verbo conjugado indica que se trata de uma suposição, não de um fato testemunhado pessoalmente pelos antepassados.

¹⁰⁶ As regras de distribuição descritas equivalem às regras observadas pelos próprios Suruwaha na distribuição da carne de anta.

¹⁰⁷ A onipresença – nos relatos que relembram e digerem os eventos vivenciados pelos antepassados no tempo do surgimento da economia seringalista – de um sentimento de “estar sendo olhado permanente- e clandestinamente pelos assassinos canibais” não parece ser típica apenas para a história suruwaha, mas para a maioria dos povos amazônicos (independentemente de se estamos falando de povos que “cooperaram” com os invasores tornando-se seus empregados, ou de grupos que se negaram a ser “integrados” no sistema de

os *jakimiadi* como inimigo invisível mas sempre presente, o qual captura as pessoas uma a uma, de forma que os “ainda vivos” passam a sentir-se parte de um jogo de “contagem regressiva”, não têm dúvidas de que serão mortos, mas apenas se perguntam quando chegará a sua vez de ser eliminados. Diferentemente dos *jakimiadi* e *juma* decritos pelos relatos que fazem parte da história masanidawa, os *jakimiadi* do Muzahaha agem tão prudentemente que ninguém consegue pegá-los *in flagranti*. E desta maneira não concedem às pessoas *jadawa* qualquer chance de reagir (seja enfrentando-os numa batalha como os Tybydawa, seja fugindo como o povo de Arijuruwi).

No caso da história do “povo de Amaxidawa”, o xamã protagonista não age exatamente como “salvador” dos seus. Pois é só depois de perder toda sua família e dar-se conta que ele mesmo também não escapará de ser preso e devorado que ele resolve transformar seu próprio corpo numa arma (ou melhor, numa isca desenhada para apelar ao “vício” por excelência do inimigo: a fome de carne humana) a qual matará seus assassinos “retroativamente”. O que Amaxidawa faz é “conter os estragos já feitos”, ou seja, impedir os estrangeiros que continuem massacrando outras comunidades *jadawa*. E os beneficiários diretos do seu sacrifício, não explicitamente mencionados no relato, são os Jukihidawa, Adamidawa, Idiahindawa e Masanidawa (antepassados diretos do público da história que “por sua vez escaparam da extinção”). O episódio que narra o auto-envenenamento de Amaxidawa (intoxicação esta que “estraga a carne” e a torna “dolorida” *kuwy-* para terceiros) é interessante no sentido de que “antecipa” o comportamento suicida típico dos Suruwaha atuais¹⁰⁸ e o constrói como “ação xamânica substituta/ incomum”, performada numa situação em que o xamã não enxerga seus inimigos e portanto não pode agir “regularmente” (isto é, atacar os agressores com seu feitiço concebido como tendo a forma de dardos de zarabatana invisíveis). Mas é preciso observar que o auto-envenenamento de Amaxidawa se diferencia do auto-envenenamento por timbó das “pessoas comuns de hoje em dia” porque o nosso protagonista ingere *todos* os tipos de venenos conhecidos pelos

produção capitalista). Para comparar os discursos suruwaha com os discursos de outros povos, ver por exemplo o livro de Michael Taussig sobre os “imaginários do terror” da população indígena e ribeirinha colombiana (1993 e 1997: 25-55).

¹⁰⁸ Veremos mais adiante que os Suruwaha situam a origem e generalização da prática de ingerir timbó em momentos de revolta e tristeza (para expressar publicamente e no mesmo tempo combater estes sentimentos) na terceira década do século XIX. Dizem que “na época em que Amaxidawa vivia, as pessoas *não* costumavam envenenar-se”.

Suruwaha, e mesmo tendo enchido a barriga consegue manter-se vivo até que os canibais cheguem para matá-lo (sem apresentar sintomas visíveis de intoxicação).

O relato sobre a vida de Maxawari, xamã morador de uma comunidade não nominada localizada nas cabeceiras do igarapé Inkiadini [área atualmente freqüentada pelos Suruwaha]” se parece com a história sobre a extinção do povo de Amaxidawa no sentido de que o protagonista perde quase todos seus parentes (menos sua irmã) os quais se tornam “comida dos *jakimiadi*”. Porém, diferentemente dos canibais invisíveis do igarapé Muzahaha, os *jakimiadi* do Inkiadini não agem como “feras misteriosas” as quais simplesmente “fazem as pessoas desaparecerem”, mas se comportam como os organizadores de vários massacres documentados pela história brasileira oficial (exemplo: o Massacre do Paralelo 11 contra os Cinta-Larga, ocorrido em 1963¹⁰⁹): Cercam a casa de madrugada, assassinam as pessoas enquanto elas estão dormindo em suas redes, despedaçam os corpos com terçados e além de levar com eles a carne das suas vítimas, levam também algumas mulheres novas deixadas vivas, com a intenção de abusá-las sexualmente. Na presente história, como na história de Amaxidawa, o herói também não consegue evitar a morte dos seus parentes (nem prevê ele mesmo o ataque dos canibais), mas consegue sobreviver porque é alertado por seu pai sobre os acontecimentos vindouros e recebe do mesmo uma lança mágica e poderes de transformar-se em morcego como herança.¹¹⁰ Maxawari testemunha a chacina escondido na cumeeira da maloca (transformado em morcego), assalta os canibais quando estão voltando para casa descendo o rio de canoa, liberta as mulheres seqüestradas e depois disto, decide juntar-se aos Jukihidawa:

Maxawari morava com sua família nas cabeceiras do Igarapé Inkiadini. Ele ainda era um homem solteiro (*wasi*), mas tinha recebido poder xamânico do seu pai, que lhe assoprara tabaco nas narinas. O pai estava preocupado com a presença dos *Jakimiadi* na proximidade de sua maloca, e um dia falou para o filho: “Maxawari! Dentro de pouco tempo, os *Jakimiadi* assaltarão nossa maloca e me matarão. Você, porém, não deve morrer. Esconderei minha lança [*hutuku* – pau usado normalmente para cavar os buracos onde se fincam os esteios da casa] atrás deste pé de bananeira roxa, e quando

¹⁰⁹ Para mais informações sobre este massacre, consultar Feitosa, Heck et alii 2001: pp.50.

¹¹⁰ A transformação em morcego é um elemento importante do mito de criação da humanidade (em que dois irmãos transformados em morcegos matam o criador dos seres humanos depois que este manifestou a intenção de devorar suas criaturas). Ao que parece, este episódio foi “recortado” do mito de Ajimarihi, Jumahinia, Waniakaxiri e Ajaji e introduzido neste relato histórico para estabelecer uma analogia entre o tempo do surgimento da economia seringalista e os primeiros tempos (em que os humanos também tiveram que livrar-se de canibais). O mito é discutido no capítulo 4.

os Jakimiadi chegarem, você os matará com ela.” O pai estava adivinhando o futuro: Poucos dias depois da sua conversa com Maxawari, os Jakimiadi assaltaram a sua maloca. Chegaram de noite quando todo mundo estavam dormindo, mataram as pessoas com seus terçados, e depois esquartejaram os corpos para levar a carne para sua casa. Entre suas vítimas estavam também o pai e a mãe de Maxawari. Maxawari não foi morto pelos Jakimiadi porque acordou logo no início do ataque dos canibais: Com seu poder xamânico recebido do pai, transformou-se num morcego, subiu para a cumeeira da maloca e escondido entre as palhas do teto, esperou que os Jakimiadi fossem embora. Os Jakimiadi não mataram todas as pessoas. Capturaram a irmã mais nova de Maxawari viva, a amarraram e a levaram com eles quando partiram. Ela foi chorando.

Quando Maxawari percebeu que os Jakimiadi já tinham ido embora, ele desceu da cumeeira da maloca, foi buscar a lança do seu falecido pai atrás do pé de bananeira roxa e os perseguiu, ainda em forma de morcego. Quando alcançou os inimigos, se transformou novamente em pessoa e começou a lutar com eles. Os Jakimiadi tentavam se defender com seus terçados. Toravam os membros de Maxawari, mas o seu corpo, depois de cortado, emendava novamente. Maxawari matou todos os inimigos com a lança do pai, resgatou sua irmã mais nova e voltou com ela para a maloca. Como muitas pessoas tinham morrido, ele não as enterrou todas. Enterrou apenas o corpo do pai. Depois decidiu juntar-se aos Jukihidawa, que naquele tempo estavam morando nas margens do Igarapé Kwariaha, próximo do local onde Xagani está construindo uma maloca.

Quando Maxawari chegou na maloca dos Jukihidawa, falou para eles: “Eu vou morar com vocês. Os Jakimiadi mataram meu povo a terçadadas. E me dêem uma rede, pois os Jakimiadi destruíram minha rede também.” Os Jukihidawa responderam: “Está bom. Aqui está uma rede para você dormir. Fique morando conosco.” Mas eles estavam com medo que outros Jakimiadi ainda estivessem vindo atrás de Maxawari, e lhe recomendaram que dormisse fora da maloca. Mas Maxawari falou: “Não, eu não vou dormir fora da maloca. Vou dormir num setor familiar da maloca de vocês mesmo!” Ficou morando com os Jukihidawa. Depois de pouco tempo, a irmã mais nova de Maxawari menstruou pela primeira vez, e Maxawari a ofereceu em casamento a um jovem jukihidawa. Ele mesmo se casou com a irmã do homem a quem tinha dado sua irmã. (Aji, 16/07/09)

A história de Maxawari não termina com a mudança do protagonista e sua irmã para a maloca dos Jukihidawa e o estabelecimento de laços matrimoniais com estes últimos. Continua descrevendo como Maxawari usou seus poderes a favor da sua “nova família” (demonstrando que não era bom apenas como matador de inimigos, mas também como caçador de animais), e então nos esclarece um aspecto interessante da “natureza dos xamãs heróis”: a contradição entre seus poderes sobrenaturais e a fragilidade do seu corpo

físico.¹¹¹

Maxawari era um bom caçador de queixadas. Como ele era xamã, as flechas atiradas por ele perseguiam os queixadas por si mesmas e os acertavam mesmo se eles se desviassem delas. Uma vez, quando um bando de queixadas se aproximou da maloca, Maxawari falou para os outros homens: “Me dêem suas flechas! Deixem que eu mate o bando todo!” Só entregou uma das suas flechas a um dos seus amigos, e falou para ele: “Só mate um queixada para mim com esta flecha, para eu poder cozinhá-lo!”¹¹² Maxawari pegou o feixe das flechas que os outros homens lhe tinham entregue e perseguiu os porcos. Com seu poder xamânico, conseguiu abater todos eles. Depois disto, os Jukihidawa decidiram realizar uma festa. Disseram para Maxawari: “Vamos comer a carne dos queixadas com massa fermentada de mandioca. Carregue você primeiro o paneiro com a mandioca, pois você foi quem nos providenciou a carne!” Mas Maxawari respondeu: “Não. Eu não posso carregar a mandioca fermentada.”¹¹³ Eu sou xamã e não tenho ossos. Não sou forte.” Mas os outros homens insistiram: “Você deve carregar a mandioca! Você será o dono da festa!” Então, Maxawari, com raiva, tentou carregar o paneiro com a massa da mandioca. Mas como seu corpo realmente era muito frágil, foi amassado pelo peso. Maxawari tropeçou e deixou o paneiro cair no chão. Depois disto, falou: “Cuidado! Eu sou xamã! Eu ainda tenho a lança do meu falecido pai e posso matá-los todos se eu quiser!” Aí, os Jukihidawa ficaram com medo, e não tentaram mais obrigar Maxawari a fazer coisas que ele não queria fazer. Terminaram de carregar a massa de mandioca eles mesmos, e de noite, cantaram os cantos de Maxawari para agradá-lo. Então, a raiva de Maxawari passou (Aji, 16/07/09).

A biografia de Maxawari termina com um episódio em que os canibais reaparecem em sua vida: Vários anos depois do herói ter matado os participantes do massacre que exterminou sua comunidade, é tomado por um sentimento de nostalgia e necessidade de rever o local onde os parentes foram assassinados, e resolve visitar sua “ex-terra”. Nesta ocasião, os *jakimiadi* assaltam novamente os seus, desta vez com “uma arma estranha que consegue acertar as coisas de muito longe” (sic: aqui cabe observar que os Suruwaha sabem o que são espingardas, têm um nome próprio para elas, mas mesmo assim optaram por manter a expressão descritiva; com isto querem transmitir ao público “o que significou para os nossos ser confrontados com armas de fogo pela primeira vez”). E o herói, perdendo o sentido da

¹¹¹ Veremos que a maioria dos grandes xamãs têm algum defeito físico ou alguma doença crônica: Maxawari não carregava peso, Myzawai tinha uma “barriga d’água”, Nutu um pescoço torto, etc.

¹¹² Os homens suruwaha nunca cozinham a carne das caças que eles mesmos abateram. Quando um homem mata um animal, o dá para outro homem preparar. O dono da flecha que matou um bicho (muitas vezes tomada emprestada pelo matador) é considerado como dono de sua carne, ou seja, o responsável pela preparação e distribuição da carne. Compare com o que Clastres (1972) escreveu a respeito sobre os Guayaki.

¹¹³ Os paneiros em que se armazena a massa de mandioca fermentada (guardados dentro da água do igarapé da maloca) pesam várias centenas de quilos, e seu transporte é feito coletivamente por todos os homens, sendo que cada um deles aguenta o peso nas suas costas durante um pedaço do caminho, enquanto os homens o apoiam segurando o paneiro pelas laterais,

vida, “vai embora e nunca mais é visto” (não sem antes matar os assassinos da esposa, da irmã e do cunhado).

Depois de mais algum tempo, Maxawari decidiu visitar sua terra de origem para colher cultivos no roçado do seu pai e ver se os Jakimiadi ainda andavam por lá. Foi levando sua esposa, sua irmã e seu cunhado. No caminho, os quatro pararam para comer frutas de maçaranduba (*waraji*). O cunhado de Maxawari subiu na árvore para cortar os cachos com as frutas, e os outros três ficaram esperando embaixo. Quando terminou de comer, Maxawari sentiu sono e decidiu dormir um pouco. Se deitou encima das folhas no chão, e sua esposa o cobriu com folhas. O cunhado decidiu matar alguns passarinhos que estavam comendo as frutas *waraji*, desceu da árvore, pegou a zarabatana e subiu de novo. As duas mulheres ficaram sentadas no pé da árvore. Foi então – quando Maxawari já estava dormindo – que um grupo de Jakimiadi se aproximou. Eles mataram a mulher e a irmã de Maxawari a terçadadas, e depois deram um tiro no cunhado de Maxawari encima da árvore. Sua arma era uma arma estranha. Ela conseguia acertar coisas que se encontravam longe. Maxawari acordou quando escutou os gritos das mulheres, mas ficou escondido. Os Jakimiadi não o viram porque estava deitado e coberto pelas folhas, e foram embora. O coração de Maxawari estava com raiva da morte da sua família, e ele decidiu acabar com os Jakimiadi. Foi atrás deles e com seus poderes xamânicos acabou com todos eles. Deve ter perseguido eles até sua casa na beira do Rio Cuniuá. Depois disto, Maxawari não foi mais visto pelos Jukihidawa. Deve ter ficado morando na beira do Rio Cuniuá mesmo, porque não tinha mais família e não queria ficar na sua terra lembrando da morte dos seus parentes. (Aji, 16/07/09)

A leitora e o leitor ocidental se perguntarão diante deste fim da história como “os nossos” podem saber o que aconteceu exatamente a Maxawari, respectivamente como eles podem ter certeza que “ele foi perseguindo e matando os inimigos até chegar na beira do Cuniuá” se ele simplesmente desapareceu. Afinal, as pessoas presentes na maloca dos Jukihidawa e as quais se transformariam nos transmissores da história viram o xamã pela última vez quando ele saiu da maloca com a esposa, a irmã e o cunhado dizendo que iria colher a “ex-mandioca” do pai, e não houve nenhuma outra pessoa que acompanhou o grupo, presenciou os fatos mencionados e sobreviveu para contar o que viu (isto aliás também se aplica à história sobre Amaxidawa). Não está no nosso interesse nem nos cabe avaliar aqui a “acurácia” do discurso histórico suruwaha (apesar de que é interessante esclarecer que geralmente o público suruwaha também exige informações detalhadas sobre a maneira exata em que determinada história chegou ao conhecimento de um narrador para ter uma idéia sobre a sua verossimilitude). Mas com certeza é válido constatar que a presente narrativa sobre a “partida do herói” (que como veremos mantém certa similaridade com alguns mitos cosmogônicos em que os protagonistas abandonam a terra e se mudam para o

céu porque “aqui tudo é ruim” – ver capítulo 4) constitui muito provavelmente um eufemismo: Quando as pessoas simplesmente desaparecem (o que eu neste lugar imagino que deva ter acontecido com Maxawari se é que ele e sua família “realmente” existiram), obviamente é mais fácil pensá-las “em viagem após ter vingado apropriadamente os assassinatos de familiares” do que admitir que eventualmente foram seqüestrados (recrutados como mão-de-obra escrava para o seringal x ou y? deportados para trabalhar em alguma fazenda na beira do Rio Purus ou Solimões?). Este imaginário é de certa maneira reconfortante e permite às pessoas manterem sua confiança nos xamãs e no próprio futuro.

As outras duas narrativas sobre “xamãs exterminadores de canibais” mantêm um tom mais definitivamente “vitorioso” do que as primeiras duas e são menos complexas: Na biografia do xamã jukihidawa Ixikuna (“Costas Cabeludas”), coloca-se que este foi capturado por um grupo de *jakimiadi* (“que vestiam roupas ocidentais” – este detalhe nunca falta) junto com sua família quando foi pescar num lago do igarapé Jukihi localizado próximo da boca do igarapé Jatykyru. Que ele disse abertamente aos seus seqüestradores (com os quais se encontrou por acaso) que “ele era poderoso”, os deixou amedrontados com a possibilidade de serem enfeitiçados e acometidos por doenças gastro-intestinais, os impressionou com um grito alto, os fez dormir com seu “pó somnífero” (assoprado sobre suas cabeças) e em seguida escapou junto com a esposa e os filhos.

E na história de Matiawa, o qual igualmente nos é apresentado como sendo membro dos Jukihidawa, o protagonista evita que o massacre do povo de Amaxidawa se repita, e interrompe os *jakimiadi* que tinham começado a matar as pessoas quando andavam sozinhas dando ordens ao espírito da sua zarabatana [*tiuhu karuji*] no sentido de acertá-los com dardos envenenados (literais e visíveis) enquanto ele se esconde acima de uma árvore e não tem acesso à sua arma. A história de Matiawa é a única em que as pessoas *jadawa* têm a oportunidade de realmente “ver os corpos daqueles que queriam comê-los” – e de comprovar que “eram corpos humanos propriamente ditos.”¹¹⁴

¹¹⁴ Ver os relatos completos de Ixikuna e Matiawa em anexo. Para ver outras versões das mesmas histórias, consultar igualmente Fank & Porta 1996b: 102-117, e Aparício 2008: 124.

I.2.3. Vivendo entre si: As relações entre os subgrupos –*dawa* “ainda autônomos” (1860 – 1925)

Conhecer-se (*tiania*-)

A partir do momento histórico em que os Jakimiadi foram “expulsos” do território dos Jukihidawa pelos xamãs heróicos e em que os Masanidawa consolidaram sua residência “longe dos Juma”, no baixo Riozinho considerado então um “território relativamente seguro”, as narrativas suruwaha começam a concentrar-se no que nós, aplicando nossas próprias teorias demográficas, analisaríamos como “processo de intensificação de relações entre subgrupos a partir de sua concentração num espaço geográfico menor”. Me parece interessante o fato de que os Suruwaha não falam, eles mesmos, sobre um mero “estreitamento de relações”, mas sim, sobre um verdadeiro “descobrimento mútuo” de grupos de pessoas *jadawa* as quais supostamente se desconheciam totalmente umas às outras e “um belo dia”, “perceberam repentinamente” que não eram as únicas a falar uma língua bonita, fabricar certo modelo típico de flechas, cortar o cabelo com duas entradas sobre as orelhas, etc. O que faz suas explanações a respeito soarem estranhas nos nossos ouvidos é que no período histórico mencionado, a distância que havia entre os territórios supostamente isolados dos diferentes subgrupos às vezes não ultrapassava 20 km em linha reta. E esta distância é muito pequena quando tomamos em conta que os Suruwaha atuais, em suas caçadas coletivas, se deslocam de canoa para áreas localizadas a mais de 50 km das suas malocas (sem recorrer a meios de transporte modernos tais como motores de popa, etc)¹¹⁵. Parece que os narradores suruwaha, ao tentar fazer seu público reviver a superação temporária de uma época em que aparentemente, todo o universo “conspirava” para que os “nossos” não passassem de ser um componente do cardápio dos estrangeiros (“complemento alimentar” *karuwy* da sua mandioca), sentem necessidade de dar ênfase à capacidade dos “nossos” em ampliar seu horizonte relacional e construir sempre *novas*

¹¹⁵ Aqui estou referindo-me sobre tudo aos Jukihidawa, Adamidawa e a “família de Ajanima” cujos territórios tal como delimitados pela historiografia suruwaha encontravam-se praticamente sobrepostos. No caso dos Masanidawa, teoricamente seria possível que fossem “desconhecidos” pelos demais grupos –*dawa* enquanto ainda moravam no Rio Piranhas, e que eles tivessem sido “descobertos” por estes últimos apenas por ocasião da sua migração para o Rio Hahabiri. Mas mesmo neste caso, de um ponto de vista ocidental (aplicando a teoria da lingüística histórica) o suposto desconhecimento ou esquecimento mútuo parece pouco verossímil diante do fato de que os dialetos falados por cada um dos subgrupos isolados permaneceram sempre muito próximos uns dos outros.

alianças que fortaleçam sua identidade humana coletiva. Os relatos de “descobrimto e recuperação de gente” criam nos ouvintes a impressão de assistir a um processo de “expansão e enriquecimento do espaço social” dos seus antepassados (quando de fato, o tamanho total do território ocupado pelo conjunto dos diferentes subgrupo –*dawa* estava diminuindo) .

O estabelecimento de contatos pacíficos entre os “familiares estranhos” segundo os Suruwaha foi promovido maioritariamente pelo xamã jukihidawa Baidawa, descrito como “pegador de gente” (*jadawa agadawa*), “pegador de nossos semelhantes” (*ariria agadawa*) ou “pessoa que faz aparecer pessoas” (*madi nagadyzuwadawa*). As três histórias dos “primeiros encontros” respectivos Jukihidawa-Masanidawa, Jukihidawa-Adamidawa e Jukihidawa-“Família Ajanima” (repare que o foco está sempre nos Jukihidawa) tematizam as “características definidoras da mesmidade” e “as bases da confiança mútua” além de fazer uma reflexão sobre algumas desigualdades de natureza econômica existentes entre os diferentes grupos dos “nossos” (isto é, o acesso diferencial de cada um deles a ferramentas de aço indispensáveis à derrubada dos roçados):

Os Jukihidawa descobrem os Masanidawa

Uma vez, os Jukihidawa realizaram uma caçada coletiva no médio curso do Riozinho. Baidawa estava entre os homens que participaram. A certa altura, os homens Jukihidawa viram um grupo de homens trajando roupa ocidental se aproximando em suas canoas, e se assustaram porque pensaram que se tratasse de homens Jakimiadi. Esconderam-se rapidamente na mata ciliar, e ficaram observando os estranhos. Mas quando estes últimos chegaram numa proximidade em que suas vozes se tornavam ouvíveis, os Jukihidawa, surpresos, disseram uns aos outros: “Escutem! Eles falam como nós!” Saíram do seu esconderijo e perguntaram aos recém-chegados, os quais portavam o mesmo corte de cabelo que eles mesmos: “Quem são vocês? O que vocês estão fazendo?”. Aí, estes responderam: “Somos Masanidawa! Estamos realizando uma caçada coletiva *zawada*. E vocês?” – “Somos Jukihidawa! Também estamos fazendo uma caçada coletiva.” Então, os Masanidawa convidaram os Jukihidawa a visitá-los no seu acampamento (*udabyza*), e lhes ofereceram carne de macaco-barrigudo para comer. Tornaram-se amigos e combinaram que futuramente, iriam visitar-se em suas respectivas malocas. Como os Masanidawa mantinham contatos comerciais com outros povos moradores do Rio Cuniuá e possuíam muitas ferramentas de aço¹¹⁶, tornaram-se logo os *jara* [nheengatu para “senhores” = fornecedores de mercadorias] dos Jukihidawa, fornecendo-lhes machados, terçados e facas em troca de zarabatanas, arcos e flechas. (Uhuzai, 01/10/08)

¹¹⁶ As relações comerciais dos Masanidawa com outros povos serão discutidos no próximo subcapítulo.

Vemos que neste curto episódio, o qual se desenrola na via de transporte principal do que hoje é a Terra Indígena Zuruahã (o único curso d'água maior e permanentemente navegável do território ocupado pelos “nossos”), os Jukihidawa se assustam com os Masanidawa recém-chegados “porque os mesmos trajam roupa ocidental, como os canibais *jakimiadi*”.¹¹⁷ Mas eles imediatamente perdem seu medo e reajustam sua postura de esconder-se e preparar-se para fugir quando percebem que os estranhos “que cobrem a si mesmos” (*ja-taha-*) falam a mesma língua que eles e cortam seu cabelo como eles. “Falar uma mesma língua” para os Jukihidawa e Masanidawa não é um fato banal, e sim um critério “seguro” que permite a duas pessoas que casualmente se deparam uma com a outra terem certeza que elas “partilham uma mesma visão de mundo”, não se enxergam mutuamente como animais de caça e não tentarão “canibalizar-se”, mas pelo contrário procurarão “comer juntos enquanto comensais” (repare que a primeira coisa que os dois grupos de caçadores após reconhecer-se como falantes da língua bonita fazem é partilhar uma refeição de carne de macaco) . Povos que usam palavras diferentes para uma mesma coisa não fazem isto “à toa, apesar de que a coisa denominada seja uma só para ambos”, mas sim, porque eles “muito provavelmente enxergam a coisa designada como algo diferente” (vinculam significados diferentes com um mesmo referente). Se eu chamo uma anta (o ser vivo concreto que ao ser visto por mim se transforma em significante) de “anta” (*mahuny*), e outra pessoa chama este mesmo animal de “xyz”, não posso ter certeza que “xyz” signifique para esta pessoa exatamente o que “anta” significa para mim. E além disto, o que é muito mais preocupante, devo me perguntar se por acaso, a pessoa que chama “minha anta” de “xyz” não possui em sua língua uma palavra com significado equivalente à minha palavra “anta” e cujo referente sou eu (fato que a predispõe a querer matar-me). Os Suruwaha não concordam neste sentido com a teoria lingüística ocidental segundo a qual signos lingüísticos têm uma natureza totalmente arbitrária, e acham pelo contrário que a diversidade de palavras aplicadas sobre “coisas idênticas” atesta a existência de percepções “inatas” perigosamente diferentes sobre o mundo físico.

¹¹⁷ Aliás, os Suruwaha não associam o uso de roupas ocidentais pelos Masanidawa à “vergonha de andar nus” surgida a partir de um contato intenso com pessoas de origem ocidental propagadoras de uma moral cristã – todas as pessoas *jadawa* que usam tanga estão “socialmente vestidas” – mas falando sobre este fato, costumam lembrar-nos que os membros deste subgrupo moravam na beira de um rio infestado de piuns *mahiri* (*similium amazonicum* – um inseto díptero minúsculo que ataca os humanos em verdadeiras “nuvens” para sugar seu sangue, e cuja ferrada provoca muita coceira). O que a roupa faz com uma pessoa é, em primeiro lugar, “protegê-la” (*kimia-* “pôr-se entre duas coisas separando-as”), não “esconder suas partes íntimas”.

A história que nos descreve o segundo dos “primeiros contatos” entre subgrupos tem uma estrutura praticamente idêntica à da história sobre o descobrimento mútuo dos Jukihidawa e Masanidawa, podendo ser resumido da forma seguinte: 1. O “descobridor” (aqui no singular em vez de no plural como no relato anterior) ao deparar-se com desconhecidos durante uma caçada se esconde por temer que os mesmos sejam canibais. 2. O descobridor escuta os estranhos falar, observa sua maneira de cortar o cabelo e seus utensílios, e constatando similaridades em tudo, perde imediatamente o medo. 3. O descobridor se dá a conhecer e pergunta pela auto-denominação dos familiares estranhos. 4. O descobridor vai visitar a casa dos descobertos e é alimentado por estes últimos. 5. Estabelecem-se relações permanentes de visita mútua e troca de bens materiais:

Baidawa “faz aparecer” os Adamidawa

Baidawa era Jukihidawa. Ele era xamã e não tinha medo de nada. Ele era daqueles que fazem viagens ao céu. O primeiro nome dele era Sawari Asa (“Irrara Preta”), mas após um encontro com o trovão (*bai*)¹¹⁸, este último lhe cedeu o nome Baidawa (“Dono do Trovão”). Certo dia, os homens jukihidawa realizaram uma caçada coletiva *zawada* no médio curso do igarapé Jukihi. Baidawa falou para seus companheiros: “Eu vou sair para caçar. Vou nesta direção!” Saiu da beira do igarapé Jukihi andando na terra firme em direção ao norte abrindo um caminho novo, andou, andou e chegou na beira do igarapé Jakubaku. Continuou andando e abrindo caminho até sair em outro braço do igarapé Jakubaku (*Jakubaku una*). Observou a água para ver se tinha peixe, e viu um cardume de matrinhãs passando. Então falou para si mesmo: “Está bom. Vou subir o igarapé pescando”. Começou a seguir a beira do igarapé em direção à cabeceira, quando de repente ouviu pessoas rindo. Estava prestes a se deparar com um grupo de homens adamidawa que estavam pescando com tinguí. Os homens estavam flechando pias, conversavam e riam. Baidawa ficou escondido ouvindo as pessoas conversando, e então pensou: “Estes homens não são Juma! Eles são como eu! A língua deles é compreensível! Vou ao encontro deles!” Ele se aproximou em silêncio e ficou observando as flechas dos pescadores. E com surpresa constatou que as flechas deles eram idênticas às flechas usadas pelos Jukihidawa: “Olha só! As flechas deles são como as minhas!” Olhou os corpos dos homens, viu que usavam tanga, e que o cabelo da testa dele era cortado em franjas e tinha duas entradas laterais (*aty agirini zamaru*).

¹¹⁸ *Bai* é uma palavra polissêmica que pode ter os seguintes significados: a.) um fenômeno meramente acústico (o barulho causado pelos gritos ou movimentos das almas, ver capítulo 7). b.) o nome secundário do herói mitológico Waniakaxiri, que tropejou ao mergulhar no céu (ver capítulo 4). c.) o dono das espingardas (antropomorfo, morador do céu). d.) um peixe celeste enorme, parecido com um poraquê, cujos movimentos na água do céu causam tempestades. No presente relato, o narrador faz referência a uma das formas humanas do trovão. O termo existe em todas as línguas arawá. Bahi, segundo os Paumari e os Jarawara, é a “forma humana da chuva e das tempestades” (Bonilla 2007: 34). Conforme os Deni, o nome Bahi designa a.) um xamã mitológico que tem também os nomes Sinukari e Eruruvi, no início dos tempos provocou o dilúvio universal, se mudou para o céu e até hoje fica rachando o céu com seu machado porque não pode superar sua raiva da morte de sua esposa. b.) o marido de Kaki, igualmente um xamã celeste. Bahi e Kaki são esposos extremamente ciumentos e ficam gritando um com outro (o que se escuta na terra como trovão).

Então decidiu dirigir a palavra a eles. Disse: “Vocês são pessoas? Que tipo de gente vocês são?” Os homens viram Baidawa e responderam: “Somos Adamidawa. E você?” Baidawa respondeu: “Eu sou Jukihidawa. Meu nome é Baidawa”. Um dos homens Adamidawa se apresentou dizendo que o nome dele era Nasi (“mutum”). Outro disse que o nome dele era Hai (“Cipó Titica”). Baidawa então disse: “Nossa! Vocês são como eu! A casa de vocês fica onde?” E disseram: “Nossa casa fica pertinho daqui. Venha conhecê-la!” Então os Adamidawa abandonaram sua pescaria e levaram Baidawa até a casa deles. O sol já tinha se posto quando chegaram na maloca, e Baidawa resolveu passar a noite lá. No outro dia de manhã, os Adamidawa deram cana-de-açúcar e pias para Baidawa, e trocaram flechas com ele dizendo: “Leve nossas flechas para mostrar ao seu povo. Depois traga seus companheiros para nos visitarem. Queremos conhecer os Jukihidawa!” Baidawa se despediu, voltou para o igarapé Jukihi com os presentes que tinha ganhado, e falou aos Jukihidawa sobre sua descoberta dos Adamidawa. Depois de alguns dias, vários jovens Jukihidawa (todos homens) foram visitar a maloca dos Adamidawa junto com Baidawa. Ganharam produtos agrícolas para comerem, e seus anfitriões falaram: “Alarguem (*nadady*- causar ser furado) o caminho do igarapé Jukihi para cá. Vamos ficar nos visitando!” E depois de pouco tempo, um grupo de adolescentes adamidawa foi visitar os Jukihidawa. Os Masanidawa não sabiam da existência dos Adamidawa, e os Jukihidawa lhes falaram sobre seus novos aliados. Pouco tempo depois, o primeiro grupo de homens Masanidawa foi visitar os Adamidawa na companhia dos Jukihidawa... (Síntese das versões de Uhuzai, do 01/10/08, e de Aji, do 16/07/09)

A única diferença entre as narrativas sobre os primeiros contatos Jukihidawa-Masanidawa, respectivamente Jukihidawa-Adamidawa, está em que no segundo caso, as visitas mencionadas se fazem por terra (e implicam a ampliação da rede de caminhos/ o “enlarguemento” dos caminhos que ligam as malocas entre si), enquanto que no primeiro caso, a relação estabelecida é uma relação por via fluvial. Não se trata aqui de um detalhe banal porque ele adverte o público sobre o fato de que antigamente, os “nossos” se dividiam em grupos “da beira dos rios maiores”, bons navegadores, cosmopolitas e, em função disto, propensos a ser comerciantes (em primeiro lugar os Masanidawa), e outros grupos moradores da terra firme, “mais tradicionais”, “mais isolados”, “melhores fabricantes de arcos e zarabatanas”, mas “mais pobres em machados e facas” (em primeiro lugar os Adamidawa e em segundo lugar os Jukihidawa). A divisão ocupacional entre os diferentes subgrupos –dawa (respectivamente, a especialização de uns enquanto logistas do comércio de produtos de fora, e de outros enquanto produtores de armas e alimentos) parece ter sido vista como desejável e ter sido realçada pelos *jadawa* “a partir do momento dos seus

primeiros contatos” porque a “dependência mútua” dava aos recém-aliados uma razão mais concreta do que “falar a mesma língua” para manter suas relações amigáveis¹¹⁹.

O último episódio em que “Baidawa atrai gente” é diferente dos dois anteriores porque não se trata aqui de uma história de “construção de amizade entre grupos em si autônomos”, mas sim, de um caso de absorção de uma família de “sobreviventes de ataques *jakimiadi* perdidos na história” (a família de Ajanima) ao povo “ainda intacto” dos Jukihidawa. Esta absorção (na palavras de Uhuzai, o “convite de morar juntos”) nos é apresentada como gesto generoso praticado por pessoas que se compadecem com a família de “miseráveis condenados a abrir seus roçados apenas com a ajuda do fogo (uma técnica agrícola pré-colombiana?)” Porém, o fornecimento unidirecional de moradia, ferramentas e mudas por parte dos Jukihidawa teve como correlato a entrega “igualmente unidirecional” da filha do homem resgatado em casamento com um homem velho que já tinha outra esposa (gesto que deixou vários anfitriões com raiva porque não podia satisfazer os desejos matrimoniais de todos eles): Os filhos de Ajisama aparentemente não conseguiram casar-se, e de um deles se afirma explicitamente (em outro relato discutido mais adiante) que morreu enfeitado por um xamã jukihidawa.

Baidawa e o resgate da família de Ajanima

Ajanima não era Jukihidawa. Ele tinha uma maloca pequena do lado de cá do igarapé Makuhwa, e como ele não possuía ferramentas de aço, fazia seus roçados quebrando os galhos das árvores com a mão, e acendendo fogueiras nos pés das grandes árvores: Mantinha os fogos acesos durante dias, até que as árvores morriam, queimavam e caíam. O roçado dele era muito pequeno, e ele só plantava batata doce (*awabija*). A família de Ajanima devia ser remanescente de um subgrupo que tinha migrado para a

¹¹⁹ O estabelecimento de uma divisão ocupacional “artificial” entre diferentes grupos aliados, herdeiros de um mesmo conjunto de tecnologias produtivas os quais em princípio são auto-suficientes, pode observar-se ainda hoje em outras sociedades amazônicas como o complexo do Alto Xingu e o Rio Negro (mesmo que neste caso se trate de sociedades “multi-lingüísticas” e não de subgrupos de uma mesma etnia). Barros Laraia (1995: 137) afirma sobre os xinguanos que eles “fueron forzados por la presión de otros grupos, presionados a su vez por los blancos, a una forma de convivencia pacífica que acabó en un intenso proceso de intercambios culturales. [...] Además, establecieron entre sí una forma de división social del trabajo. Los aruak fueron responsables de la fabricación de la cerámica [nota de pé de página: lo que no significa que los demás grupos desconociesen esta técnica], los tupís del suministro de las armas, los karib producían los adornos y collares hechos de conchas, y los trumai tenían la exclusividad en la provisión de sal, producida a partir de una raíz acuática”. No caso dos Suruwaha, em que os Masanidawa se especializaram no comércio por via fluvial com produtos industriais de valor estratégico, foi preciso que estes últimos “perdessem” sua capacidade de fabricar zarabatanas (a partir deste momento adquiridos dos Jukihidawa e Adamidawa) para que não se perdesse a natureza horizontal da relação (afinal, relações abertamente assimétricas não são aceitáveis no interior de um grupo de pessoas que se consideram mutuamente como humanas).

região fugindo dos *jakimiadi*. Quem convidou Ajanima a morar com os Jukihidawa foi Baidawa. Caçando, ele descobriu um varadouro diferente, parecido com um caminho dos *zamadi*, e quando chegou na maloca de Ajanima, pequena mas construída segundo o mesmo padrão da maloca dos Jukihidawa, e viu que Ajanima usava tanga e falava sua língua, falou para ele: “Você podia vir morar conosco. Estou vendo que você não tem ferramentas nem muitos cultivares. Se você for morar conosco, lhe daremos mudas de banana e de mandioca, e você não passará fome.” Ajanima então se mudou para a maloca dos Jukihidawa junto com seus filhos Tijyby, Jabukwahari, Biridumu e Wyruhwai¹²⁰. Tijyby, Biridumu e Jabukwahari eram homens, e Wyruhwai era mulher. Ajanima derrubou seu roçado junto aos Jukihidawa tomando emprestado suas ferramentas, e eles lhe deram mudas de banana, mandioca, macaxeira, cana-de-açúcar, abacaxi e cará para plantar. Ajanima deu sua filha Wyruhwai em casamento para Kahuwy, um homem maduro que já tinha outra mulher. Os outros jovens ficaram com raiva de Ajanima por não ter dado a filha a nenhum deles. (Uhuzai, 29/11/10)

Uma última observação sobre as três histórias dos “primeiros contatos” entre os subgrupos Jukihidawa, Masanidawa e Adamidawa: Em todas estas histórias, o encontro inaugural entre dois diferentes coletivos *jadawa* se dá “durante uma caçada” e os protagonistas são homens sem exceção. O espaço das relações “entre-aldeias” e “inter-étnicas” de fato é visto pelos Suruwaha como esfera masculina, porque as relações com seres humanos desconhecidos sempre têm a potencialidade de transformar-se em relações predatórias – a especialidade dos caçadores. Os Suruwaha acham que os homens são diplomatas “natos” não porque as mulheres sejam menos inteligentes do que os seus maridos, mas porque elas ao relacionar-se com todos os tipos de “alienígenas” (putativos ou reais – a classificação definitiva só pode ser feita *a posteriori*) correriam um perigo maior de tornar-se “presas” (*bahi*) destes últimos – afinal, elas não foram ensinadas pelo criador da humanidade a usar arco e flechas (ver infra, capítulo 4). Se o universo das relações entre seres vivos tal como concebido pelos Suruwaha fosse representado como um conjunto de círculos concêntricos que representassem a transição gradativa da “mesmidade para a alteridade”, da “humanidade (= ser pacífico) para a não-humanidade (= ser violento)”, da “segurança para a insegurança”, da “casa para a floresta” e da “sofisticação para o primitivismo”, as mulheres estariam situadas

¹²⁰ Segundo outra versão da mesma história, contada por Axa e Aniumaru e registrada por Jônia Fank em 03/06/94, outras pessoas que moravam junto com Ajanima e se juntaram aos Jukihidawa seguindo o convite de Baidawa eram Barahu e os dois irmãos Waximia e Mujawi (cf. Fank & Porta 1996: 274). Este detalhe, ausente no relato recolhido por mim, se revelará importante mais adiante, por definir a pertença grupal de dois homens (Mujawi e Waximia) os quais se tornariam protagonistas nos eventos que segundo os Suruwaha levaram à origem do suicídio.

no centro da área delimitada pelo círculo interior, enquanto que os homens se encontrariam em sua periferia¹²¹.

Misturar-se (*ija na-tabuwy-*)

Os Suruwaha colocam que os diferentes subgrupos –dawa, logo depois de descobrir-se e passar a visitar-se, tentaram fortalecer suas novas relações através do estabelecimento de alianças matrimoniais em primeiro lugar, e da adoção de crianças provenientes dos respectivos outros grupos em segundo lugar. Vejamos em seguida a história do casamento inaugural entre uma mulher masanidawa e um homem jukihidawa.

O casamento de Xasa e Birikahuwy

Inuhwa era um homem masanidawa. A filha dele se chamava Xasa, e quando ela se tornou adolescente, ele a ofereceu em casamento para Abykahuwy (“Furúnculo na Língua”), que também era Masanidawa. Mas Abykahuwy não queria se casar com Xasa. Vendo sua filha rejeitada, o pai, que era xamã, ficou com raiva e falou: “Que Abykahuwy se torne um homem infértil! Que ele não consiga engravidar a mulher com quem se casar!” Abykahuwy de fato nunca teve filhos. Inuhwa então decidiu oferecer sua filha em casamento a Birikahuwy (“Furúnculo na Perna”), um grande xamã Jukihidawa. A casa de Birikahuwy se encontrava próximo do igarapé Xibiriwi, perto do local onde Jawanka [homem hoje vivo] construiu sua maloca no verão passado [2009]. Quando os Masanidawa foram visitar os Jukihidawa, Inuhwa falou para Xasa: “Case com Birikahuwy e fique morando com ele. Eu irei embora daqui, mas depois virei para te visitar. No ano que vem, derrubarei um roçado nas margens do igarapé Jukihi para poder ficar indo e vindo.” Xasa se casou com Birikahuwy, mas quando o pai dela foi embora para a casa dos Masanidawa, ela se desesperou, pegou a rede dela, a enrolou e foi atrás dele. Saiu andando sozinha, seguindo a beira do igarapé Jukihi em direção à sua foz. Birikahuwy chegou em casa, viu que a esposa dele tinha fugido, e foi atrás dela. Quando Inuhwa parou um pouco para descansar no meio da viagem de volta para sua maloca no baixo Riozinho, Xasa o alcançou, e ele lhe perguntou: “Por que você deixou o seu marido? Birikahuwy é um xamã! Ele a matará com o feitiço dele se você o deixar! Fique morando com ele!” Birikahuwy alcançou os dois, e levou a esposa de

¹²¹ Veremos no capítulo 5 que esta é a razão pela qual há necessidade de um investimento ritual maior (festas de iniciação mais complexos) para produzir homens adultos do que mulheres adultas. Mulheres são “seres sociais por natureza” e homens “seres em princípio sociais, mas os quais dedicando-se a defender a sociedade contra ataques exteriores e atacar não-humanos para providenciar carne às suas famílias correm o perigo constante de ser alienados e tornar-se seres *ex-sociais*”. Para ver uma inversão interessante desta lógica mulher:homem :: interior:exterior :: sociedade:“ex-sociedade”, ver o livro de Erikson sobre os Matis, grupo falante de uma língua pano (1999: 104-125). Entre os Matis, os quais praticam casamentos virilocais (muitas vezes com mulheres raptadas de outros grupos) os homens representam o “interior da sociedade” (*tsasibo*) enquanto que as mulheres são “tendencialmente estrangeiras e diplomatas” (*ayakobo*). Segundo os registros da FUNAI, nos primeiros contatos dos Matis com a sociedade luso-brasileira as mulheres “ficavam na primeira fila”.

volta para a casa dele. Mais tarde, Xasa engravidaria de Birikahuwy, e daria luz a Mixanawari, futuro pai de Jaxiri e avô de Aniumaru. (Uhuzai, 29/11/10)

Na presente narrativa, o primeiro casamento intergrupar nos é apresentado como aliança “de segunda escolha”, realizada por iniciativa do pai da noiva depois de ver a filha rejeitada por parte de um rapaz de sua própria comunidade.¹²² O problema que se põe com este novo tipo de união está em que a “ambilocalidade” tradicional típica para as alianças contraídas no interior de uma comunidade residencial (isto é, a permanência do casal na mesma maloca em que moram os pais tanto do noivo como da noiva) se torna inviável, e em que então se faz necessária uma escolha de “princípio” entre a viri- ou uxorilocalidade. No caso de Xasa e Birikahuwy, os quais performam o papel de “cobaias”, se experimenta a primeira opção: O pai da noiva, tratando sua filha como “peça estratégica” no jogo de suas próprias relações com os Jukihidawa (ele quer ter um “motivo” para poder sempre visitar seus novos amigos e manter um roçado no território destes últimos), não toma em conta a vontade desta última em permanecer perto dos seus. E o resultado do seu comportamento autoritário é um “quase-desastre imediato” (o iminente lançamento de feitiços contra Xasa e os seus parentes pelo marido abandonado ofendido), evitado apenas porque a mulher fugitiva acaba aceitando as decisões do pai com respeito ao seu destino matrimonial. Como veremos mais adiante, o casamento de Birikahuwy e Xasa não teve um fim feliz e foi responsável por um conflito entre os Masanidawa e Jukihidawa que começaria anos depois (ver relato “Birikahuwy e suas vítimas”).

Parece que depois do “matrimônio-teste” acima relatado, enquanto os Masanidawa, Jukihidawa e Adamidawa conseguiram manter sua autonomia territorial¹²³, não houve mais outras uniões entre membros de –dawa diferentes vividas em regime virilocal (por medo de fugas e mortes subseqüentes por enfeitiçamento). E a historiografia do desenvolvimento posterior das relações intergrupais, ao abarcar o período de tempo que vai de 1890 a 1920, pelo contrário se propõe “demonstrar” que uniões exogâmicas uxorilocais podiam

¹²² Entre os Suruwaha, as pessoas se casam preferencialmente com seus primos cruzados bilaterais de primeiro, segundo ou terceiro grau: @s filh@s dos irmãos ou primos paralelos da sua mãe ou @s filh@s das irmãs ou primas paralelas do seu pai (seus FZD/ FZS, MBD/ MBS, FFBDD/ FFBDS, FMZDD/ FMZDS, MMZSD/ MMZSS, MFBSD/ MFBSS, etc.) Ver o quadro da terminologia de parentesco no capítulo 5.

¹²³ Como existem descendentes vivos de Xasa e Birikahuwy (ver genealogia em anexo), podemos datar o casamento dos dois entre 1885 e 1895. No tempo mencionado, os “Ajanima”, os Sarukwadawa e os Tabusurudawa de fato já tinham se “misturado” com os Jukihidawa, enquanto o grupo reunido Masanidawa/ Kurubidawa e os Adamidawa continuavam mantendo sua autonomia.

configurar-se como chance para jovens do sexo masculino no sentido de permitir-lhes escaparem a problemas familiares que enfrentavam dentro dos limites estreitos da sua própria unidade residencial (rivalidades por esposas em potencial entre irmãos e primos paralelos, insatisfações pessoais relacionadas com a tirania dos tios maternos enquanto “sogros possessivos”, etc). Em seguida apresentamos como exemplo o relato sobre o casamento de Hararia:

Hararia era um xamã adamidawa. Ele era um grande caçador de antas (*mahuny agy*), mas apesar de possuir muito prestígio, o seu sogro [o irmão da sua mãe], que pertencia igualmente aos Adamidawa, o maltratava. Batia (*bubukwa-*) nele na frente das outras pessoas, apesar dele ser um homem adulto. Então, Hararia, cansado de apanhar, deixou sua esposa e foi morar com os Jukihidawa. Os Jukihidawa, animados com a perspectiva de tornar-se cunhados de um caçador bom como Hararia e alimentar-se da carne que traria, logo lhe prometeram uma das suas mulheres como futura esposa. Enquanto a futura esposa tecia fio de envira para fazer uma nova rede para Hararia, este último matou muitas antas para os Jukihidawa. A primeira delas era destinada para ser cozida por Kuriamini, mas este último foi mordido no pescoço por uma cobra no mesmo dia em que iria cortar e preparar a carne, e faleceu apesar das tentativas de cura empreendidas por Hararia. O “cheiro da anta” tinha agravado o efeito do veneno da cobra [...] Depois de casar-se com a mulher jukihidawa que lhe tinha sido prometida, Hararia foi fazer uma visita aos Adamidawa. Seu ex-sogro o implorou para reatar o casamento com sua filha, mas ele disse: “Não vou voltar a morar com vocês. Agora, eu tenho uma esposa jukihidawa. Os Jukihidawa estão me tratando bem, e já derrubei um roçado na sua terra. Vou ficar com eles.” Hararia passou o resto da vida dele morando com os Jukihidawa. (Uhuzai, 05/06/07)

Vemos que Hararia era um homem já casado no interior do seu próprio grupo, mas o qual optou pelo divórcio (lit. pelo abandono da esposa)¹²⁴ e a aventura de um casamento fora do seu grupo local porque se sentia maltratado por seu sogro. Este último era um sogro “próximo demais” – o irmão da sua mãe – e se comportava com o genro de maneira autoritária, atrevendo-se a batê-lo em público “a despeito de que Hariaria era um bom caçador *zama tiamiaru agani*” (o que soa como escândalo aos ouvidos do público suruwaha – a cena é inédita e não existem em toda a historiografia suruwaha outros relatos que mencionem esta forma de violência doméstica entre homens). O que se tematiza aqui é a tendência de alguns homens maduros em “acomodar-se” e achar “natural” ser alimentados pelos sobrinhos, transformados em genros “por mero costume”/ “por prerrogativa concedida segundo a lógica de um sistema de parentesco dravidiano”: A sua inclinação a

¹²⁴ “Divorciar-se” significa para os Suruwaha “desatar sua rede” do seu lugar perto do esposo e reatá-la em outro lugar.

sentir-se “donos” dos filhos da suas irmãs dos quais eles esperam serviços gratuitos enquanto genros, mas os quais não querem no mesmo tempo valorizar de forma adequada (esforçando-se a agradar-lhe por sua vez). Com o alargamento do horizonte relacional que acontece por ocasião dos “primeiros” contatos entre subgrupos (a literal “abertura de caminhos entre malocas” que permite aos homens viajarem mais longe) os jovens passam a ter mais liberdade de escolha quando querem casar-se, e conseqüentemente se constituem como objetos de disputa entre famílias que querem tornar-se beneficiárias da carne e dos demais produtos que eles providenciam (lógica: “num leilão o preço das coisas sobe”). Hararia foi (pelo menos segundo o que diz a historiografia suruwaha) o primeiro homem que trocou a filha do seu tio materno pela irmã de um homem não parente, deixando para os demais o ensinamento de que “escapa-se da tirania dos sogros ‘naturais’ casando-se fora de casa”, respectivamente de que “membros de outras comunidades são melhores aliados porque eles não se tornaram cegos diante do valor de um caçador por terem ficado acostumados demais com suas contribuições pela longa convivência com ele”.

Um outro caso “exemplar” de um casamento fora do próprio grupo residencial (dos parentes da mãe) e dentro do grupo ao qual se pertence pela descendência paterna (aqui não reconhecida publicamente) nos é apresentado na biografia de Karakwai, precedida por uma explanação sobre a trajetória de cujo pai “inoficial” (isto é, que manteve um namoro clandestino com a mãe e não reconheceu seu filho como tal). Esta biografia não é considerada importante pelos Suruwaha apenas porque ela nos dá uma idéia da “mobilidade inter-grupal” dos seus antepassados masculinos nascidos no final do século XIX, mas porque seu protagonista, logo depois de contrair matrimônio, se tornou um dos mais importantes diplomatas dos Masanidawa nas suas relações comerciais com outros povos (“a família de Suruwaha”, os “Abamadi” etc.), “fracassou” enquanto mediador das relações entre os “nossos” e os “estrangeiros” e foi a primeira vítima do massacre que em 1920 (isto é, cerca de quinze anos depois dos acontecimentos narrados no texto que segue) forçou todo o povo ao isolamento (o que veremos mais adiante).

A trajetória de Karakwai, filho extraconjugal de Asamikahuwy¹²⁵

Uma vez, Asamikahuwy dos Masanidawa subiu o igarapé Jukihi para ir visitar os Jukihidawa. Asamikahuwy era viúvo e já tinha dois filhos adolescentes, Aga e Hasu. Quando Asamikahuwy chegou na casa dos Jukihidawa, estes estavam se preparando para realizar uma caçada coletiva *zawada*. Asamikahuwy falou para seus dois filhos: “Vão vocês caçar com os demais! Eu vou ficar aqui!” No tempo em que seus anfitriões estavam caçando, Asamikahuwy teve relação sexual com Matiaki, uma jovem solteira jukihidawa. Matiaki engravidou de Asamikahuwy, mas ele não casou com ela por já ter uma família. Foi embora para sua terra antes que a família de Matiaki percebesse que ela estava grávida. Quando o filho de Matiaki nasceu, as pessoas perguntaram para Matiaki: “Quem foi quem transou contigo? Quem é o pai do teu filho?” E ela respondeu: “Foi Asamikahuwy.” O filho ilegítimo [*iri hiamary* “por si só” = abandonado pelo pai] de Matiaki recebeu o nome de Karakwai, e a mãe o criou sozinha na maloca dos Jukihidawa. Ele recebeu a tanga dele na terra dos Jukihidawa, e depois disto, desceu o Riozinho com um grupo de outros jovens para ir conhecer a casa dos Masanidawa. Ele queria que Myzawai [um xamã famoso dos Masanidawa, ver infra] lhe assoprasse rapé transmitindo-lhe poder xamânico. Chegando na maloca dos Masanidawa, Karakwai conheceu seu pai biológico Asamikahuwy. Asamikahuwy tinha trazido mandioca fermentada para dar de comer às pessoas, e quando pegou uma porção e a ofereceu para um dos visitantes, este falou: “Esta porção não é para mim. Ofereça a Karakwai. Ele é o seu filho.” Asamikahuwy entregou o grolado a Karakwai, e todo mundo riu. Durante a visita aos Masanidawa, um dos anfitriões de Karakwai, Ukuna, falou para ele: “Atykarari!” Atykarari (“Testa Branca”) era o segundo nome de Karakwai. Ukuna disse: “Atykarari! Makuda, minha irmã mais velha, ficou viúva recentemente. Case com ela e fique morando comigo.” Karakwai não respondeu nada [isto é, estava gostando da idéia]. Recentemente, ainda na casa dos Jukihidawa, alguns casamentos tinham sido realizados, e Kudiari tinha se apossado da mulher destinada a se casar com Karakwai por ser sua prima cruzada (MBD). Karakwai, com raiva de Kudiari por isto, tinha rejeitado uma porção de carne de macaco barrigudo que este lhe oferecera, e Kudiari tinha ameaçado flechá-lo, falando: “Você não quis comer da carne que eu providenciei! (*Ubahiria hawa nianxu!*) Então eu te matarei!”. Karakwai estava tentando arranjar outra pessoa para ser sua esposa. Karakwai não casou logo com a irmã de Ukuna na casa dos Masanidawa porque seus companheiros estavam com pressa de voltar para a casa deles. Era verão, e os Jukihidawa não tinham ainda derrubado seus roçados. Os Jukihidawa subiram o Riozinho remando e deixaram as canoas deles na boca do igarapé Jukihi. Começaram a destruir suas canoas porque não pretendiam visitar novamente os Masanidawa, mas Karakwai falou: “Quero ficar com esta canoa para mim.”¹²⁶ Enquanto os outros jovens começaram a derrubar seus roçados, Karakwai foi pegar folhas de tabaco num roçado que ele já tinha, e as colocou num panaco. Depois, falou para os seus companheiros: “Vou caçar juparás (*ijabuma*)! Vou ficar sentado num pé de sucupira-arara (*kasaha*) e matar os juparás que vierem comer as frutas.” Não avisou ninguém sobre seus planos de viajar novamente até a casa dos Masanidawa, saiu para caçar e seguiu viagem direto. Quando depois de três dias Karakwai chegou de volta na terra dos Masanidawa, os mesmos não se

¹²⁵ Asamikahuwy era o tataravô (FFFF) de Ania, o narrador da história. Ania nasceu em 1976. Eu estimaria que Asamikahuwy tenha nascido por volta da década de 40 do século XIX.

¹²⁶ O narrador não explica porque os jovens jukihidawa não pretendiam visitar novamente os Masanidawa.

encontravam mais na mesma maloca: Tinham se mudado para outra. Karakwai atou sua rede na casa abandonada, e depois de pouco tempo, chegou um grupo de mulheres jovens que tinha vindo buscar alimentos no roçado. Makuda estava com elas. As mulheres viram o visitante inesperado e falaram: “Olha só, o Karakwai!” Todas elas se ofereceram a carregar a rede dele até a maloca onde estavam hospedadas, e lhe pediram que carregasse os seus panacos com produtos agrícolas para elas: “Carregue meu panaco para mim, depois eu te darei mandioca para comer!” Mas Karakwai só aceitou carregar o panaco de Makuda, porque estava se lembrando que Ukuna a tinha oferecido em casamento para ele. Chegando na maloca onde os Masanidawa estavam, Karakwai atou sua rede no centro¹²⁷. Mas de noite, ele desceu da sua rede, foi transar com Makuda na rede dela, e dormiu. Acordou de manhã bem cedinho para voltar para sua rede, mas Makuda o agarrou. Ele gritou: “Me solte!”, as outras pessoas ouviram, viram Karakwai na rede da namorada e exclamaram: “Olhem! Karakwai transou com Makuda!”. Realizaram o casamento logo. Tiraram a rede de Karakwai do centro e a colocaram encima da rede de Makuda. No outro dia, Karakwai emprestou a zarabatana e os dardos do seu cunhado e foi caçar papagaios. Voltou com uma penca grande de aves, Ukuna as depenou e cozinhou, e todo mundo comeu. Karakwai passou o resto da vida dele morando com os Masanidawa. (Ania, 01/12/10, Maloca de Hinikuma)

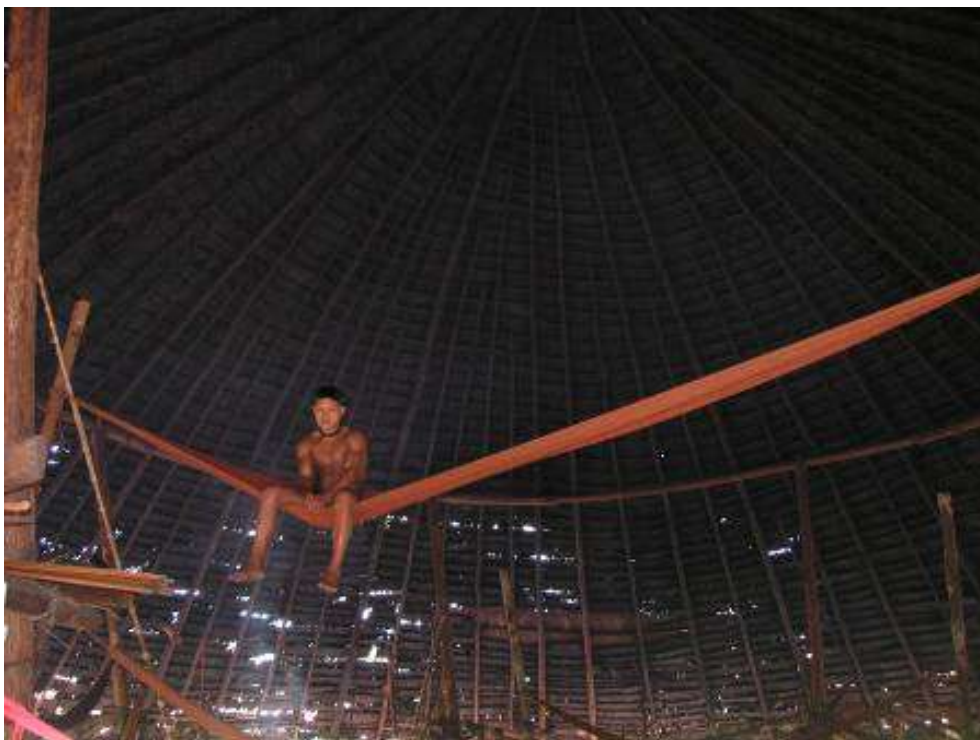


Figura 14: “Chegando na maloca onde os Masanidawa estavam, Karakwai atou sua rede no centro...” Kabukwari na sua rede atada no espaço reservado aos solteiros. Foto de Jemerson Higino de Azevedo, 05/05/06, Maloca de Kwakwai próxima do Igarapé Xibiriwi. Arquivo do CIMI.

¹²⁷ Depois da festa da imposição do suspensório peniano, os jovens *wasi* atam suas redes na parte central da maloca e só voltam a morar nos setores familiares da sua periferia quando se casam. Este costume permite que pessoas de fora, ao visitar uma maloca, informem a comunidade anfitriã sobre seu estado civil sem dizer nenhuma palavra.



Figura 15: “Chegou um grupo de mulheres que tinham vindo buscar produtos agrícolas, e elas pediram a Karakwai que carregasse seus panacos ...” Waniahariu e Ugunja voltando para casa com mandioca e cana-de-açúcar. Foto minha, 25/10/08, Maloca de Hinikuma.

Karakwai, representante da primeira geração de pessoas que nasceram depois que os Masanidawa, Adamidawa e Jukihidawa “se conheceram” e “decidiram misturar-se” (a geração G-1 em relação a Hararia, Xasa e Birikahuwy cujas biografias expomos acima), segundo alguns Suruwaha “pertence em princípio aos Masanidawa” por ser filho de um homem deste grupo, mas passa toda sua infância entre os Jukihidawa, o grupo da sua mãe (não porque seu pai tenha casado com sua mãe em regime uxorilocal, mas porque o pai e a mãe nunca chegaram a casar-se). No tempo de Karakwai, as visitas entre os moradores do igarapé Pretão (Jukihidawa) e o baixo Riozinho (Masanidawa) eram constantes, e mais do que isto, segundo o relato de Ania parecem ter se tornado “parte fixa” da agenda dos jovens (passo necessário do seu processo individual de tornar-se adultos). O nosso protagonista resolve ir viajar “logo após ter recebido a tanga na terra dos Jukihidawa”, não apenas para conhecer mulheres (neste caso suas primas cruzadas patrilineares, filhas das irmãs do seu pai Asamikahuwy), mas também para concluir a construção do seu corpo através da aquisição de poder xamânico. Teoricamente seria possível fazer isto em casa, mas os Suruwaha tendem a

estabelecer uma relação de proporcionalidade direta entre “distância” e “poder”, e se uma pessoa quer realmente aprender a lidar com os mais diversos tipos de entidades sobrenaturais, o que significa ter capacidade de afastar-se simbolicamente da humanidade, é necessário aprender primeiro a afastar-se literalmente dos familiares mais íntimos no espaço – por isto Myzawai, filho de um homem Adamidawa casado em regime uxorilocal com uma mulher masanidawa, nos olhos de Karakwai parece um candidato ideal para “assoprar-lhe tabaco” (ser seu mentor).

Karakwai opta pelo matrimônio com uma mulher viúva, mas ainda nova dos Masanidawa (sobre a qual os Suruwaha atuais não nos sabem informar se era filha da irmã de Asamikahuwy, ou seja, a FZD do protagonista) porque outro homem – provavelmente um dos seus primos paralelos que não o respeitavam e amavam como “irmão” justamente porque seu pai não se casara com sua mãe depois de engravidá-la – se apossara da candidata ideal para ser sua esposa dentre os Jukihidawa, sua MBD. As cenas em que muitas mulheres jovens vêm juntas ao encontro de Karakwai hospedado numa maloca abandonada e se oferecem cada uma a carregar sua rede (o que equivale a uma proposta de matrimônio), respectivamente em que Makuda “agarra” o namorado publicamente quase que “forçando-o” ao casamento repete indiretamente a mensagem principal da história sobre o casamento de Hararia: que homens que não conseguem ser felizes no seio da família extensa da sua mãe (seja porque são “excluídos do jogo matrimonial” por seus irmãos e primos paralelos como aqui, ou porque são maltratados pelo sogro-tio materno como acima) devem procurar casar-se em outro grupo porque os membros deste último os valorizarão mais (disputarão entre eles para ter a honra de ser seus cunhados).

Quando os historiadores suruwaha analisam os meios usados pelos diferentes subgrupos para se manterem aliados uns dos outros, respectivamente quando eles querem falar sobre a importância que os respectivos “outros -dawa” desempenhavam na perspectiva individual das pessoas *jadawa* quando estas enfrentavam problemas no seio de suas respectivas famílias, não falam apenas sobre casamentos, mas também sobre a prática da adoção:

Baidawa adota os filhos de Ajisama

Certa vez, Baidawa foi passar um tempo na maloca dos Adamidawa. Pegou sua rede, sua zarabatana, suas flechas e seus dardos, saiu de manhã cedo da casa dos Jukihidawa

e chegou na casa dos Adamidawa ao anoitecer. Passou muitos dias com os Adamidawa, e neste tempo, se deu conta que um deles, Ajisama, batia muito nos seus filhos. Baidawa ficou escandalizado com o comportamento de Ajisama, e falou para si mesmo: “Ajisama é muito violento! Vou convidar os filhos dele a morarem comigo na maloca dos Jukihidawa!” Dirigiu-se então aos três filhos de Ajisama dizendo: “Me deixem levar vocês para a maloca dos Jukihidawa! O pai de vocês bate demais em vocês. Partiremos amanhã cedo!” No outro dia, Baidawa foi embora para a casa dele levando os filhos de Ajisama. Na terra dos Jukihidawa, tinha muita comida, e Baidawa ficou alimentando os filhos de Ajisama com os produtos do seu roçado. Eles não passaram fome. Depois de certo tempo, Ajisama e sua esposa ficaram com saudade dos filhos, e decidiram mudar-se para a maloca dos Jukihidawa. Pegaram seus pertences de manhã cedo e se mudaram para junto de Baidawa. Ajisama derrubou um roçado na terra dos Jukihidawa e não voltou mais para a maloca dos Adamidawa. Ficou morando com os Jukihidawa até morrer de velhice. (Ania, 10/06/07)

A adoção dos filhos de Ajisama por Baidawa não segue a mesma lógica da adoção inter-étnica (a entrega voluntária de crianças a estrangeiros como estratégia para garantir a benevolência destes últimos e evitar guerras – ver infra), mas é pensada como prática que “protege” crianças maltratadas dos seus próprios parentes e expressa a idéia de que com o alargamento da rede de relações entre aldeias de falantes da mesma língua, os parentes biológicos mas próximos de uma pessoa precisam começar a esforçar-se mais em “agradá-la”, porque eles se tornam “eventualmente substituíveis por parentes eletivos”. Quando Baidawa convida os filhos de um pai violento a mudar-se para sua maloca, não o faz aparentemente com uma intenção “egoísta” (usando as crianças como peças num jogo político pessoal), mas age de forma quase análoga a um “Conselho Tutelar” ocidental (com a diferença que ele não usa coerção quando tira as crianças do convívio dos pais). A adoção tem um efeito educativo sobre o pai biológico além de fazer com que as relações entre os Jukihidawa e Adamidawa se tornem mais íntimas.

Fracassar na convivência por não saber partilhar pessoas e coisas

Apesar de que a historiografia suruwaha em geral dê ênfase ao caráter pacífico da convivência entre os grupos falantes de “nossa língua”, a mesma obviamente não era livre de problemas. Conflitos entre famílias extensas pertencentes a grupos *-dawa* diferentes se centralizavam quase sempre na figura dos xamãs *iniuwa hixa* (“xamãs duros”), os quais se encarregavam de eliminar pessoas que os tinham ofendido através de meios sobrenaturais (com a ajuda da sua substância-feitiço *mazaru* e seus espíritos-interlocutores *kurimia*). Relatos biográficos como aqueles que narram as histórias de vida de Birikahuwy (primeiro

homem Jukihidawa que se casou com uma mulher Masanidawa, ver supra) e de Myzawai (um xamã adamidawa casado com duas mulheres masanidawa em regime de residência uxorilocal, e o qual como veremos mais adiante, é co-responsabilizado pelo fracasso da política externa masanidawa e o massacre que quase os extinguiu enquanto grupo por volta de 1920) nos revelam que os xamãs *iniuwa* eram personagens extremamente ambíguos e controvertidos, os quais não apenas protegiam as pessoas *jadawa* dos seus inimigos externos (como nas histórias sobre o extermínio dos *Jakimiadi*) e curavam doenças dos seus, mas também adotavam o papel de catalisadores no processo de cristalização das divergências internas da sociedade:

Birikahuwy e suas vítimas

Birikahuwy era um matador de pessoas (*jagy*, “um homem que nos pega/ depreda”). A primeira pessoa que se tornou vítima dele foi Jabukwahari, o filho de Ajanima que fora conduzido às terras jukihidawa por Baidawa. Jabukwahari já era adolescente (*wasi*)¹²⁸. Uma vez foi caçar junto com um rapaz jukihidawa e matou um caititu. Trouxe o fígado e os outros órgãos internos do animal para a maloca, e Birikahuwy lhe perguntou: “Onde jaz o porco?” Mas Jabukwahari não queria dar o porco para Birikahuwy preparar. Falou com raiva: “Não pegue a informação sobre o porco para você! (*Jandumuri muni agasama*)” E Birikahuwy, igualmente com raiva, respondeu: “Está bom! Não queira me dar o seu porco! Não comerei da sua carne. Eu também sou homem. Não sou mulher. Eu mesmo matarei um porco para comer com os meus familiares!” Depois deste acontecimento, a relação de Birikahuwy e Jabukwahari ficou tensa. Birikahuwy tinha dois animais domésticos (*igiaty*): Uma cutiara (*awahy*) e um caititu (*ijama dumuri*). Quando uma vez ele saiu para o roçado dele, Jabukwahari cortou a corda com que Birikahuwy tinha amarrado sua cutiara, pegou o animalzinho e o escondeu debaixo de uma panela emborcada, só para fazer raiva ao dono. Quando Birikahuwy voltou para casa e não encontrou a cutiara, exclamou: “Minha cutiara fugiu! Vocês a deixaram fugir!” E então decidiu matar o caititu dele, para ficar de vez sem animais de estimação. O caititu não tinha terminado de crescer e engordar. Depois que Birikahuwy já tinha matado o caititu dele, a mãe de Jabukwahari falou: “Tua cutia está aqui debaixo da panela! Jabukwahari a escondeu!” E Birikahuwy, com raiva, pensou: “Foi por causa de Jabukwahari que matei meu caititu antes do tempo! Jabukwahari morrerá enfeitado! Meu feitiço penetrará no corpo dele!”

Jabukwahari queria se tornar xamã. Uma vez, andando pela floresta, ele viu um cipó da espécie *synyny* que tinha um cheiro diferente e percebeu que não se tratava de um cipó comum, mas de um enfeite (*imiagiri*) de um espírito *kurimia*. Pouco tempo depois,

¹²⁸ Explicarei as categorias etárias no capítulo 5. O termo *wasi* não tem um significado totalmente idêntico ao significado do termo português “adolescente”, mas indica que o indivíduo já é sexualmente maduro, teoricamente apto para casar-se, mas ainda solteiro.

uma fruta *duwini*, ‘flecha do espírito-dono da árvore *mahiu*, *Mahiu Karuji*¹²⁹, caiu nas suas costas, ele levou a fruta para a maloca e mostrou para Birikahuwy. Falou: “O que é isto?” – “É a flecha de *Mahiu Karuji* que te acertou!” Jabukwahari pensou: “Eu serei xamã mesmo! Primeiro achei o enfeite de um espírito *kurimia*, e depois peguei a flecha de *Mahiu Karuji*!” Contou aos outros sobre seus planos de se tornar xamã, mas aí, Birikahuwy decidiu matá-lo. Falou para si mesmo: “Hoje à noite meu espírito-interlocutor *kurimia* comerá o princípio vital *karuji* de Jabukwahari!” Jabukwahari foi pegar espírito e cantou a noite inteira. O canto dele era lindo. Mas era apenas o espírito-interlocutor de Birikahuwy que estava cantando através de sua boca. Ele tinha ido atrás dele, e já tinha comido o *karuji* (“princípio vital”; ver capítulos 5, 6 e 7) de Jabukwahari. De manhã cedo, Jabukwahari chegou na maloca já passando mal, e caiu na rede dele, de barriga para baixo. Ficou com muita diarreia, e passou o dia na rede. Morreu de repente, sem que os outros percebessem, e depois de um tempo, a mãe dele, pensando que ele estivesse apenas dormindo, o cutucou e falou: “Jabukwahari! Você está dormindo?” Fez cócegas nele, mas ele não acordou. Já estava morto.

Outra pessoa que Birikahuwy matou foi Aga, filho de Asamikahuwy e pai de Jari. Uma vez, os Masanidawa vieram visitar os Jukihidawa, e Aga ainda estava com raiva porque Inuhwa tinha dado sua filha Xasa em casamento para um Jukihidawa [ver supra]. Quando os Masanidawa chegaram na casa dos Jukihidawa, realizaram o ritual do macaco-barrigudo (*gaha tymyri*) apesar de que não houvesse nenhum rapaz novo para ganhar tanga¹³⁰. Todos os homens Masanidawa agarraram os homens Jukihidawa, e Aga agarrou Birikahuwy com tanta força que quebrou a costela dele. Birikahuwy ficou com dificuldade de respirar, e cuspiu sangue. Saruru, um rapaz jukihidawa, se enraiveceu quando percebeu que Aga tinha machucado Birikahuwy, e então decidiu se vingar. Agarrou Aga com muita força, e este último não conseguiu derrubá-lo. Quando Aga o agarrou por sua vez, não conseguiu levantá-lo do chão. Birikahuwy, sentindo dores fortes no tórax, pensou: “Aga comerá um espírito *kurimia* e morrerá de diarreia!” Depois que os Masanidawa tinham voltado para sua maloca no baixo Riozinho, Tuwasu matou uns morcegos (*kukuwi*) que tinham se alojado na casca de uma árvore morta na beira do seu roçado. Trouxe os morcegos e os cozinhou. O *kurimia* de Birikahuwy tinha penetrado num dos morcegos, e quando Aga comeu da refeição preparada por Tuwasu, pegou uma infecção intestinal e morreu. Birikahuwy morreu com as seqüelas da luta dos macacos-barrigudos. Como ele era muito querido entre os Jukihidawa, quando ele morreu o seu povo ficou revoltado e decidiu acabar-se como ele. Realizaram um ritual do macaco-barrigudo, e vários homens jovens se machucaram e morreram com as seqüelas. O povo ficou se parecendo com os Sara Madi que se transformaram em queixadas. (Uhuzai, 29/11/10)

¹²⁹ Conforme o perspectivismo suruwaha, todas as frutas são armas ou cachorros de caça dos espíritos-donos antropomorfos da respectiva espécie.

¹³⁰ O ritual *gaha tymyri* é um ritual de luta que encerra a festa de iniciação dos jovens. Nele, os aliados potenciais dos iniciandos (MBS, FZS, MMZSS, FFBDS, DH, ZS-hf, etc.) desafiam e medem suas forças com seus parentes consangüíneos (seus F, FB, B, FBS, etc.) Uma descrição detalhada do ritual se encontra no capítulo 5. Este é o único relato em que a luta do macaco-barrigudo é descrita como dramatização do antagonismo entre dois subgrupos –dawa (como rivais enquanto tomadores de esposas). Atualmente, o ritual tem um caráter meramente lúdico.



Figura 16: Ritual do macaco-barrigudo (*gaha tymyri*) realizado por ocasião da festa de imposição do suspensório peniano de Hirigiri e Babawi. Maloca de Naru, 07/05/09. Foto minha.

Ambos os episódios que nos descrevem “assassinatos” cometidos por Birikahuwy têm seu ponto de partida em conflitos não oficialmente assumidos enquanto tais. Constituem desdobramentos indiretos da maneira em que terceiros (não os atores atuais Birikahuwy, Jabukwahari e Aga) conduziram anos antes a política de aproximação e “consustancialização” (por via do casamento) dos diferentes subgrupos, e têm seu foco no tema da “ira provocada pela avareza”: Primeiro temos o jovem caçador Jabukwahari – o filho do homem que fora convidado pelos Jukihidawa a viver com eles porque ele era pobre demais (= desprovido de ferramentas de aço). Jabukwahari aborrece Birikahuwy – um daqueles homens que lhe concederam asilo e meios de produção – porque não quer designá-lo como carregador e cozinheiro do porco que matou¹³¹. Sua falta de “bom senso”

¹³¹ Relembremos que entre os Suruwaha, um caçador não pode cozinhar os animais que matou, mas obrigatoriamente designa outro homem para carregá-los até a maloca, cozinhá-los e realizar a distribuição (entre todos os homens adultos). Do contrário perderia seu poder mortífero. A escolha da pessoa que prestará os serviços do carregamento e do preparo da carne é teoricamente livre (sendo que o caçador pode “dar sua presa” para um irmão, o pai, um cunhado, o sogro ou mesmo um “amigo genérico” não parente). Mas esta escolha se configura como ato delicado porque demonstra oficialmente “de quem alguém gosta e de quem não

na hora de partilhar alimentos o torna objeto de críticas públicas fortíssimas (“Não queira me dar seu porco! Eu não sou mulher e matarei eu mesmo para comer com meus familiares”). Mas ele não aceita estas críticas porque ele, do seu próprio ponto de vista, ao não dar “seu porco” para um dos resgatadores da sua família já *estava expressando uma própria insatisfação anterior* (o que o presente relato não menciona, mas o que está escrito nas entrelinhas da história da absorção do grupo de Ajanima aos Jukihidawa): Quando ele e os seus deixaram para trás sua própria maloca localizada na beira do igarapé Makuhwa e se mudaram para o igarapé Jukihi, um dos seus anfitriões imediatamente se casara com sua irmã mais nova Wyruhwei, sem porém oferecer-lhe por sua vez que contraísse matrimônio com uma mulher jukihidawa (o que não é “certo” porque pares de irmãos têm idealmente um destino matrimonial “conjunto”). E então, Jabukwahari decidira “vingar-se pelo ciúme dos Jukihidawa relacionado com suas irmãs” (isto é, sua “avareza” relacionada com seres humanos) através de outro tipo diferente de não-partilha – a caça solitária seguida de uma distribuição da carne reduzida ao próprio núcleo familiar¹³².

Vemos que no desenvolvimento posterior da briga entre Jabukwahari e Birikahuwy (que equivale a uma perda de sua “humanidade mútua” causada por sua mútua atitude de “sovinar coisas”), os dois não se agredem mais “diretamente”: Jabukwahari esconde um dos dois animais de estimação *igiaty* do seu antagonista (estes no pensamento suruwaha desempenham a função social de “representantes” ou “substitutos simbólicos” do seu dono), e o mesmo imediatamente decide “completar a obra de destruição iniciada” e matar o outro animal que está sendo criado por ele, para “ficar sem animais” (o que é um método estereotípico de demonstrar raiva – no tempo de hoje, muitas pessoas matam seus xerimbabos primeiro quando querem ir tomar veneno). O “não-respeito” para com os animais de estimação é visto por cujo dono como motivo suficiente como para querer acabar com a vida do sujeito que demonstrou esta atitude. E ele então resolve matar seu

gosta” (trata-se de “estender uma honra”). O cozinheiro tem direito a comer com sua família a cabeça e a carne das vértebras superiores (parte das costelas) do animal.

¹³² O relato colhido por mim não menciona quem fora designado por Jabukwahari como “preparador” do seu porco. A versão transcrita por Fank & Porta da mesma história (1996b: pp.56) afirma que ele teria ido caçar com seu irmão mais velho Tijyby, pegado apenas os fígados dos porcos (aqui: queixadas, não caititus) mortos para cozinhar, e “jogado o resto na água” [sic – enquanto não decidia sobre seu destino?]. Ainda segundo este relato, Jabukwahari nem teria tido oportunidade de designar um preparador para os (quatro) porcos mortos por ele, porque chegando na maloca, fora criticado imediatamente não por não querer partilhar a carne, mas por *não convidar os demais* a cercar o bando de porcos com eles (e ter “desperdiçado” desta forma os animais). Afinal, a caça aos queixadas é “por definição” uma empresa coletiva e não individual.

agressor justamente num momento em que o mesmo se encontra numa situação crítica (isto é, quando tentando “tornar-se xamã” vai “pegar espírito”: esta atividade é perigosa quando não se tem domínio sobre ela, porque os “espíritos-interlocutores” atraídos podem ser os avatares de outro xamã mal-intencionado).

A segunda vítima de Birikahuwy (que é no mesmo tempo seu assassino) se desentende com o primeiro igualmente por causa de ter sido excluído de um “ato de partilha”, ou seja, o torna objeto da sua raiva “porque se casou com Xasa, a mulher da qual ele mesmo também desejava que se tornasse sua esposa” (provavelmente, Aga achava que o pai de Xasa deveria tê-lo considerado em primeiro lugar quando decidiu casar sua filha, justamente porque ele não era membro de outro subgrupo). No caso da briga de Birikahuwy e Aga, a mesma começa com um ato de violência física praticado durante a única oportunidade em que a luta entre homens *jadawa* é vista em princípio como “legítima”: o ritual dos macacos-barrigudos *gaha tymyri*. Aga abusa a liberdade, proporcionada pela situação ritual, de agarrar seu rival e lhe causa ferimentos internos graves (“excedendo as regras do jogo”). E Birikahuwy, “sentindo que vai morrer” e sem ter possibilidade de retribuir imediatamente o dano que lhe foi causado, recorre ao método da “matança a distância” para vingar-se: faz seus espíritos-interlocutores *kurimia* penetrar na comida do antagonista, e “devorá-lo por dentro no mesmo momento em que ele se alimenta”.

O fim da biografia de Birikahuwy, o qual nos descreve como os “amigos enlutados de Birikahuwy decidiram morrer da mesma maneira que ele morreu” é interessante no sentido de que aqui, o narrador parece projetar o padrão comportamental contemporâneo da “morte solidária (por envenenamento)” sobre os antepassados, aduzindo no mesmo tempo um modelo mítico (no mito mencionado e que será analisado no capítulo 4, os “homens-queixadas” decidiram acabar-se e virar animais por sentirem falta das esposas assassinadas por eles próprios). O próprio Uhuzai posteriormente comentou que os jovens jukihidawa “decidiram acabar-se da mesma maneira em que Birikahuwy tinha se acabado por não conhecerem ainda a possibilidade de tomar timbó”, e que “eles o fizeram porque queriam ver a alma de Birikahuwy (*Birikahuwy asumiri*)”.

A leitura do relato apresentado acima nos proporciona de certa maneira a impressão de que os Suruwaha vejam conflitos xamânicos opondo os subgrupos –dawa entre si como sendo

protagonizados exclusivamente por homens. Porém, se é verdade que entre os Suruwaha não existem (e, segundo os depoimentos dos meus interlocutores nunca existiram) xamãs-mulheres, contam-se histórias tanto de mulheres quanto de homens “avarentos” os quais se tornaram vítimas de enfeitiçamento e foram responsáveis pela interrupção temporária das visitas e do comércio intergrupar. Vejamos por exemplo o episódio da morte de Zahi:

A morte de Zahi

As pessoas gostavam de Myzawai quando ele era jovem, mas depois, ele começou a se tornar um sujeito violento que gostava de matar gente. As almas das pessoas (*jadawa karuji* “princípio vital”) que ele matava com seu feitiço *mazaru* ficaram se acumulando dentro de sua barriga, e ela foi se tornando cada vez mais tufada e feia. Myzawai não matava apenas pessoas estranhas (*waduna*), mas também pessoas *jadawa* que viviam com ele. Uma vez, ele foi visitar os Jukihidawa, e quando sentiu fome, pediu comida a Zahi, a esposa de Kujamini (outro xamã). Zahi lhe negou a comida. Pediu então flechas emprestadas do irmão e do marido de Zahi para ir caçar, e eles também lhe negaram. Com raiva, ele decidiu matar Zahi com seu feitiço. Depois de chupar o feitiço da sua carne e lançá-lo contra Zahi, Myzawai voltou para sua própria casa. Passou barro em seu rosto como se fosse pintura preta (*zamasaru*), e ofereceu terra para os outros cheirarem, dizendo que era tabaco. O sentimento de raiva projetado sobre Zahi tinha alienado sua perspectiva (*iri zubi-ria na-hidiawa-ru* “trocado os seus olhos por outros”). Os outros o mandaram parar com isto. Zahi morreu pouco tempo depois de ter sido enfeitiçada por Myzawai. E os Jukihidawa passaram um bom tempo sem ir ver os Masanidawa. (Ania, 01/11/10)

Interessante aqui é a observação do narrador de que Myzawai “ficava colecionando os princípios vitais das pessoas por ele assassinadas em sua barriga”, ou seja, de que ele “devorava” (simbolicamente) as suas vítimas para “saciar-se com elas mesmas em vez de com a comida que lhe negaram”. Para os Suruwaha, “negar comida a alguém” sem ter uma razão muito boa para isto não é um gesto banal (que pode ser justificado afirmando simplesmente que “as pessoas partilham suas coisas quando quiserem e não por obrigação”). Mas pelo contrário, constitui um ato com grande peso político, do qual se pode deduzir que “do ponto de vista do sujeito sovina, seu interlocutor condenado a continuar com fome não é humano de verdade”. Não existem no universo suruwaha relações “neutras” (que se estabelecem entre pessoas que não são “nem inimigas nem amigas”), mas apenas relações positivas (predador-presa: comem um ao outro, **ou** humano-humano: comem juntos). E ainda dentro deste universo, para manter a paz entre coletivos *jadawa*, não é suficiente que os mesmos “de vez em quando se façam companhia na caça”, “mantenham conversas agradáveis” ou ainda, “se visitem simplesmente”, mas se faz

necessário que eles constantemente “provem que se considerem mutuamente como representantes de uma mesma espécie alimentando-se juntos/ fornecendo-se mutuamente meios de produção” (pois permanece-se “iguais” comendo a mesma comida).

Enquanto que conforme a avaliação dos historiadores suruwaha, brigas que opunham membros dos subgrupos Adamidawa, Jukihidawa, Tabusurudawa, Sarukwadawa, Idiahindawa e Masanidawa eram relativamente raros e resultavam do mau comportamento (do devir não-humano *jadawa-su* ocasional) de poucos indivíduos e não do grupo como um todo, eles (isto é, os descendentes diretos destes mesmos subgrupos) nos falam sobre a existência de três comunidades –dawa que “apesar de falar uma língua *mais ou menos* compreensível *da-danyzy-sa ny-zy jaha-ru*”, falharam coletivamente (e irreversivelmente) em estabelecer relações amigáveis permanentes com o resto dos “nossos”. Eram estes Zamadawa, Wahadawa e Mahidawa.

Quanto aos Mahidawa, vizinhos dos Idiahindawa e “exímios caçadores de antas”, os Suruwaha colocam que os mesmos se negavam a ser comensais dos outros subgrupos, e com seu hábito de “buscar brigas à toa” provocaram uma guerra que levou à sua extinção enquanto grupo:

Os Mahidawa se negam a ser comensais do povo de Xubai

Os Mahidawa moravam dentro do igarapé Hurama. A casa deles ficava perto da maloca de Xubai dos Idiahindawa. Eram caçadores muito bons, e todo tempo matavam queixadas, caititus, antas, veados e onças. Uma vez, os Mahidawa foram visitar Xubai em sua maloca. Abateram duas antas e as cozinham numa panela grande. Xubai estava com fome, mas os Mahidawa não o convidaram para comer. Xubai ficou com raiva, mas não falou nada. Depois de alguns dias, os Mahidawa novamente mataram uma anta. Xubai então disse para eles: “Por quê vocês não partilham (*daka-*) suas caças conosco?” E eles responderam, com desprezo na voz: “Pode pegar toda esta anta para você. Nós já comemos. Estamos sem fome.” O dialeto que os Mahidawa falavam era um pouco diferente do dialeto falado pelos Jukihidawa e Idiahindawa. Em vez de dizer *ari hiawixikia* (“nós já comemos”), diziam *ari hawixinkiau*¹³³. Xubai então levou a anta e a moqueou. Quando ele a tinha cozido, ofereceu pedaços de carne para os matadores. Mas eles reiteraram o que tinham dito no dia anterior: “Nós já comemos. Mataremos

¹³³ Segundo a explicação dada pelo narrador, a diferença entre a fala dos Mahidawa e dos demais subgrupos -dawa se dava tanto a nível gramatical como fonológico: Os Mahidawa supostamente não usavam o infixo *-i-* para indicar a primeira pessoa do plural, e atribuíam à primeira pessoa o gênero gramatical feminino em vez de masculino. A nível fonológico, transformavam o *a* final das palavras no ditongo *-au* (coisa feita pelos Suruwaha atuais apenas quando se comunicam à distância, gritando).

outra anta quando quisermos comer.” Foram, mataram vários bichos, os trouxeram para a maloca e as depositaram no chão (Ania, 01/11/10).

A narrativa que introduz os Mahidawa no panorama das relações históricas entre subgrupos retoma o tema da falta de bom senso na hora de partilhar comida. Diferentemente da história de Zahi, que nos descreve uma anfitriã ruim a qual contrariando a etiqueta não quer alimentar seu hóspede (apesar de que este deixou sua maloca e seus roçados para vir vê-la e dar-lhe ferramentas), a história dos Mahidawa nos dá um anti-exemplo do “bom visitante”: O grupo de homens que visita a maloca de Xubai (ver mapa 17, infra) se comporta como se nunca tivesse deixado a própria casa, e além disto, como se os seus anfitriões simplesmente não existissem. Mesmo tendo atado suas redes na maloca de Xubai, os homens mahidawa não se deixam convidar por este último a participar de uma caçada coletiva organizada pelos Idiahindawa, mas insistem em demonstrar sua auto-suficiência: Vão caçar por iniciativa própria, matam duas antas (= as melhores caças), as cozinham e começam a comer sozinhos. E sua atitude ofensiva alcança o cúmulo quando o dono da casa intervém e os questiona diretamente sobre o fato de não distribuíram a carne para todos: Em vez de aproveitar a oportunidade de “consertar a relação mal-iniciada” e chamar Xubai e os seus a tomar parte em sua refeição (o que significaria *também* prestigiar os homens convidados/ reconhecer seu *status* enquanto caçadores)¹³⁴, lhe dão o animal inteiro e dizem que “já não estão com fome mais” (isto significa: “Não queremos comer com você”)¹³⁵. “Empurrando” simplesmente sua anta para cima do seu anfitrião, desviam totalmente o foco da conversa, ou seja, fazem de conta que o que está em questão não são a convivência e a comensalidade enquanto práticas que confirmam que dois grupos se consideram mutuamente como humanos, mas sim, a *incapacidade dos seus anfitriões de auto-sustentar-se*. Transformam o ato de dar em humilhação do outro (em veículo da mensagem “nós somos excelentes caçadores e vocês não têm qualidades – mas já que nós somos tão bons nos compadecemos com vocês e acabamos com vossa penúria”), o que me relembra um pouco a atitude dos participantes de um Potlach kwakiutl tal como descrito e analisado na literatura etnográfica (ver por exemplo Mauss 1923/1924: 13).

¹³⁴ Quando atualmente um homem suruwaha distribui a carne de uma anta entre os homens da maloca (os quais todos devem receber uma porção não importa quão pequena seja), os chama cada um por seus nomes na seqüência do seu desempenho relativo em caçadas passadas. Os que mataram mais antas são considerados em primeiro lugar e recebem pedaços de carne mais valorizados.

¹³⁵ A mensagem não é apenas inapropriada em seu conteúdo, mas gramaticalmente (ver nota de pé de página 133).

O outro relato que fala sobre os Mahidawa já passa diretamente a descrever-nos as circunstâncias que levaram a sua inimização pelos demais e à guerra que terminou com seu extermínio enquanto grupo autônomo:

A morte de Ugwarini

Na época em que Xubai era vivo, um jovem Kurubidawa cujo nome esqueci estava morando na casa dos Jukihidawa. Ugwarini (“Sorva”), amigo dos Mahidawa, também morava na casa dos Jukihidawa. Ele era um Jukihidawa. Ugwarini ficou sabendo que os Mahidawa estavam se preparando para realizar uma caçada coletiva *zawada* na beira do Rio Hahabiri. Estava com vontade de comer carne, mas como ele precisava queimar e plantar o roçado dele, falou para o jovem Kurubidawa: “Participe você da caçada dos Mahidawa e leve minhas flechas com você. Quando você matar uma anta, a moqueie e traga uma parte para eu comer.” O Kurubidawa pegou as flechas de Ugwarini e foi até a beira do Riozinho para ir encontrar os Mahidawa. Quando topou com eles, estavam tirando suas canoas alagadas da água e puxando-as para terra¹³⁶. Os Mahidawa falaram para Kurubidawa: “De quem são estas flechas que você tem na mão?” E Kurubidawa respondeu: “São as flechas de Ugwarini. Ele me entregou para que matasse uma anta para ele comer. Ele está passando fome porque trabalha no roçado dele o dia inteiro.” Os Mahidawa falaram: “Está bom.” Mas um deles, procurando briga, falou de uma maneira cínica para seus companheiros: “O que foi que ele disse? Que Ugwarini deu suas flechas para ele caçar?” E depois se dirigiu a Kurubidawa: “Você está mentindo. Você matou Ugwarini e se apossou de suas flechas.” Kurubidawa respondeu: “Não foi assim! Eu vim para participar da caçada de vocês, e quero matar um animal para Ugwarini.” O Mahidawa insistiu: “Você deve ter assassinado Ugwarini.” Aí, Kurubidawa se enraiveceu. Pegou seu arco, atirou uma flecha no homem que o tinha desafiado, e em seguida fugiu, mergulhando no Riozinho. Os Mahidawa o perseguiram, mas ele era muito rápido. Mergulhou, nadou uma distância grande, subiu em terra, entrou na floresta e correu. Não conseguiram achá-lo mais. Os Mahidawa ficaram enfurecidos. Falaram uns com os outros: “Ugwarini causou a morte do nosso amigo! Vamos matá-lo!” Se deslocaram até o roçado de Ugwarini, e o encontraram sozinho, queimando mato. O flecharam, deixaram o cadáver jogado no meio do roçado e foram embora. Quando ao anoitecer, Ugwarini não chegou em casa, sua família ficou preocupada e foi procurá-lo. O acharam morto e decidiram vingá-lo. Começou então uma guerra entre os Jukihidawa e os Mahidawa. O jovem Kurubidawa não morreu. Antes deste episódio, não tinha tido conflitos entre os Mahidawa e os demais subgrupos *suruwaha*. Mas depois disto, os Mahidawa começaram a matar outras pessoas *jadawa*.

Uma das pessoas que se tornaram alvos dos ataques mahidawa foi Makawy (“Barriga”). Depois da morte de Ugwarini, Makawy vivia num estado permanente de alerta. Com medo de ser pego de surpresa pelos Mahidawa, atou a rede dele no alto da maloca em vez de dormir no seu setor familiar na periferia. Makawy tinha um filho da idade de Waba [de aproximadamente 13 anos]. Um dia, Makawy falou para o filho:

¹³⁶ As canoas *suruwaha* são feitas de casca de jutaí e precisam ser guardadas mergulhadas na água enquanto não são usadas porque do contrário, secariam e rachariam no meio.

Vá buscar um pau para ficar em pé sobre ele. Quero colocar a tanga em você¹³⁷. Quando o filho saiu da maloca, topou com os guerreiros mahidawa no meio do caminho. Eles atiraram contra ele, e uma flecha acertou a sua perna. Ele correu para a maloca e foi avisar os seus: “Corram! Lá vêm os Mahidawa!” Makawy desceu da rede dele e falou para as outras pessoas fugirem. Disse: “Eu sou muito forte. Vou ficar aqui. Os Mahidawa não vão conseguir me matar!” Ficou então em pé no terreiro da maloca e esperou os Mahidawa chegarem. Eles começaram a disparar flechas sobre ele, mas não conseguiram acertá-lo. Ele se desviava, agarrava as flechas ainda no ar e as jogava no chão. Quando os Mahidawa não tinham mais flechas, Makawy pegou seu arco e matou os atacantes com as flechas deles (apanhadas do chão). Makawy era um homem poderoso. Seus olhos eram muito fortes (*zubi wasy kasini*). Eram diferentes dos olhos das outras pessoas. (Ania, 01/11/10, Maloca de Hinikuma)

Sobre os Zamadawa e Wahadawa, localizados pelos Suruwaha no interflúvio do Rio Piranhas com o alto Rio Riozinho, consegui recolher apenas um relato que descreve uma visita dos Zamadawa e Wahadawa aos Jukihidawa. O foco deste relato está no estranhamento mútuo sentido por grupos que não conseguem entender direito suas respectivas línguas, e na prática da magia negra que teve como resultado a morte de dois xamãs – um deles membro dos Jukihidawa, e o outro membro dos Zamadawa:

A briga de Atykawry e Atybaranawi

O interflúvio entre o alto Riozinho e o alto Rio Piranhas é o ex-território dos [desaparecidos] Zamadawa. Os Zamadawa se pareciam com os não indígenas por usarem roupas ocidentais e possuírem muitos machados de aço. A sua língua era difícil de entender, se bem que não era totalmente incompreensível. Os Zamadawa não costumavam transitar pelo território dos Jukihidawa. Mas certa vez, Masanidawa¹³⁸, o pai de Hahiu que também era conhecido pelo nome Jara por ter vivido muito tempo com os brancos¹³⁹, subiu o Rio Piranhas, viu um caminho que não conhecia ainda e que saía da beira do rio em direção à mata de terra firme, o seguiu e chegou na maloca dos Zamadawa. Os Zamadawa receberam Jara como hóspede em sua casa, e ficaram curiosos de conhecer o seu povo. Falaram para ele: “Nos mostre onde fica a casa dos Jukihidawa.” E Jara lhes explicou que atravessando a mata fechada em direção ao oeste, chegariam nas cabeceiras do igarapé Muzahaha, um afluente direito do alto Riozinho. Que deveriam seguir o curso do igarapé Muzahaha até sair no Riozinho, descer o Riozinho de canoa até a boca do igarapé Jukihi, e subir o igarapé Jukihi até avistarem os roçados e malocas dos Jukihidawa.

¹³⁷ No ritual de iniciação dos adolescentes, os mesmos ficam em pé sobre um tronco enquanto um homem adulto coloca o suspensório peniano neles. Ver a descrição detalhada no capítulo 5.

¹³⁸ Aqui, Masanidawa é o nome próprio de uma pessoa específica, não um etnônimo (ver genealogia em anexo).

¹³⁹ Hahiu era o pai de Janu e o avô de Xidiaru, mulher mais velha hoje viva. Outras pessoas dizem que não era filho de Masanidawa, mas de Wabai e Hwasi.

Tempos depois, os Zamadawa decidiram ir conhecer os Jukihidawa, pegaram suas redes e seus machados e viajaram até o Riozinho seguindo as instruções de Jara. Desceram o Riozinho, subiram o igarapé Jukihi, deixaram suas canoas amarradas na beira do igarapé Jukihi em seu curso médio, e chegaram na maloca dos Jukihidawa ao anoitecer. Os nomes de três dos Zamadawa que foram visitar os Jukihidawa eram Iniaky Waki, Atybaranawi e Atini Jumanawa, esposa de Atybaranawi. Eles andavam acompanhados dos homens wahadawa Kimi (“Milho”) e Xari (“Banana Comprida”). Quando os visitantes chegaram na maloca dos Jukihidawa, houve logo um malentendido: Tempos atrás, o xamã jukihidawa Atykawryry tinha brigado com Janikia dos Kurubidawa (futuro pai de Juhwadi, avô de Juhu, bisavô de Ubuniu e tataravô de Musy) na casa dos Masanidawa. E quando agora os Jukihidawa viram os Zamadawa e Wahadawa trajando roupas ocidentais como os Masanidawa se aproximando de sua maloca, confundiram Xari com Janikia e o ameaçaram com suas flechas. Jara teve que intervir gritando: “Estes visitantes não são Masanidawa! São os Zamadawa dos quais eu falei a vocês!” Então, os Jukihidawa guardaram suas flechas. Kujamini se aproximou de Iniaky Waki e pediu que lhe desse sua camisa como presente. E Iniaky Waki lhe entregou sua roupa. Não era sovina. Mesmo assim, o clima na maloca era tenso, pois o xamã jukihidawa Atykawryry, no momento da chegada dos Zamadawa que era de confusão, tinha ferido o também xamã Atybaranawi na barriga com sua faca.

Já de noite, a mulher de Atybaranawi, querendo fazer um curativo na barriga ferida do marido, abanou o fogo. A língua dos Zamadawa era diferente da dos Jukihidawa, e Atini Jumanawa falou: “*Judu!*” para referir-se ao ato de fazer o fogo pegar (em suruwaha: *abi hirinyhawa!* “que as chamas subam!”), e “*saida*” para dizer “abano” (em suruwaha: *saduwi/ haduwi*). *Judu*, na língua suruwaha, é o nome de uma espécie de marsupial. Quando Atykawryry escutou a mulher de Atybaranawi falando daquele jeito estranho, ele riu. Era engraçado. Ele riu na rede dele. Aí, Atini Jumanawa que já estava com raiva porque Atykawryry tinha ferido o marido dela, exclamou: “Meu marido também é dono de onça (*marihi anidawa!*)”¹⁴⁰.

Na outra noite, os Jukihidawa convidaram os Zamadawa e Wahadawa a dançarem no centro da sua maloca. Os hóspedes então apresentaram aos anfitriões seus cantos e suas danças. O canto de um deles era o seguinte: “*Jyjama, jyjama...*” Os jovens jukihidawa Iruhwai, Kudiari e Dymysai gostaram da dança e participaram dela. Também as crianças jukihidawa Waximia e Barahu se aproximaram e tentaram aprender a nova dança. Era uma dança diferente da deles. Os homens se seguravam pelos braços, se deslocavam até um certo ponto em fileira, paravam, depois continuavam. No centro da maloca, no chão, tinha um feitiço (*mazaru*) que Atykawryry tinha depositado antes do começo da dança. Os Zamadawa pisaram encima (*gamutukwahady suri jahankiany, madi garixikia*), e no outro dia de manhã seus pés ficaram inchados. Além disto, ficaram com diarreia (*kasaka*). Falaram: “Pisamos no *gani* de Atykawryry!” (*gani* era sua palavra para a “substância-feitiço” *mazaru*). E resolveram partir logo. Desceram o igarapé Jukihi de canoa, subiram o Riozinho até a desembocadura do igarapé Muzahaha e depois seguiram por terra. Derrubaram várias árvores no caminho para não serem perseguidos. A certa altura, Atybaranawi parou para defecar. Quando viu

¹⁴⁰ Este é o epíteto dos xamãs (aliás comum a todos os povos arawá), dos quais se diz que têm espíritos-onça na sua carne *ymy*. Sobre a concepção dos xamãs como donos de jaguares, ver também Rival (1996), Bonilla (2007: 351) e Maizza (2009: 88).

que sua diarreia não tinha parado, falou com raiva: “Minhas fezes virarão onças que comerão Atykawry! Foi o feitiço dele que me deixou doente!”. E as fezes de Atybaranawi realmente se transformaram numa onça pintada, que saiu andando em direção à maloca dos Jukihidawa.

Naquele dia Atykawry foi caçar, voltou e chegou na casa dele. A onça em que as fezes de Atybaranawi tinham se transformado se aproximou da casa dos Jukihidawa. Era de dia. A onça chegou na beirada da casa, cheirou o filho de Atykawry e foi embora. Dirigiu-se ao roçado e subiu na forquilha de uma árvore caída escondida atrás de uma bananeira da espécie *dakuwi*. Atykawry, alertado pelo filho sobre a presença de uma onça pintada nos arredores da maloca, pegou as flechas dele e foi atrás, mas como a onça estava escondida, passou por ela sem perceber. Quando voltou pelo mesmo caminho, a onça já estava o esperando e o atacou, ferindo-o gravemente. Atykawry ainda conseguiu correr, chegar até maloca e deitar-se na rede dele. Mas ele estava morrendo. Antes de morrer, ele pensou: “Esta onça deve ser a onça de Atybaranawi. Vou me vingar dele. Vou mandar meu espírito *kurimia* comê-lo (*na kurimia Atybaranawiria hawahawa*)”. Falou com os espíritos-donos das frutas (*aga buji karuji*) no seu pensamento. Mandou eles procurarem seu antagonista. Aí, um *aga buji karuji* partiu de sua morada e foi até a maloca dos Zamadawa. Chegando lá, escutou Atybaranawi derrubando um pau. Pegou um pó somnífero (*huku*)¹⁴¹ e o assoprou no rosto de Atybaranawi, que desmaiou em seguida. Teceu um panaco grande de folhas de pataú (*kuhwani*), colocou o corpo do xamã dentro e o carregou até sua maloca.

Quando o *aga buji karuji*, que na verdade era um homem branco *jakimiadi*, chegou na sua casa localizada na beira do Rio Piranhas, tirou Atybaranawi do panaco e o jogou no chão. Os outros espíritos (brancos) se aproximaram, pegaram o xamã pelos braços, o seguraram bem firme e fizeram um corte na barriga dele. Sua vítima ainda estava viva, e quando começaram a tirar os seus órgãos internos, ela deu alguns gritos terríveis. Tiraram os seus intestinos e tiraram o seu fígado. Começou a jorrar muito sangue, e então Atybaranawi morreu. Cortaram a carne em pedaços pequenos, a cozinharam e a comeram. Nesta hora chegaram dois Sarahadawa, interlocutores (*hijaradawa*) dos brancos, na casa dos *aga buji karuji*. Seus nomes eram Hasahani e Amantasi. Os dois reconheceram o corpo do xamã e se admiraram: “Olha só, mataram Atybaranawi!” Mais tarde, ao visitar os Jukihidawa, Hasahani e Amantasi lhes falariam sobre a morte de Atybaranawi, e os deixariam satisfeitos em saber que Atykawry tinha conseguido vingar sua própria morte. Os Zamadawa e Wahadawa nunca mais foram vistos depois disto. (Ania, 03/06/09, Posto da FUNAI).

Quando os Suruwaha nos falam da visita única dos Zamadawa/ Wahadawa a uma maloca dos Jukihidawa não nos descrevem os mesmos como “agressivos”, “pérfidos” ou “contrários a partilha de bens e alimentos” como os Mahidawa, mas como pessoas “ricas” (donas de roupas ocidentais e ferramentas = inseridas na economia seringalista) e as quais em

¹⁴¹ *Huku* significa literalmente “tempero”. É uma palavra usada também para referir-se às cinzas da casca de cupuí que se misturam com o tabaco para “torná-lo forte”, ou ao carvão de caripê misturado com a argila para impedir que uma cerâmica quebre ao ser queimada no fogo.

princípio têm boas intenções. Quando eles narram como o grupo de visitantes convidado por Masanidawa se pôs a atravessar as terras do interflúvio do alto Rio Piranhas e do alto Riozinho (atual Terra Indígena Hi-Marimã), mencionam que “os Zamadawa levaram seus machados”, subentendendo que estes machados eram destinados a ser trocados por zarabatanas com os Jukihidawa (ninguém carrega coisas pesadas *zama kasaharu* e que além disto têm um alto valor à toa). Na verdade, a presente narrativa constitui uma análise da falha dos Jukihidawa (que aqui representam o “nós”) em aproveitar uma oportunidade que tiveram de expandir a rede das suas relações comerciais: Falha esta devida à sua falta de discernimento (mal-identificam e agridem os visitantes porque em vez de olhar para seus rostos olham apenas para suas roupas) e sua insensatez na hora de realizar uma classificação lingüística adequada (eles tornam seus visitantes objeto de escárnio porque algumas das palavras usadas por eles divergem das suas, em vez de valorizar o fato de que a sua língua **não** é totalmente “estranha”). Quem estraga a relação coletiva dos Jukihidawa como os Zamadawa e Wahadawa (um grupo banawá ou jarawara?) não são “as pessoas em geral” (estas demonstram certa abertura frente uma diferença cultural relativa constatada e participam com entusiasmo de uma roda de danças e cantos noturnos organizada pelos visitantes), mas um único indivíduo – o xamã Atykawryry. Este é responsabilizado *a posteriori* por uma epidemia de diarreia e queixas dos visitantes sobre uma “dor nos pés” as quais do ponto de vista de um observador ocidental obviamente seriam explicadas alegando outros fatores. Mas a acusação (“de ter colocado um feitiço num lugar em que as pessoas pisariam com seus pés”) é vista por todos como “consistente” pelo fato de que o acusado de fato ridicularizou (sendo ouvido por todos) a esposa do xamã do outro grupo por causa da sua maneira de expressar-se, em seguida se tornara objeto de uma ameaça verbal pronunciada em voz alta por esta última (“meu marido também é um dono-de-onça!”) e obviamente sentia necessidade de realizar uma demonstração de poder. A acusação é “confirmada” quando Atykawryry pouco depois da partida dos hóspedes maltratados é atacado por uma onça pintada (um “acidente” que não pode ter ocorrido “por acaso”, mas constitui uma “volta do mal para seu provocador”: o felino que mata Atykawryry nas palavras dos historiadores suruwaha surge literalmente da doença provocada por Atykawryry – as fezes moles da sua vítima).

No que diz respeito à morte do xamã zamadawa Atybaranawi, a mesma igualmente consiste em que a fonte do poder deste último – manipulada pela vítima do seu abuso – se volta contra ele: O narrador da história esclarece que “o *aga buji karuji*, espírito-dono das frutas o qual matou Atybaranawi a pedido de Atykawiry na verdade era um homem branco” – representante do mesmo povo que fornecia aos Zamadawa seus machados e suas roupas (tornando-os “estrangeiros” parciais para os Jukihidawa). A relação de equivalência estabelecida pelos Suruwaha entre os espíritos-donos das frutas (seres antropomorfos muito violentos que moram no espaço imediatamente superior às copas das árvores, não param de travar guerras entre si mesmos, e são suscetíveis de ser transformados pelos xamãs em seus interlocutores) e o “homem branco” é recorrente em seus relatos, e é feita também por outros povos amazônicos (entre eles os Paumari: segundo estes, os “espíritos auxiliares dos xamãs *arabani* moram em centros urbanos”; ver Bonilla 2007: 351).

I. 2.4. O desafio da relação com os *waduna*: Tentativas de aliança, doenças, conflitos e intervenções xamânicas (1870 – 1925)

Segundo os Suruwaha, o tempo em que Suwadiabu dos Masanidawa era dono de uma maloca localizada no baixo Riozinho e os Jukihidawa eram liderados (entre outros) pelos xamãs Damykanixi e Ari (provavelmente entre 1870 e 1890, conforme indicam os dados genealógicos) corresponde a um período em que os Masanidawa estabeleceram relações comerciais com os “brancos” (*jara*) e outros grupos indígenas da região, em que alguns deles viajaram em barcos e aprenderam a falar português, em que presenciaram como espectadores externos guerras entre terceiros, e em que a população foi dizimada pela gripe. Seus relatos sobre este tempo refletem o dilema profundo enfrentado pelos seus bisavôs e tataravôs, os quais, mesmo reconhecendo o potencial violento dos *waduna* e o perigo da contaminação por doenças antes desconhecidas (provocadas supostamente por xamãs), sentiam-se seduzidos pela possibilidade de conhecer lugares distantes, e várias vezes acabaram fazendo experiências desastrosas. Vejamos primeiro a história do contato dos “nossos” com a gripe (*tuhu*):

Adoecer

A morte de Damykanixi¹⁴²

Certa vez, quando os Jukihidawa estavam morando no médio curso do igarapé Jukihi (próximo do local onde Aji fez uma pescaria com timbó no ano passado, você lembra?), Damykanixi, então já um homem maduro (*dugwawy*)¹⁴³, resolveu baixar o Hahabiri e ir até a casa dos Masanidawa para adquirir um filhote de cachorro. Mas quando chegou na casa dos Masanidawa, estes estavam gripados: Kudari, um jovem Masanidawa, baixara de canoa até uma comunidade dos Abamadi para trocar ferramentas, se contaminara e trouxera a gripe para sua maloca. Damykanixi adoeceu no segundo dia da sua estadia na maloca dos Masanidawa e decidiu voltar logo para casa. Mas na viagem de volta, foi ficando cada vez mais fraco e não conseguiu mais remar. Seu filho Niakara, seu irmão Jukumai e o filho deste, Subandi, tiveram que remar sozinhos. Damykanixi chegou na sua maloca muito mal, e passou a gripe para os Jukihidawa. Depois de mais alguns dias, Damykanixi morreu, e além dele, morreram também Adasi, Kajamari [o pai de Jarukwana, futura avó de Dimi que ainda vive e é a mãe do narrador], uma mulher e uma criança do sexo masculino. Não sei o nome da mulher e da criança que morreram. Xaharuba, a viúva de Kajamari, mais tarde se casaria novamente, desta vez com Witirياهو. Os Jukihidawa ficaram com muita raiva de Kudari. Tempos depois, Kudari foi visitar os Jukihidawa em companhia de Xuhwawi. Quando Xuhwawi ficou sabendo da morte de Damykanixi, se sentiu envergonhado pelo que Kudari fizera. E no caminho de volta, bateu com seu remo na cabeça de Kudari enquanto a canoa passava por debaixo de um pau que atravessava o igarapé Jukihi. Por pouco Kudari não morreu. (Uhuzai, 20/01/11)

O testemunho relacionado com a primeira epidemia de gripe vivenciada pelos Jukihidawa e Masanidawa, em que morreram pelo menos cinco pessoas entre adultos e crianças (o narrador contabiliza apenas os casos de morte ocorridos numa das duas comunidades afetadas), **não** explica a doença contraída coletivamente pelos Masanidawa alegando uma suposta intervenção xamânica, mas reconhece que a mesma se espalha entre as pessoas pelo mero fato de estarem juntas e “apesar de não desejarem mal umas às outras”. O relato, no entanto, não renuncia a culpar indivíduos concretos pelo falecimento de uma das lideranças jukihidawa: Ao mesmo tempo em que não se pronuncia negativamente sobre os Abamadi visitados pelos Masanidawa por constituírem o primeiro foco de disseminação da gripe, acusa Kudari (um dos nossos que resolveu ser comerciante de machados e terçados) pela sua falta de cautela – o fato de ter voltado para sua casa antes de se recuperar, e além

¹⁴² Damykanixi era o tataravô (FFFF) de Hinijai e Uhuzai (narrador), nascidos em 1971, respectivamente em 1973.

¹⁴³ Pessoas são considerados *dugwawy* a partir do momento em que nasce seu primeiro neto.

disto (o que está apenas nas entrelinhas do texto), por não ter alertado os visitantes jukihidawa sobre sua condição quando estes vinham para adquirir um cachorro¹⁴⁴.

Conforme o que indica o segundo dos três episódios que compõem a “crônica das gripes”, o comportamento despreocupado de Kudari e os casos de morte por ele causados não tiveram (ainda) um impacto social suficiente como para levar os Masanidawa a reformularem sua política externa e estabelecer certas “regras do contato interétnico” que tivessem como objetivo a futura prevenção de doenças infecto-contagiosas (= transmitidas através do cheiro *mahiri/ mahini*). Os historiadores suruwaha contemporâneos pelo contrário afirmam que “o povo de Suwadiabu”, agindo totalmente contra o bom senso e comportando-se de forma análoga às pessoas que atualmente bebem veneno em solidariedade aos entes queridos recém-mortos, *ativamente procuraram* acabar-se quando receberam a notícia da morte de Damykanixi. O resultado foi uma segunda epidemia, a qual adotou proporções nunca vistas antes:

A morte de Zahiwa e sua esposa Jawariru

Zahiwa, sua mulher Jawariru e seu sogro Masa eram do povo Masanidawa. Eles moravam na maloca de Suwadiabu. Naquele tempo, um homem Masanidawa que se chamava Kudari desceu o Rio Cuniuá até uma colocação de brancos, contraiu gripe, subiu o rio novamente e passou a gripe para o povo dele. Damykanixi, que já era um homem maduro, morreu feito vítima da gripe pouco tempo depois de ter encontrado com Kudari. Damykanixi era filho da liderança sarukwadawa Awakiria, mas os Sarukwadawa naquele tempo já tinham se misturado com os Jukihidawa.

Pouco tempo depois da morte de Damykanixi, Suwadiabu resolveu visitar os Jukihidawa com seu pessoal, para trocar facas e machados por zarabatanas e flechas com Damykanixi. Foi então que ele recebeu a notícia da morte deste último. Quando Suwadiabu chegou de volta à sua maloca, fizeram uma festa, e depois da festa, falaram: “Vamos conhecer o local da gripe (*tuhu dukuni*)! Vamos nos acabar todos! (*itumi jakuwabia*)”. Desceram o Rio Cuniuá remando em suas canoas, e chegaram na maloca dos Abamadi. Lá viram um homem andando com madeira amarrada em seus pés [*iri damyha aga hiriniari* – referência ao uso de sapatos ou a uma brincadeira comum entre ribeirinhos de andar sobre “pernas de pau”?]. Dormiram na colocação dos “índios” (*indio madi*). Mas não foram bem tratados. Alguns dos índios apontaram flechas para as mulheres masanidawa. Todos pegaram gripe. Aí decidiram voltar. Começaram a subir o Rio Cuniuá remando, mas já estavam morrendo. Depois de pouco

¹⁴⁴ O presente relato é a única referência histórica que menciona o cachorro como bem comercial. De fato, os Suruwaha provavelmente só conheceram cachorros e seu valor enquanto “armas de caça” na segunda metade do século XIX: O nome usado para designar o animal é *marihi* (“onça”).

tempo, tiveram que encostar as canoas na beira do rio porque estavam sem forças para remar. Morreram pelo caminho, e as crianças órfãs foram deixadas para trás, porque ninguém agüentava carregá-las. As onças devem ter devorado elas. Zahiwa subia o Cuniuá remando. Junto com ele na canoa estavam sua esposa Jawariru, sua cunhada [irmã mais nova da esposa] e o filho pequeno, que tinha nascido poucos meses antes. Zahiwa e Jawariru remavam enquanto a cunhada segurava o filho. Mas a mulher de Zahiwa foi ficando cada vez mais fraca e morreu na canoa. Ele pensou: “Não vou deixar o corpo da minha esposa no meio da mata. Vou levá-lo até um roçado meu, e lá o enterrarei.”¹⁴⁵ Mas a canoa pesava, e a cunhada não dava conta de remar direito com a criança no colo. A canoa estava velha e rachada, começou a entrar muita água, e a uma certa altura, ela alagou. A cunhada de Zahiwa conseguiu nadar até uma árvore [era inverno, e só tinha igapó pela beirada do Cuniuá], e as pessoas que estavam nas outras canoas a salvaram. Zahiwa colocou seu filho nas costas e tentou nadar até a beira. Mas um jacaré o atacou no meio do rio e o matou. Atacado pelo jacaré, Zahiwa ainda tentou jogar o filho na direção da terra, mas ele caiu na água e se afogou. As piranhas devem ter comido ele.

Os sobreviventes seguiram viagem e à noite chegaram de volta à sua maloca. Masa tinha ficado em casa. Trouxeram para ele a notícia da morte da filha, do genro e do neto. Ele chorou muito. Myzawai morava na mesma maloca. Ari já era vivo quando isto aconteceu. Os sobreviventes da gripe tentaram evitar passar a doença para os que tinham ficado. Construíram tapiris perto da maloca, e quando foram passar a Masa a notícia da morte da filha, do genro e do neto dele, o fizeram falando ao longe com ele. Mas mesmo assim, a gripe ainda se alastrou: Poucos dias após receber a notícia da morte de Zahiwa e Jawariru, Masa morreu de gripe por ter inspirado seu cheiro. (Ania, 25/05/09)

O terceiro episódio sobre a transformação dos “nossos” em vítimas-cargas da gripe *tuhu bahini* passa a não mais ver a gripe contraída pelos nossos como *mera* consequência da “partilha do mesmo hálito” com estrangeiros. Descreve-nos como num momento em que os Masanidawa já tinham “aprendido a ter medo do cheiro dos *waduna*” e orientavam visitantes não convidados a acampar em tapiris em vez de na sua maloca, *apesar de toda precaução* não conseguiram evitar mais uma epidemia – porque não souberam lidar adequadamente com a arrogância de um regatão o qual se atreveu a pedir em casamento uma das suas mulheres. O comerciante não indígena conhecido sob o nome Jarajawa, “senhor prototípico”¹⁴⁶, tendo sido ofendido pela insubordinação dos seus fregueses os

¹⁴⁵ Como veremos adiante, os Suruwaha acham que seus mortos só encontrarão com seus parentes se forem enterrados num roçado, dentro de uma maloca caída (em cuja projeção subterrânea morarão e poderão ter uma vida social).

¹⁴⁶ *Jara* (como vimos acima) é o termo genérico de origem tupi para designar não indígenas ou indígenas de outras etnias fornecedores de instrumentos industrializados. *-jawa* é um sufixo nominal que significa “verdadeiro”, “propriamente dito”, “exemplar” ou “querido”. *Jarajawa*, neste contexto, poderia ser traduzido também como “nosso verdadeiro patrão” (patrão com que o grupo mantinha relações estáveis/ de responsabilidade mútua).

quais se negaram a fornecer-lhe mais do que produtos extrativistas em troca das suas mercadorias (neste caso, uma mulher), no relato abaixo chega a *manipular conscientemente* a gripe como se ele fosse um xamã *iniuwa* e sua doença, um feitiço *mazaru* catapultado sobre seus adversários:

A gripe de Daxiriwa

Certa vez, um homem que os Masanidawa chamavam de Jarajawa veio subindo o Rio Cuniuá de barco. Ele não era Abamadi. Devia ser branco. Era conhecido também pelo nome Daxiriwa. As pessoas dizem que ele vinha procurando uma moça para casar com ele. Quando os Masanidawa encontraram com Daxiriwa e seus acompanhantes aproximando-se da sua maloca, falaram: “Não venham até nossa casa! Vocês transmitirão a gripe para nós! Fiquem aí mesmo acampados em tapiris!” Daxiriwa escutou o que estavam falando para ele, mas mesmo assim, foi até a casa dos Masanidawa. E os Masanidawa não o impediram porque apesar do seu medo, estavam interessados em adquirir as ferramentas que Jarajawa trazia.

Uma moça masanidawa cujo nome era Atuna Namyharu¹⁴⁷ encontrava-se em pé pela beirada da maloca quando Daxiriwa chegou. O branco a achou bonita e a queria levar com ele. Mas os parentes dela não concordaram com tal propósito. Jabakiki, o irmão de Atuna Namyharu, falou para Daxiriwa: “Não queira levar a minha irmã!” Com raiva, pegou um tição do fogo dele e o jogou em Daxiriwa. Aí, Daxiriwa foi embora. Mas ele estava com raiva. Decidiu vingar-se, pegou a gripe dele, a esfregou entre as mãos e a assoprou ao ar, para que se espalhasse. Então, os Masanidawa ficaram doentes e falaram uns aos outros: “Fomos contaminados pela gripe!” Muitos deles morreram nos dias seguintes. Quando as pessoas se recuperaram da gripe, decidiram mudar-se. Abandonaram a sua maloca, subiram o Riozinho e construíram outra maloca dentro do igarapé Taminiaru, afluente esquerdo do seu curso médio. (Ania, 19/01/11)

Ser adotados, adotar, transformar os estrangeiros em cunhados e genros – uma idéia boa?

As epidemias de gripe que dizimaram os Masanidawa no tempo de Suwadiabu não impediram que os sobreviventes continuassem tentando se relacionar com os estranhos *waduna* (apesar de constituírem a razão principal alegada pelo o grupo para justificar sua decisão de não mais erguer malocas diretamente na beira dos rios maiores). Se parte dos casos de gripe (como os “causados por Daxiriwa”) não eram meramente o resultado de uma “contaminação espontânea e involuntária”, mas sim, o fruto da resolução de conflitos sociais

¹⁴⁷ “Moça Alta”

em princípio evitáveis por meios xamânicos, isto significava que uma mudança nas diretrizes da diplomacia podia eventualmente reduzir a frequência da doença.

Os benefícios materiais e os poderes místicos que podiam ser obtidos através da participação numa rede ampla de relações interétnicas pareciam pesar sempre mais na balança do que os riscos inerentes à mesma, ainda mais porque tudo indica que já na segunda metade do século XIX, os grupos *jadawa* não se lembravam mais do tempo em que viviam sem utensílios de aço¹⁴⁸. Algumas histórias contadas pelos Suruwaha atuais sugerem que os Masanidawa, depois de suas primeiras experiências com a gripe, passaram a tentar estabelecer alianças políticas baseadas no compadrio e no matrimônio com grupos potencialmente inimigos; que viam na adoção de crianças estrangeiras e na entrega voluntária de crianças e mulheres masanidawa a patrões uma estratégia de evitar hostilidades; e que achavam que fazer-se educar pelos *jara*, viajar com eles e aprender seus cantos eram caminhos tão legítimos (e muito mais fáceis) de aquisição de poder quanto a iniciação xamânica tradicional (que implicava abstinência sexual, jejum e inalação de grandes quantidades de tabaco):

A história de Tara

Tara, um menino masanidawa, foi pego por um branco quando estava pescando com seu irmão. Os dois meninos encontravam-se remando em suas canoas na beira do Rio Cuniuá, pouco acima da boca do Riozinho, quando um branco se aproximou deles no seu barco. Com medo, eles começaram a remar mais rápido, mas o branco falou: “Esperem! Não tenham medo!” Depois disse para o mais velho dos dois: “Vou levar o teu irmãozinho. Não o matarei nem o maltratarei. Quero criá-lo como meu filho. Fale para seu pai que não é para ele vir atrás de mim. O seu pai não conhecerá minha casa.” O branco levou Tara embora para sua casa, e o menino cresceu no meio dos brancos. Quando adulto, ele se tornou dono de muitos cantos. Seus cantos eram lindos, e muitos brancos e muitos índios vinham para ouvi-los. Tara cantava a noite inteira, para

¹⁴⁸ Os Suruwaha dizem desconhecer o fato de que no passado, alguns povos fabricavam machados de pedra. Não existem pedras na região em que moram. O mesmo esquecimento da existência de machados de pedra pode ser notado entre os Jamamadi, Deni e Jarawara: Quando estes últimos acham machados pré-colombianos nos seus roçados ou dentro de algum curso d’água (trazidos de outras regiões? faltam até o momento trabalhos arqueológicos aprofundados que pudessem nos dar respostas), não os identificam como tais, mas falam que os mesmos foram “deixados aí” pela forma humana do trovão Bai, para que os xamãs os achem e os usem nas suas atividades sobrenaturais (na cosmovisão deni, o barulho do trovão é causado por Bahi ou Sinukari, xamã ancestral, quando fica com raiva e com seu machado de pedra racha o céu). Como vimos na história sobre o resgate de Ajanima, a única forma de “abrir roçados sem machados de aço” conhecida pelos Suruwaha consiste em queimar a vegetação lentamente “em pé” (acumulando e incendiando folhas e galhos secos ao redor das árvores). E a única faca “não feita de metal” mencionada por eles são lascas de taboca (uma espécie de bambu).

um público grande vindo de longe. Um dos cantos dele era assim: “Ja-jabuki jabuki”. Outro era assim: “Kuzari kuzari hwazanahi”. Outro era assim: “Zama dihi karawa.” Tara virou xamã por si mesmo, viajando com os brancos, sem ter sido iniciado por outro xamã. (Ikiji, 02/03/10, Manaus)

A história de Wadusa e Jara

Há muito tempo, brancos levaram dois meninos masanidawa, um dos quais se chamava Wadusa e o outro, Masanidawa, mais tarde ganharia o nome Jara – justamente por ter vivido com os brancos¹⁴⁹. Os meninos se criaram numa colocação ribeirinha falando português, mas quando estavam se tornando adultos, foram resgatados pelos seus parentes. Ao voltarem para a maloca, tiveram seu cabelo cortado à maneira dos Suruwaha, receberam o suspensório peniano, aprenderam a falar a língua do seu povo e passaram o resto da sua vida junto dos seus. Os dois eram muito poderosos, e sabiam contar muitas histórias. (Huwí, 27/04/09, maloca de Hinijai)

Ambos os relatos apresentados acima expõem casos de adoção interétnica que “deram certo”. O sucesso mencionado é atribuído aos seguintes fatos a.) Os nossos, mesmo não oferecendo espontaneamente seus filhos aos estrangeiros (isto teria sido um gesto inaceitável porque seria interpretado como demonstração pública de falta de amor), “fingiram conformar-se” com o fato de que regatões tivessem escolhido suas crianças como filhos adotivos, e evitaram desta maneira que os seus se tornassem objeto da agressividade alheia (como vista no caso de Jabakiki, cuja família foi morta pela gripe de Daxiriwa). b.) Eles permitiram que seus filhos – cuja condição de parentes eles nunca passaram a considerar como anulada – aproveitassem o máximo a oportunidade de adquirir conhecimentos exóticos, mas não após garantir (através de uma educação básica fornecida durante os primeiros anos de vida – as crianças adotadas “já sabiam pescar sozinhos”, ou seja, já tinham no mínimo oito anos de idade no momento da adoção) permanecessem “seletivos” ao fazer isto (repare que as biografias *apenas* destacam o dom de falar línguas estrangeiras e de cantar, e *não fazem* qualquer comentário sobre a eventual aprendizagem de tecnologias produtivas alheias – o que atesta que os Suruwaha do século XIX não se achavam menos “civilizados” do que os estrangeiros, mas só estavam interessados em apropriar-se daqueles elementos da cultura destes últimos que lhes permitissem “não ser considerados animais” por eles). c.) Eles conseguiram recuperar os indivíduos extraviados “a tempo” (antes que eles constituíssem famílias com não indígenas), e os fizeram readaptar-se ao contexto de vida em que nasceram. Aqui como nas histórias sobre Baidawa e os encontros pacíficos entre subgrupos –*dawa* (supra), o corte de cabelo, o uso de uma vestimenta decente – o

¹⁴⁹ Masanidawa aqui é um nome próprio. Ver a genealogia dele no anexo II.

suspensório peniano¹⁵⁰ – e o domínio da nossa língua *ari jati* nos são apresentadas como padrões culturais fundamentais que definem/ confirmam a pertença grupal do indivíduo (mesmo se adquiridos apenas na adolescência).¹⁵¹

Os Masanidawa do século XIX nunca chegaram a entregar crianças do sexo feminino para serem adotadas por não indígenas. Isto por sua suposta vulnerabilidade maior (segundo os Suruwaha, meninas adotadas inevitavelmente passariam sua infância sendo estupradas pelos “pais adotivos” uma vez sendo que todos os estrangeiros se caracterizam por uma voracidade sexual extraordinária), e porque as mulheres recuperadas de toda forma “não se prestariam a ser xamãs e diplomatas”¹⁵². Tudo indica que se de um lado os Masanidawa não

¹⁵⁰ Segundo a opinião dos Suruwaha, homens que não amarram o prepúcio do pênis estão “nus” independentemente de se “se cobrem” ou não com roupas ocidentais. Pacientes suruwaha que hoje em dia se deslocam para a cidade de Lábrea e são orientados a “vestir-se” quando vão a uma consulta médica sempre continuam usando seu *sukwady* por baixo da calça. E os Suruwaha em geral ficam escandalizados quando (por exemplo num balneário público) vêem homens brancos usando sungas de banho ou cuecas por baixo das quais se podem adivinhar os contornos da cabeça do pênis, sua posição “inadequada” ou indícios de uma ereção. A função da vestimenta suruwaha não consiste apenas em invisibilizar os genitais (a glândula), mas em evitar ereções indesejadas.

¹⁵¹ Recentemente, os Suruwaha em seus diálogos com a FUNAI usaram a história das “crianças extraviadas” para fundamentar uma reivindicação relacionada com a devolução de duas meninas “roubadas” por missionários da JOCUM (Harani e Hakani). As mesmas foram levadas para a cidade pelos missionários com o consentimento dos parentes (uma porque nasceu de uma mãe solteira, o que deixou o avô furioso no momento do nascimento, e a outra porque sofre de hipotireoidismo e depois da morte dos pais não estava recebendo cuidados especiais). E pouco tempo depois foram adotadas pelos estrangeiros, o que não fazia parte do acordo feito com as respectivas famílias (as mesmas “apenas” tinham a expectativa de que as crianças pudessem passar um tempo longe da maloca “recebendo cuidados médicos”, respectivamente “até que o avô irado se acalmasse”). Passaram-se vários anos até que a comunidade se deu conta de que obviamente, os missionários não estavam com a intenção de devolver-lhes Harani e Hakani (entrementes transformadas em figuras-símbolo de uma “campanha contra o infanticídio indígena” que acusava os Suruwaha de matar sistematicamente bebês deficientes, gêmeas e “bastardas”), e começou a falar na possibilidade de “ir recuperá-las”. Quando alguns funcionários da FUNAI manifestaram sua preocupação relacionada com o fato de que “as meninas já estavam ficando grandes e não falavam a língua suruwaha, o que tornaria difícil sua readaptação à vida na maloca”, receberam a resposta de que mais de um terço dos Suruwaha hoje vivos “descendem de Masanidawa, o menino educado por brancos há cem anos atrás”, e que Masanidawa “não teve problema nenhum depois que os seus o trouxeram de volta”. Os pais adotivos de Hakani (Márcia e Edson Massamiti Suzuki), ao dar-se conta de que no entendimento suruwaha, a adoção “não é uma relação que de fato redefine os laços de parentesco”, mas é uma instituição que “tem sempre caráter provisório”, resolveram emigrar para Honolulu/ Havaí com a “filha”.

¹⁵² As reservas dos Suruwaha relacionadas com a adoção de crianças do sexo feminino por não indígenas me parecem plenamente justificadas no contexto histórico dado: A cultura ribeirinha amazônica tende a “sexualizar precocemente” as meninas (pelo menos vista desde a ótica suruwaha: o promédio das mulheres suruwaha atuais se casa depois de completar 18 a 20 anos de idade, enquanto que entre os seus vizinhos ribeirinhos, Paumari e Deni é comum ver adolescentes de 12 a 15 anos casadas e já com filhos próprios). Até hoje o Estado do Amazonas registra em suas estatísticas criminais um índice altíssimo de estupros de meninas por pais adotivos, padrastos ou até mesmo pais biológicos. O primeiro dos documentos do SPI que analisa as relações entre indígenas e não indígenas no Rio Cuniuá e é datado de 1930, menciona que uma das denúncias investigadas pelo órgão indigenista oficial por ocasião da viagem de sua comitiva de funcionários à região se referia ao assassinato por estrangulamento (cometido durante uma tentativa de estupro?) de uma menina

tinham nenhum interesse em ver suas filhas transformadas em “filhas” e eventuais “brinquedos sexuais” dos estrangeiros, do outro lado de fato não houve tanta “procura por crianças do sexo feminino” por parte dos comerciantes ambulantes empenhados em ganhar dinheiro com o látex da *hevea brasiliensis*. A intenção destes últimos obviamente consistia em adquirir empregados (“criados”, em português regional) que trabalhassem gratuitamente para eles, e a produção da borracha historicamente foi uma atividade predominantemente (senão exclusivamente) masculina.

Se bem que a historiografia suruwaha faz uma avaliação retrospectiva positiva da adoção interétnica quando esta consiste na entrega temporária de crianças masculinas para comerciantes estrangeiros, ela menciona que tentativas de garantir a paz através da acolhida de meninos estrangeiros (“filhos de canibais e assassinos”) no seio da própria comunidade, respectivamente a transformação de algumas das “nossas” mulheres em esposas de regatões, forçadas a conviver com estes últimos em regime de residência virilocal, definitivamente “não foram uma boa idéia”. O “exemplo negativo” mais citado a este respeito é a biografia desastrosa de Hunukuri (pessoa *jadawa* que não possui descendentes vivos porque sua família foi assassinada) e do “índio” ocidentalizado Hijai (parceiro comercial dos Masanidawa) que se tornou seu inimigo:

Hunukuri era uma pessoa falante da nossa língua cuja pertença grupal desconheço. A casa de Hunukuri encontrava-se numa distância pequena da casa dos Jakimiadi¹⁵³, eqüivalente à distância que há entre a casa velha da FUNAI e a maloca de Naru [aproximadamente 20 km]. Hunukuri tinha medo que os Jakimiadi matassem e comessem sua gente, e então decidiu adotar o filho de um deles. Falou para o pai do menino escolhido: “Me dê seu filho para morar comigo. Eu não o matarei, nem o maltratarei. Lhe darei comida. Vamos viver em paz.” O Jakimiadi falou: “Está bem. O leve para sua casa e lhe dê comida. Não o maltrate.” Hunukuri se dirigia à criança jakimiadi adotada por ele chamando-a de “sobrinho cruzado” (*hwahadi* – ZS, hf). Hunukuri casou sua filha com Kajirai, filho de Hijai. Hijai e seu filho eram índios que eram como brancos. Viviam fazendo comércio, e forneciam machados e terçados aos Masanidawa. Suas casas não eram grandes: Viviam em barracas no meio da floresta, e gostavam de matar queixadas. O casamento da filha de Hunukuri com Kajirai não foi feliz, pois o marido a maltratava constantemente. Um dia, depois de uma de suas freqüentes brigas com o marido, ela decidiu voltar para a casa do pai, que ficava muito distante do lugar onde morava. Andou durante um dia inteiro sozinha na mata, e ao

katukina de um ano de idade (Verônica) pelo pai adotivo, um comerciante ambulante (Esperidião Arthur Farias de Moraes). Ver Santana Barros 1930: 7.

¹⁵³ Aqui temos que lembrar que alguns Suruwaha hoje dizem que “os Jakimiadi, provavelmente, eram brancos ou mestiços” (ribeirinhos envolvidos na economia seringalista). Eles moravam ao longo do Rio Cuniuá (em toda a sua extensão) e utilizavam roupas ocidentais.

chegar na casa do pai, este lhe perguntou: “Por que você está vindo para cá?” Ela respondeu: “Meu marido é muito violento. Ele brigou comigo, e eu o deixei.” O pai falou: “Está bem. Fique aqui agora. Não volte mais para a casa do seu marido, pois ela fica muito longe daqui. Não quero que você fique andando sozinha na floresta.” Depois de alguns dias, quando a esposa de Kajirai não voltou, Hijai ficou com raiva e falou para o filho: “Vamos buscar tua esposa agora!” Os homens de Hijai então foram pegar envira de amapá e a amarraram em seus pulsos¹⁵⁴. Foram até a casa de Hunukuri e o mataram junto com toda sua família. Os moradores da casa de Hunukuri tentaram fugir das flechas de Hijai. Corriam, respiravam pesadamente, iam perdendo o fôlego. Mas não conseguiram escapar. O único sobrevivente foi o filho adotivo de Hunukuri. Correu, entrou na mata fechada e foi até a casa dos Jakimiadi, onde vivia o seu pai biológico (*ahadi-jawa*). Chegou gritando: “O pessoal de Hijai matou meu tio! (*na kuku - MB*)”. Os Jakimiadi falaram: “Embora! Vamos comer os assassinos de Hunukuri!” Mas não conseguiram achar Hijai e Kajirai. Estes últimos tinham apagado os seus rastros, obstruindo com folhas de caranã cortadas e refincadas no chão o caminho pelo qual eles tinham se deslocado ao ir até a casa de Hunukuri, e desde então se encontravam acampados em tapiris no meio da mata fechada, num lugar desconhecido. Os Jakimiadi chegaram na casa de outro grupo que falava a língua suruwaha, dono de muitos cultivos e o qual não tinha nada a ver com os acontecimentos. Mataram e comeram as pessoas erradas (Ikiji, 02/11/10, maloca de Hinikuma).

Vemos que a adoção de uma criança estrangeira por um dos “nossos” **não** constitui uma simples “inversão” da adoção de crianças *jadawa* por estrangeiros (um ato destinado a estabelecer um equilíbrio relativo num imaginário balanço de transações de “gente” entre grupos que supostamente mantêm relações igualitárias entre si). Enquanto que a principal motivação dos luso-brasileiros os quais se propõem criar meninos *masanidawa* é de natureza econômica e segue uma lógica capitalista (eles não pretendem apropriar-se de “sujeitos em si”/ de interlocutores com os quais criarão laços afetivos, mas querem explorar apenas o potencial destes sujeitos enquanto geradores de mais-valia), a intenção dos “nossos” que pedem aos estrangeiros cujos filhos tem um caráter político: O “filho do *jakimiadi*” criado em casa é transformado pelos nossos numa espécie de “refém”. E as pessoas esperam da sua presença permanente na maloca, mantida não por meio da coerção, mas através de uma boa alimentação e a amabilidade dos novos “parentes”, que impeça os “canibais” de atacar a comunidade (“afinal, os inimigos com certeza não querem correr o risco de acidentalmente matar um dos seus no caso hipotético de um assalto”).

A adoção de estrangeiros pelos nossos não se diferencia da adoção dos nossos por estrangeiros apenas pelas motivações dos atores envolvidos, mas também pela sua

¹⁵⁴ Não consegui entender o significado deste gesto, e o próprio narrador afirmou “não saber porque o povo de Hijai faz isto”. Trata-se de um “enfeite usado apenas na guerra”?

terminologia (os eufemismos usados na hora de classificar a relação entre “pais” e “filhos” adotivos): Enquanto que o comerciante branco que leva Tara no seu barco promete a este que o tratará como “filho” (uma categoria relacional que remete à consangüinidade e cujo uso nas circunstâncias dadas parece “suspeito” ao público suruwaha), Hunukuri procura manter com a criança *jakimiadi* trazida à sua casa uma relação análoga àquela existente entre “um homem e o filho de sua irmã” (que se caracteriza como relação entre afins potenciais: O ZS *hahadi* ao crescer pode se transformar em genro *kuma*)¹⁵⁵.

A ineficiência do estratagema de Hunukuri cujo foco está em “neutralizar” uma percepção alheia errônea sobre si mesmo através da consubstancialização (modelamento do corpo por meio da “nossa mandioca” ingerida) de uma criança inimiga (lógica: Se os *jakimiadi* não são capazes de nos enxergar diretamente como “humanos”, poderão ser induzidos a fazê-lo *indiretamente*, reconhecendo-nos como “tios maternos dos seus filhos”) não está em que ele “desempenhe mal seu papel de tio adotivo”, mas se explica pelo aparecimento de um terceiro ator (Hijai), e pela incapacidade dos brancos em estabelecer distinções exatas entre aqueles que são “seus respectivos outros”. Os *jakimiadi* transformados em aliados políticos por Hunukuri através da adoção “em princípio” estão dispostos a vingar a morte do “tio” do seu filho biológico. Se mobilizam para perseguir os assassinos de Hunukuri e dos seus. Mas como os assassinos se escondem e os *jakimiadi* não estão familiarizados com os caminhos dos “nossos”, eles passam a massacrar arbitrariamente a primeira comunidade que encontram (não percebendo que se trata de um “alvo errado”). A “moral” da história suruwaha parece uma parafrase de um ditado ocidental: “Se a visão de um sujeito é sombria (*danyzy-*) por natureza (o que é o caso dos *jakimiadi*), ele verá todos os gatos como sendo de cor cinzenta mesmo à plena luz do sol (e mesmo se alguns dos gatos em questão tiverem propositalmente tingido seu pêlo para não serem confundidos com os demais).”

No que diz respeito à “transformação estratégica das nossas mulheres em esposas dos estrangeiros”, a história de Hunukuri de certa forma retoma e “radicaliza” o experimento feito antes por Inuhwa (supra, pp. 116), no contexto do estreitamento das relações entre os subgrupos *-dawa* ainda autônomos¹⁵⁶. Quando mais acima Uhuzai nos relatava como a

¹⁵⁵ A terminologia de parentesco suruwaha será discutida mais detalhadamente no capítulo 5.

¹⁵⁶ Não posso ter certeza que o casamento de Xasa (Masani-dawa) com Birikahuwy (Jukihidawa) de fato foi realizado “antes” do casamento da filha de Hunukuri com Hijai (celebrado entre 1880 e 1890). De toda forma,

tentativa empreendida por um homem masanidawa de casar sua filha com um homem oriundo de outra comunidade (mas o qual *não deixava* de ser uma pessoa *jadawa*) quase resultou num desastre porque a filha em questão (Xasa) não queria morar longe do pai, aqui Ikiji nos expõe como o ato de forçar a filha a ser esposa de e ir morar com um “índio que vivia como os brancos” desencadeou uma série de acontecimentos catastróficos. Quando a filha de Hunukuri se casa com Kajirai (cujo nome suruwaha significa “aquele que aparta”; o verbo *ka-jiry-* é usado por exemplo para descrever o ato de fender com o dedo tiras de envira destinadas à confecção de redes, subdividindo-as verticalmente em fios mais finos)¹⁵⁷, não apenas deve adaptar-se a um estilo de vida que lhe é totalmente alheio – morar numa moradia improvisada no meio da floresta com um grupo pequeno de pessoas em vez de numa “casa de verdade”, no meio de uma plantação de mandioca e junto com toda uma comunidade – mas além disto passa seus dias vivendo à mercê de um homem violento que pode maltratá-la e espancá-la à vontade porque os irmãos dela não estão por perto para protegê-la. A fuga da filha de Hunukuri se faz inevitável do ponto de vista das pessoas *jadawa*, as quais não criticam a mulher por abandonar o marido, mas pelo contrário a acolhem de braços abertos e lhe desaconselham de voltar para ele. Porém, o marido comerciante e mais ainda seu pai consideram o abandono como “ofensa à sua honra”: Comportando-se de maneira inteiramente diferente de um homem *jadawa* rejeitado pela esposa (relembremos que Birikahuwy simplesmente “correu atrás de Xasa e a levou de volta para casa”), não cogitam em nenhum momento “buscar de volta a esposa fugitiva” (apesar de dizer que vão fazê-lo), mas vão diretamente assassinar a família inteira (ex-esposa, sogros, cunhados e terceiros não envolvidos) sem sequer tentar conversar e negociar uma reconciliação antes.

as duas histórias se situam aproximadamente na mesma época (Inuhwa era contemporâneo de Asamikahuwy mencionado no presente relato – os dois homens não aparecem justapostos em nenhum dos esquemas genealógicos apresentados no anexo II, mas tanto o primeiro como o segundo representam a geração G+2 em relação a Adiymysa, que é o marido de uma das netas de Asamikahuwy, e cujo “filho” (BS) Mititui se casou com a bisneta de Inuhwa/ neta de Xasa).

¹⁵⁷ Suponho que muitos dos nomes atribuídos a estrangeiros pelos “nossos” não constituem uma mera adaptação fonética, mas uma “descrição da natureza” da pessoa nominada. Atualmente, os Suruwaha procuram aprender os nomes portugueses dos funcionários da FUNAI, dos membros do CIMI etc. com os quais convivem, mas como estes às vezes lhes parecem difíceis de pronunciar, podem resolver dar-lhes apelidos que “se parecem um pouco com o nome original”, mas também façam sentido. Por exemplo, o “nome suruwaha” do meu marido Jemerson é Jamixawi. A palavra não apenas “se parece” com o som do nome em português, mas tem um significado próprio (*jamixawi* é um tipo de calango, e as pessoas dizem que meu marido se parece com o réptil em questão porque é magro e costuma movimentar-se rapidamente). Outros apelidos dados a outras pessoas têm significados tais como “Mole”, “Olhos Ebugalhados”, “Mosquitinho”, “Sovina”, “Foqueiro”, etc.

O assassinato da comunidade de Hunukuri pelo pessoal de Hijai constitui uma das raras injustiças (*hydawyhyru* “absurdidades”) na história recente dos Suruwaha que foram revidadas pelos “nossos” (os Masanidawa) com violência física concreta, ou seja, uma emboscada em que os malfeitores estrangeiros pagaram os crimes por eles cometidos “olho por olho, e dente por dente”, *apesar* de que isto implicasse para os “fregueses” insurgentes a perda imediata de uma fonte importante de produtos industrializados:

Os Masanidawa logo ouviram falar da matança protagonizada por Hijai, mas não sabiam onde Hijai estava escondido. Um dia falaram: “Vamos caçar!” Durante a caçada, realizada longe de casa, Asamikahuwy por acaso se deparou com o acampamento de Hijai. Só tinha mulheres e crianças, pois Hijai tinha saído para caçar. Asamikahuwy se perguntou o que estas famílias estavam fazendo em seu território (*iri adaha*). Quando a esposa de Hijai viu Asamikahuwy, ela saiu correndo para avisar o marido sobre a visita inesperada. Hijai voltou ao acampamento correndo, bateu o pé na raiz de uma árvore e caiu. Quando chegou no seu tapiri, ainda estava com raiva por causa de queda, e apontou uma flecha para Asamikahuwy. Este, irado, falou: “Por que você está me ameaçando com suas flechas?” E Hijai respondeu: “Só estou com raiva porque bati o pé.” Asamikahuwy e Hijai então ficaram conversando um pouco, e depois, Asamikahuwy voltou para junto dos seus. Pensou: “Amanhã virei aqui novamente e matarei Hijai porque ele assassinou Hunukuri.” No outro dia de manhã, todos os homens Masanidawa chegaram no acampamento de Hijai armados. Hijai estava esquetejando uma anta que tinha abatido, e Asamikahuwy lhe perguntou: “Foi você que matou esta anta?” Quando Hijai confirmou¹⁵⁸, Asamikahuwy disse: “Você acertou no pescoço?”, e apontou a sua flecha para o pescoço de Hijai como se apenas quisesse ouvir a história da caçada. Quando Hijai novamente confirmou, Asamikahuwy soltou a sua flecha, e Hijai morreu na hora. Os Masanidawa mataram quase todos os familiares de Hijai, menos suas duas viúvas, uma de suas filhas e um filho adolescente, de uns treze anos de idade (*kahamy* “pré-adolescente”). O filho e uma das viúvas, gravemente ferida no braço por uma flecha envenenada, conseguiram correr. Os Masanidawa perseguiram e cercaram o filho de Hijai, e Asamikahuwy mentiu para ele dizendo: “Eu sou uma pessoa” (isto é: não te quero nenhum mal). Fique comigo para eu poder te criar. Não fui eu quem matou o teu pai.” O filho de Hijai então perdeu o medo: “Está bom. Ficarei com você.” Asamikahuwy perguntou ao filho de Hijai: “Cadê a sua mãe?”. E este respondeu: “Está ali. Está quase morrendo.” Então, foram atrás da viúva de Hijai e tiraram o veneno da sua ferida, chupando o local. Deram palmito de patauá para ela comer, e ela se recuperou. Ela foi levada pelos Masanidawa junto com a irmã [= a outra esposa de Hijai], a filha e o filho. Como as mulheres não tinham mais redes, Masa mandou uma delas dormir na rede dele com ele. Kunaha pegou a outra para deitar junto com ele. Durante a noite, os Masanidawa estupraram as duas viúvas, e elas pensaram: “Primeiro mataram nosso marido, e agora fizeram sexo conosco sem o nosso consentimento. Vamos tentar fugir!” Durante a noite, pegaram um pouco de breu e falaram que estavam indo defecar. Se afastaram um pouco do acampamento e

¹⁵⁸ O fato de que Hijai mesmo corta a carne da anta que matou sublinha que ele é estrangeiro. Pessoas *jadawa* não carregam, nem tratam, nem cozinham os animais que caçam, mas devem entregá-los para terceiros, para que estes realizem estes serviços.

logo começaram a correr. Quando os homens masanidawa viram as luzes do breu aceso se afastando, falaram “As mulheres fugiram!”, e correram atrás. Mas eles não conseguiram achá-las mais no escuro. Asamikahuwy ficou com o filho de Hijai e terminou de criá-lo. Quando ele virou adulto, se tornou um grande caçador de antas. Mas a presença dele era vista como problemática por alguns homens do grupo porque ele não deixava de ser visto como estrangeiro. Um dia, o xamã Abykahuwy disse para si mesmo: “Asamikahuwy matou Hijai, e agora come da carne que o filho órfão deste último traz para ele. Vou matar o filho com um feitiço.” Com seu poder xamânico, Abykahuwy trouxe uma anta-feitiço (*masiki uwa karuji* “espírito-dono do dia/ do amanhã”) para perto do filho de Hijai quando este estava caçando. O filho de Hijai matou esta anta e a carregou nas costas. Se sentiu mal, deitou na rede dele e morreu. Entretanto, as viúvas e a filha de Hijai viviam sozinhas na mata. Uma vez, Abykahuwy foi caçar e escutou gargalhadas de mulheres tomando banho. Quando se deu conta que eram as mulheres que tinham fugido dos Masanidawa, as matou com suas flechas. As flechas dele acertaram os olhos da filha órfã de Hijai (Ikiji, 02/11/10, maloca de Hinikuma).

A narrativa presente, ao descrever-nos a vingança¹⁵⁹ espontânea dos Masanidawa realizada quando “por acaso acharam Hijai durante uma caçada coletiva *zawada*” (este “por acaso” é importante porque indica que após a morte Hunukuri os “nossos” não se preparam para uma guerra), contém três passagens importantes que nos esclarecem como os “nossos” guerreiam quando raramente resolvem fazê-lo:

- **A interrogação do assassino.** Diferentemente dos estrangeiros, que “não conversam com aqueles que assaltam”, os Masanidawa acham importar falar com suas futuras vítimas antes de acabar com suas vidas (o que é uma atitude comum para os povos amazônicos: ver Staden 1974 [1557] para os Tupinambá, e Fausto 2001 para os Parakanã). Eles não chegam no acampamento dos inimigos atirando flechas em todo mundo, mas fingem uma visita (feita no dia posterior a um primeiro encontro pacífico com o adversário). Durante esta “visita”, envolvem o homem que querem fazer pagar pelo assassinato de um dos “nossos” numa conversa sobre caça, fazendo-lhe perguntas as quais o levam a afirmar orgulhosamente seu status de matador de antas (ou seja, a fazer uma declaração aceita como “confissão substituta”): Quando Asamikahuwy interroga Hijai sobre “se foi ele que matou a anta que está esquartejando, e se ele a acertou no pescoço” está falando ironicamente, transformando oportunamente um animal

¹⁵⁹ O verbo que se refere ao ato de “vingar-se” é *haridiawgyra*- “causar os eventos voltarem correndo ao seu ponto de partida”: *harinia*- “correr”; *haridia*- “causar correr”; *-wygyra* sufixo que descreve o movimento de girar 180° em torno do próprio eixo e de voltar para o lugar de onde se veio”.

morto presente num assunto de conversa “análogo”/ “simbolicamente eqüivalente” ao assunto sobre o qual gostaria de (mas não pode) falar realmente. Hijai responde as questões normalmente, e o relato não explicita se ele percebe “o que realmente está acontecendo”/ “que a anta morta por ele no discurso do seu futuro assassino é uma metáfora” (provavelmente não, pois ele não tenta fugir, e a flecha envenenada que o perfura o pega de surpresa).

- **O rapto das viúvas e “ex-filhas” do assassino assassinado.** Os Masanidawa não matam (imediatamente) as duas esposas e a filha de Hijai, mas as levam consigo e as estupram. O texto não explicita quais são os motivos mais profundos dos vingadores ao fazer isto, nem qual teria sido o destino destas mulheres se elas não tivessem fugido. Mas é provável que o povo de Asamikahuwy, como outras sociedades sul- e norte-americanas¹⁶⁰, atribuissem às suas prisioneiras de guerra transformadas em esposas a tarefa de assumir o lugar da filha e das outras parentes mortas de Hunukuri, respectivamente de dar aos “nossos” outros filhos em substituição dos filhos assassinados. Como a viúva e as filhas de Hijai se negam a fazer isto (preferem uma vida solitária na mata a uma convivência forçada com os homens que mataram seu marido/ pai), acabam sendo mortas tempos depois (igualmente quando “achadas por acaso” – a comunidade **não** realiza expedições de resgate sistemáticas). O gesto de matar uma delas “flechando seus olhos” não é comum (quando homens *jadawa* decidem flechar alguém, geralmente alvejam seu pescoço ou o coração), e pode ser interpretado no sentido de que a pessoa tratada de tal forma foi morta “porque foi incapaz de adaptar-se ao convívio com os estrangeiros/ de passar a percebê-los como seus parentes” (veremos no capítulo 4 que o olhar, sede da visão do mundo, é um aspecto fundamental da “identidade” da pessoa e determina seu comportamento).

¹⁶⁰ Uma sinopse sobre o tratamento e as funções sociais atribuídas às cativas de guerra em diversas sociedades norte-americanas encontra-se por exemplo em Niethammer 1985: 243-249. Em relação às sociedades sul-americanas, ver Fausto 2001: pp.297 (Parakanã e outros grupos tupi-guarani), Descola 1996 [1993]: pp.187 e pp.197 (Achuar), Erikson 1999 (povos pano) e Versijver 1992: 150-153 para os Kayapó-Mekrãgotí. Descola menciona no seu livro sobre os Achuar que estes consideravam o sexo (estupro) como “medida educativa” que levava as mulheres cativas a entender sua nova posição social como esposas dos seqüestradores (ibidem).

- **A adoção do “ex-filho” de Hijai.** A opção feita por Asamikahuwy de criar o filho órfão do homem morto por ele (o texto não menciona se decide chamá-lo de “filho”) nos põe em contato com um novo modelo antes não mencionado de adoção interétnica cuja finalidade **não** está em manter pessoas como reféns para evitar ataques. O homem masanidawa que se propõe levar para casa um estrangeiro adolescente parece ser animado pela possibilidade de “ter em sua família mais uma pessoa que o alimentará com carne de caça”. O fato do menino em questão ser um “pré-adolescente” *kahamy* significa por um lado que ele “já está prestes a tornar-se uma pessoa produtiva” (e não dará ao pai adotivo tanto trabalho quanto um filho biológico recém-posto no mundo)¹⁶¹, e por outro lado, que sua auto-compreensão enquanto membro de outra sociedade inimiga ainda não é irreversível (seu corpo e seus olhos não foram “fixados” num ritual de iniciação, e ele portanto ainda é um sujeito maleável). O fracasso do experimento levado a cabo por Asamikahuwy não se deve à incapacidade do filho adotivo de adaptar-se, mas ao fato de que os homens maduros da comunidade anfitriã não conseguem esquecer a sua origem (os **seus** olhos não são tão flexíveis quanto os olhos do jovem “ex-estrangeiro”) e consideram contraditório o fato de um homem estar alimentando o assassino do seu pai. Como o sentimento hostil dos homens masanidawa não pode ser assumido publicamente (ele é “politicamente incorreto” por contradizer à concepção *suruwaha* dos seres humanos enquanto sujeitos formados “gradualmente” através da fala e uma alimentação apropriada – uma concepção contrária a toda teoria essencialista/ geneticista), o xamã Abykahuwy assassina o filho de Hijai sem recorrer à violência física: Encarrega um dos seus espíritos-interlocutores, “o espírito-dono do futuro”, a esconder-se na pele de um animal de caça ao qual se atribui a função de um “Cavalo de Tróia” (a “anta-feitiço” é uma isca para atrair a vítima), a penetrar no corpo do seu “inimigo” e a devorá-lo por dentro.

¹⁶¹ Aqui é preciso lembrar também que Asamikahuwy (conforme mencionado no relato sobre a vida de Karakwai, supra) é um homem que perdeu cedo sua esposa (ficou viúvo quando tinha apenas dois filhos, Aga e Hasu) e portanto vê suas possibilidades de “ter uma descendência numerosa” (= ser rico) limitadas. As categorias de idade serão discutidos mais detalhadamente no capítulo 5.

Observar as guerras de terceiros como expectadores externos

As narrativas suruwaha que se referem ao tempo posterior ao assassinato de Hijai por cujos antigos “clientes” masanidawa (ato este que levou a um aumento das dificuldades enfrentadas na obtenção de ferramentas de aço, mas fora disto não parece ter tido conseqüências políticas ulteriores), nos descrevem algumas experiências que “antecipam”/ “agouram” o fracasso total da política externa masanidawa. Consistem no testemunho, feito por jovens aventureiros na condição de “observadores externos ocasionais”, de vários massacres (ou tentativas de massacres) cometidos por homens mestiços contra grupos indígenas “parecidos com os Suruwaha”. Os autores das chacinas mencionadas eram na maioria dos casos os mesmos cuja violência mais tarde se voltaria contra os próprios Masanidawa, e os relatos respectivos geralmente são encerrados com o comentário de que “se os Masanidawa tivessem tido a sabedoria de aprender com a experiência alheia, de ser cautelosos e de renunciar ao xamanismo agressivo, poderiam ter evitado sofrer o que sofreram”.

O ataque de Wakuwaku contra os Katukina

Os Katukina, cuja terra ficava do outro lado do Rio Cuniuá, próximo da terra dos Masanidawa, uma vez foram alvo de um ataque levado a cabo por um grupo misto, composto de índios aculturados e brancos. Wakuwaku e Isuwi, dois homens *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*. O homem sarahadawa Samakari [membro de um subgrupo suruwaha aculturado, que vivia misturado com os Paumari e os brancos, porém mantinha sua língua materna]¹⁶² e Masanidawa [pai de Kiasa, avô de Xamitiria e bisavô de Muru que hoje têm 47 anos de idade] 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 na maloca dos Katukina para matá-los, eles não se encontravam em casa: Estavam no roçado queimando mato, preparando o terreno para uma plantação de cana-de-açúcar. Kawariuku foi na 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 [isto é: você veio com intenções pacíficas]?” 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

¹⁶² Samakari faz, aliás, parte do repertório de nomes tradicionais dos Deni.

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 na beira do igarapé, no local onde os atacantes tinham deixado suas canoas. Kakaru tinha ficado lá como vigia, e estava sentado na copa de uma 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 (*jadawa*). Não entendo porque Wakuwaku queria matá-los.” Ele tinha visto que os Katukina tinham muita carne em sua maloca: cutias, mutuns, jacarés, caititus, macacos barrigudos. (Ikiji, 01/11/10, Maloca de Hinikuma)

O presente relato introduz um novo povo no panorama das relações históricas dos Suruwaha com outros grupos: Os Katukina (provavelmente falantes de uma língua arawá). Relembremos que os Katukina, para os quais os Suruwaha não criaram um etnónimo próprio em sua língua, constituem a única “ponte” existente entre a história oral suruwaha e a historiografia escrita da bacia do Rio Cuniuá, e que conforme o relatório de Santana Barros, eles ergueram malocas em três lugares diferentes nos aproximadamente cinquenta anos anteriores à visita do inspetor do SPI ocorrida em 1930 (Baixo Rio Tapauá: lugar chamado “Tabatinga” → Rio Canaã, afluente esquerdo do alto Rio Cuniuá localizado um dia de viagem de barco acima da foz do Rio Hahabiri → Rio Coatá, afluente esquerdo do alto Rio Cuniuá localizado imediatamente ao norte do território masanidawa – rever mapa na página 69)¹⁶³. Quanto ao grupo dos assaltantes, dois dos quatro homens mencionados, Wakuwaku e Isuwi¹⁶⁴, como veremos mais adiante são filhos extraconjugais da esposa do homem mestiço cujo nome os Suruwaha escolheram como auto-denominação para os “seus” por ocasião dos seus primeiros contatos com o CIMI. Eles são ditos ter sido gerados a partir do

¹⁶³ As distâncias entre os três lugares citados são maiores do que as distâncias percorridas pelos Masanidawa quando migraram do interflúvio Piranhas-Riozinho para o interflúvio Riozinho-Coxodoá. Santana de Barros menciona que seus interlocutores katukina alegaram a “morte de um tuchaua” (num conflito armado? assassinado por não pagar suas dívidas com um comerciante? Vitimado pelo sarampo?) como motivo da mudança do baixo Tapauá para o Canaã (que fica aproximadamente 300km rio acima), e justificaram a baixada do Canaã para o Rio Coatá com a morte massiva de crianças por doenças infecto-contagiosas (1930: 4).

¹⁶⁴ Não consegui determinar o significado dos dois nomes (se é que eles têm algum). *Wakuri* “cotovelo”/ “ferrão” (de peixes ou insetos venenosos) é o termo mais parecido com Wakuwaku que eu conheço em suruwaha. Em paumari, existe a palavra *vako*- “torto”/ “curvado” (na maioria das línguas arawá, a reduplicação de um adjetivo indica sua forma “diminutiva”; *sary* “escuro” → *sarysary* “meio escuro”; *musy* “áspero” → *musymusy* “meio áspero”, etc.). Quanto ao nome Isuwi, o mesmo relembra os nomes masculinos deni (70% dos indivíduos deni do sexo masculino têm nomes terminados em -vi).

esperma de um homem *jakimiadi* (branco), e ter passado sua vida adulta morando junto com os Abamadi (Paumari? Mamori?) e viajando pelo Rio Purus (“Canutama”, “Lábrea” etc.) em sua embarcação. Sobre os outros dois, Kakaru (de *ka-kary* “clarinho”?) e Kawariuku (de *kawariu* “[cabelo] encaracolado”?) o narrador apenas constata que “são brancos” sem fornecer mais nenhuma informação adicional. Os Suruwaha citam o episódio do “quase massacre dos Katukina” para traçar-nos um primeiro perfil dos homens que poucos anos mais tarde dizimariam os “nossos” e os forçariam ao isolamento: Estes são sujeitos “irracionalmente agressivos” (o jovem masanidawa o qual ingenuamente tinha viajado com eles “porque queria conhecer outros lugares” não consegue entender os motivos que os levam a matar os Katukina – já que estes são “pessoas de valor” = bons caçadores e donos de roçados grande). Se caracterizam por uma habilidade retórica limitada (quando, ao observar suas “futuras vítimas” desde um esconderijo, são flagrados e questionados sobre suas intenções, permanecem em silêncio e não são capazes de inventar uma boa desculpa). Usam espingardas ou rifles como sua arma principal (esta é a primeira narrativa da história suruwaha em que as espingardas são chamadas por seu nome – os inimigos dos tempos anteriores, com uma única exceção em que se menciona o uso de uma arma “estranha que acerta de longe”, sempre matavam com terçados ou flechas). E tornam o sucesso dos seus empreendimentos guerreiros excessivamente dependente da disponibilidade de meios de transporte fluvial (interrompem o assalto imediatamente e fogem quando os homens que queriam matar destroem suas canoas – os inimigos dos tempos anteriores em sua maioria percorriam grandes distâncias a pé nas suas “caçadas de gente”, e quando usavam canoas não as estacionavam no “porto” das comunidades que queriam exterminar/ comer). É notável que os Suruwaha ao descrever-nos “como eram Wakuwaku e Isuwi” e “por que eles matavam pessoas de valor *madi iri karuji*” nunca mencionam que eles eram cobiçosos de látex de seringueira *ijaky aduhini* ou de sorva *ugwarini aduhini*, que os Katukina eram seus fregueses e não pagaram suas dívidas, ou algo parecido. Pois os documentos históricos escritos mencionam o “não pagamento por parte dos empregados de suas dívidas para com os patrões extrativistas” como um dos principais motivos dos assassinatos cometidos nos diversos “interiores” amazônicos naquela época (estamos entre 1910 e 1920; Masanidawa, o “adolescente” que viaja com os assassinos para conhecer o mundo, nasceu muito

provavelmente entre 1890 e 1900; e os Katukina neste tempo já eram “fregueses” de regatões brancos)¹⁶⁵.

Se no relato apresentado acima Wakuwaku ainda possui uma “justificativa mínima” para querer massacrar uma comunidade (ele supostamente “não gosta” dos Katukina porque os conhece, ou seja, ele pode ter se desentendido com eles sem ter comunicado isto aos jovens Masanidawa e Sarahadawa que viajam com ele), nas demais narrativas sobre suas façanhas ele passa a matar “índios” totalmente desconhecidos por mero prazer, simplesmente porque “eles são índios” – o que o torna “pior do que qualquer canibal”: Canibais são pessoas horríveis, mas cujos atos “fazem sentido” (são coerentes com sua visão de mundo). Eles matam pessoas porque as enxergam como animais e querem comê-las. Enquanto isto, Wakuwaku “sabe” que está matando seres humanos (não chama suas vítimas de “queixadas” em nenhum momento, e sim, de “homens” e “mulheres”) e acaba com suas vidas sem tirar nenhum proveito aparente (deixa os corpos jogados no chão para que apodreçam, e leva consigo apenas uma vestimenta feminina como “troféu”):

Wakuwaku extermina um povo desconhecido parecido conosco

Uma vez, Wakuwaku e Isuwi levaram Masanidawa para viajar. Foram remando pelo Rio Cuniuá e então entraram num igarapé pequeno, do tamanho do igarapé Jukihi. Foram torando os paus para poder passar. Depois chegaram na boca de um caminho que levava até a maloca de outro povo indígena cujo nome desconheciam. Era um povo parecido com os Suruwaha. Sua maloca era redonda, e suas redes eram tecidas de envira, como as redes dos Suruwaha. Wakuwaku decidiu ir matar os moradores. Mandou Masanidawa esperar perto de um cajueiro plantado por aquele povo, pois Masanidawa não queria participar da matança. Daquele lugar, dava para ouvir o barulho das conversas dos adultos, e as gargalhadas e gritos das crianças. Era quase meio-dia. Wakuwaku e seu pessoal se aproximaram da maloca em silêncio. Masanidawa os viu sumindo no roçado que circundava a maloca, e depois de pouco tempo, escutou muitos tiros: “Tu! Tu! Tu! Tu! Tu! Tu! Tu!” Logo depois, gritos de desespero e choro ecoavam pela floresta: “Yyyyyyyy!” Todos os moradores foram assassinados. Depois de matar suas vítimas, Wakuwaku pegou a tanga da mulher que tinha matado primeiro como troféu, e a trouxe para Masanidawa ver. Falou rindo: “Olhe! Esta é a tanga da primeira mulher que matei!”. Masanidawa não respondeu nada, mas em seu coração pensou: “Você é uma pessoa ruim! Você matou uma mulher indefesa!” Wakuwaku falou: “Vamos embora! Mais adiante, tem outra maloca. Vamos matar mais índios [*índio madi*]!” Matou os moradores de mais outra maloca. Chegou a matar alguns brancos também. Os brancos que moravam em colocações ao longo das

¹⁶⁵ Ver por exemplo a análise feita por DA MATTA e LARAIA sobre o funcionamento do sistema de aviamento no sul do Pará (1967: passim).

margens do Rio Cuniuá costumavam matar-se entre eles. (Ikiji, 07/05/09, maloca de Naru)

Os Suruwaha atuais quando relembram aos seus filhos as “caçadas de índios” empreendidas por alguns “brancos” não afirmam que “todos os moradores não indígenas do Rio Cuniuá eram maus sem exceção”. Ao ensinar-lhes os nomes dos estrangeiros que os Masanidawa conheceram nos primeiros anos do século XX, também mencionam alguns poucos indivíduos que “tinham se proposto ser defensores dos indígenas, como os representantes atuais de entidades como CIMI ou a FUNAI”:

Miji salva uma comunidade indígena de ser massacrada por João

João, Buririuwa, Miji e Manduca eram quatro homens brancos que naquela época moravam em colocações na beira do Rio Cuniuá. Manduca e Miji, donos de roçados grandes, eram amigos [“pessoas que *tukwazawa*- têm ciúmes”] dos indígenas. Mas Buririuwa e João eram pessoas violentas que queriam exterminar todos os “índios” da região.¹⁶⁶ [...] Certa vez, João tentou matar outro povo indígena, que morava dentro de um igarapé pequeno, afluente do Cuniuá, do tamanho do igarapé Jukihi. João reuniu um grupo de homens e começou a subir o igarapé em sua canoa. Mas como tinha muitos paus obstruindo a passagem da embarcação, ele só avançava devagar, sendo obrigado toda hora a parar e torar as árvores com o machado. Miji, ao receber de terceiros a notícia de que João estava subindo o igarapé para ir matar índios, se revoltou e foi atrás, remando em sua canoa. Quando chegou a uma certa altura, escutou ao longe o barulho de golpes de ferro contra madeira, e então começou a remar com toda força. Aos poucos, o barulho ia aumentando, e certa hora Miji chegou até o local onde o grupo de João se encontrava. Puxou sua canoa para terra e falou, irado: “João! O que você está fazendo aqui? Por que você está torando paus aqui neste igarapé?” João respondeu: “Estou indo matar índios!” Miji então partiu para cima dele com seu terçado: O golpeou nas costas, nas pernas e no rosto com a parte chata da lâmina, exclamando: “Você ficou louco? Eu já não te disse que não era para matar índios?” Golpeou os ouvidos de João dizendo: “Você não têm ouvidos? Nunca mais mate índios! Você é uma pessoa muito ruim! Se eu pegar você novamente tentando

¹⁶⁶ João e Manduca são os únicos nomes portugueses que aparecem na historiografia suruwaha do século XX (ou seja, os únicos nomes dos quais podemos afirmar sem risco de erro que de fato são portugueses). A menção do personagem Manduca (“Madukwa”) é sumamente interessante pelo fato de que ela nos permite relacionar os relatos suruwaha com fontes não indígenas de informação sobre a ocupação da bacia do Rio Cuniuá: Conforme o que diz a população ribeirinha da região, havia de fato uma família Manduca morando na colocação Dois de Dezembro, localizada na margem esquerda do rio Cuniuá pouco abaixo da boca do Riozinho, abandonada apenas por volta do ano 1985. Pedro Manduca, um senhor que hoje tem aproximadamente oitenta anos de idade, era um freguês do patrão seringalista e regatão Raimundo Batista, extraía sorva e copaíba no Riozinho e no alto Cuniuá e empregava por sua vez seus genros Raimundo de Deus, Tição e Adeli, seus sobrinhos Chiquinho Manduca e Leonardo Manduca e o marido de sua sobrinha, Zé Dió. Ele relatava que antes dele, seu pai e seu avô já moravam e trabalhavam na mesma região. Quando na segunda metade da década de oitenta do século passado, Raimundo Batista (posteriormente assassinado em Manaus) comprou a colocação Nova Vista, localizada na margem direita do rio Purus pouco acima de Canutama, a família Manduca e todos os outros fregueses dele se mudaram para lá.

matar índios, eu matarei você!” João então ficou com medo. Miji o mandou embora, e ele foi embora para o baixo Rio Cuniuá junto com seus companheiros. Depois de lutar com João, Miji sentiu cansaço e fome. Foi até a maloca dos índios e falou para eles: “João queria matar vocês! Estava subindo o igarapé com seu pessoal. Quando eu soube da notícia, eu vim atrás e o expulsei! Agora estou cansado e com fome. Tragam umas macaxeiras para eu comer!” Os índios deram comida para Miji, e depois disto, ele voltou para a casa dele. (Ikiji, 01/11/10, maloca de Hinikuma)

A memória coletiva dos Suruwaha relacionada com as guerras entre estrangeiros ocorridas ao longo do Rio Cuniuá no início do século XX não se limita aos três episódios acima apresentados, mas ainda contem algumas referências “inspiradoras” a certos grupos indígenas (notadamente os *Kaxijaimadi* – ver relato correspondente no anexo I) que conseguiram defender-se dos ataques de homens como João, Buririuwa e Wakuwaku porque suas aldeias eram cercadas de paliçadas, e porque eles tinham cavado túneis subterrâneos (trincheiras?) os quais interligavam sua maloca com os roçados e permitiam às pessoas uma fuga segura quando inimigos armados com rifles tentavam matá-las. O elemento intrigante das narrativas em questão está em que a história escrita da região do Médio Rio Purus não menciona a existência de nenhum povo que (como os Tupinambá quinhentistas) tivesse adaptado a arquitetura das suas aldeias a um permanente estado de guerra, transformando-as em baluartes. De toda forma, os Masanidawa nunca resolveram “fortificar” suas malocas com cercas depois que conheceram os Kaxijaimadi e ver o sucesso de sua política defensiva.

Enfeitiçar os estrangeiros e tornar-se alvos das suas balas

A série de acontecimentos que levaram ao colapso das relações masanidawa com o mundo *waduna* e ao fim da sua existência enquanto grupo autônomo se situa num lapso de tempo que vai aproximadamente de 1890 a 1925. Notemos que neste período, o Brasil, a Bolívia e o Peru estavam envolvidos numa série de disputas bélicas pela posse do que hoje é o Estado do Acre (local da guerra: Alto Rio Purus, Rio Chandless, Rio Acre, Rio Iaco e Rio Santa Rosa, localizados numa distância de 300km em linha reta do território suruwaha, mas a mais de 1000 km de viagem por via fluvial)¹⁶⁷; a economia seringalista começava a enfrentar sérios

¹⁶⁷ Os bolivianos pleitearam a região do alto Purus com base nos tratados de Madri, Santo Ildefonso e Ayacucho. Quando entre 1898 e 1899 se instalaram na Vila de Xapuri e começaram a controlar o Rio Acre (afluente direito do Purus), a receita do Amazonas (ou seja, o dinheiro proveniente do negócio da borracha) diminuiu significativamente, a ponto de tornar impossível a sustentação do fausto de Manaus e Belém. Os brasileiros então optaram por declarar a guerra ao país vizinho. E a área contestada, depois de vários anos de

problemas porque ingleses, holandeses e franceses iniciaram o plantio racional da *hevea brasiliensis* no sudoeste asiático¹⁶⁸; centenas de milhares de moradores do nordeste brasileiro incentivados pelo governo vinham para a Amazônia todos os anos como “soldados da borracha”, aumentando consideravelmente a população da região (cf. Ferrarini 2009: 80); e a região do Médio Rio Purus começava a ser mais efetivamente administrada através da criação de cada vez mais municípios (sendo Canutama, fundada em 1891, o município localizado mais próximo dos territórios Banawá, Suruwaha e Deni)¹⁶⁹.

Os Suruwaha atuais, que não têm conhecimento de nenhum destes dramas sociais performados no palco maior da história nacional e mundial, e os quais apenas registram em sua história oral desta época o aparecimento de alguns atores novos na bacia do Rio Cuniuá (a família de tal comerciante, tal colocação, etc.), enxergam o fracasso de sua diplomacia como intrinsecamente relacionado com a biografia do xamã Myzawai, o pai do avô materno de um casal de irmãos que hoje têm 41 e 44 anos de idade (ver genealogia no anexo II). Esta começa com um episódio em que Myzawai, ainda jovem, descobre seu próprio potencial mortífero enquanto lançador da substância-feitiço *mazaru*, passa pelo estabelecimento de contatos um tanto problemáticos (posteriormente estragados por Myzawai) entre os Masanidawa e o “povo de Suruwaha”, e termina com a chacina protagonizada por Wakuwaku, em que Myzawai e mais sete pais de família são assassinados:

A primeira vítima de Myzawai

enfrentamento militar, com a assinatura do Tratado de Petrópolis e o pagamento de uma indenização aos bolivianos em 1903 foi reconhecida como sendo território brasileiro (Ferrarini 2009: 65-70). Quanto aos (caucheiros) peruanos, os mesmos se estabeleceram nos rios Chandless e Santa Rosa entre os anos 1900 e 1904, onde se envolveram em combates com as forças armadas brasileiras (seu objetivo era expandir os limites do Estado peruano para além das cidades de Lábrea e Humaitá). A fronteira entre o Brasil e o Peru ficou definida por um tratado assinado em 1909 (ibidem: 71-76). Se bem que o Acre é muito distante do Médio Purus, podemos imaginar que devido à diminuição, na receita do governo do Amazonas, do dinheiro gerado pela borracha acreana, nos primeiros anos do século XX a pressão sobre outras áreas (no sentido de “compensar” o dinheiro perdido através da exploração de fontes alternativas de borracha) tivesse aumentado. O Rio Cuniuá/ Tapauá é o afluente mais importante (maior e mais rico em recursos) do Purus no trecho que vai de Boca do Acre até a sua desembocadura no Solimões.

¹⁶⁸ O inglês Henry Wickham em 1876 levara 70.000 sementes de seringueira para Londres, onde foram germinadas, plantadas em vasos e logo encaminhadas ao Ceilão, Birmânia e Singapura (Jackson 2008: 226). 37 anos depois disto, em 1913, o Brasil perdeu o monopólio da borracha para a Inglaterra (ibidem: 219).

¹⁶⁹ Todos os novos municípios tinham suas sedes nas margens do Purus. Nunca foram fundados assentamentos maiores dentro dos Rios Tapauá e Cuniuá (onde existiam e até hoje existem apenas “colocações” – assentamentos ribeirinhos habitados por no máximo 40 pessoas). A fundação dos municípios não implicou a construção de ferrovias ou estradas na região, apesar de que o governo em 1903 chegasse a planejar uma no trecho Hyutanahan – boca do Rio Pauini – Antimary (Florian Peixoto) – Caquetá (ver Ferrarini 2009: 72).

Certa vez, Kixu (“Macaco-Cairara”), o pai de Myzawai, decidiu ir visitar os Katukina junto com seu filho e sua esposa Waraji (“Maçaranduba”). Chegando na comunidade destes últimos, um homem katukina cujo nome era Bysão¹⁷⁰ o humilhou publicamente: O examinou como se fosse um animal estranho, abriu sua boca, tocou seus olhos e enfiou seus dedos 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 [tirando seu suspensório peniano] 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 traquéia de Bysão, desceu no seu tórax e alcançou o coração, onde se fixou (*zama-*). Quando Bysão foi acertado, primeiro só sentiu algo como a ferroadada de uma caba. 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. Se perguntavam o que tinha causado a sua morte repentina, mas não suspeitaram nada 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 para conversar. Falou: “Amatu!¹⁷¹ Você é xamã (*iniuwa hianaru*)?” 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 (*mazaru ihiri kasarū kwanawaky*). 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 estrangeiros (*jara-gwai*)!” Muitos anos depois, um estrangeiro de fato mataria Myzawai.” (Ania, 01/11/10, maloca de Hinikuma)

A primeira coisa que chama atenção na narrativa sobre o início não planejado da carreira xamânica de Myzawai (quando a justapomos à história anteriormente discutida sobre o “assalto de Wakuwaku aos Katukina”) é que em seu final, os Katukina são classificados como *waduna/ jara* (estrangeiros) e não mais como *jadawa*. A ambigüidade que caracteriza o discurso suruwaha sobre os Katukina, ou seja, a sua atitude de ora incluir os mesmos no âmbito do “nós” (quando agredidos por “estrangeiros totais”: comparados a estes são “pessoas de verdade”, pois caçam, produzem mandioca e falam uma língua que contem

¹⁷⁰ Talvez, o nome seja uma adaptação fonológica do apelido português Bastião (Sebastião) à língua suruwaha.

¹⁷¹ Amatu era o segundo nome (menos freqüentemente usado) de Ari. O uso do segundo nome de um personagem em citações é um recurso estilístico comum em relatos históricos, e geralmente indica que a pessoa cuja fala é citada pretende conversar sobre algum assunto íntimo/ de interesse pessoal.

algumas poucas palavras compreensíveis), e ora exclui-os do mesmo (quando como aqui eles não tratam os “nossos” com o respeito que lhes cabe) é interessante. Pois ela nos indica que no momento histórico dado, os Katukina ocupavam uma posição especial no universo relacional masanidawa: a dos “semi-estrangeiros” (situados entre os subgrupos –*dawa* e os Abamadi/ Jakimiadi; quanto a estes últimos desconheço qualquer relato histórico em cuja “conclusão” eles cheguem a ser chamados de *jadawa*). Enquanto semi-estrangeiros, os Katukina se tornavam um “laboratório social” interessante do ponto de vista dos “nossos” – pois esperava-se que deles que sua maneira de responder às investidas dos Masanidawa fosse “um pouco parecida” com a dos “estrangeiros totais”, mas no mesmo tempo “menos perigosa”. Quando Myzawai enfeitiça um deles e depois não é acusado de assassinato, perde seu medo porque acha que o seu “experimento” é generalizável (o que como veremos é uma suposição ingênua).

Os Katukina, que se comportam como anfitriões ruins quando recebem uma família masanidawa em sua casa (um deles torna os visitantes objetos de brincadeiras de cunho sexual sem graça em vez de indicar-lhes um lugar para atar suas redes, fazer-lhes perguntas sobre sua viagem e oferecer-lhes comida) são responsabilizados pelo devir-xamã de Myzawai. O relato demonstra que os Suruwaha (assim como muitos outros povos amazônicos) **não** vêem a carreira xamânica necessariamente como “opção consciente” – como profissão ativamente “desejada” por alguns indivíduos que supostamente têm uma inclinação especial ao misticismo/ um interesse inato pela magia negra e os quais então vão procurar um mentor que lhes ensine comunicar-se com os espíritos. E sugere pelo contrário que eles acreditam que muitos “futuros xamãs” *iniuwaba* “são empurrados” ao seu ofício sem querer, quando passam por experiências traumáticas, humilhantes ou de profunda raiva/ tristeza¹⁷²: O adolescente Myzawai não alimenta dentro dele o sonho de um dia

¹⁷² Se solicitássemos aos Suruwaha que tomassem parte na discussão polêmica existente entre os teóricos da sociobiologia de um lado e os antropólogos sociais do outro lado sobre a questão de se há “gens da violência” (relações causais entre a estrutura do cérebro/ certas propriedades mentais inatas identificáveis em eletroencefalogramas e a propensão de um indivíduo a tornar-se criminoso) ou se é o ambiente social que torna certos indivíduos violentos (ver por exemplo Geertz 2001 [2000]: pp.54), eles tenderiam a defender a segunda teoria (pelo menos quando o que está em discussão não são as relações entre espécies diferentes). Não só os xamãs geram contextos sociais violentos com seus feitiços, como enquanto pessoas são “produzidos” por tais contextos. Se é verdade que a co-existência de muitos xamãs numa mesma comunidade tende a tornar a vida insuportável, também é verdade que em contextos históricos conflitivos, mais indivíduos “se revelam” como xamãs. Para ver os fatores alegados por outros grupos amazônicos como “razões” pelos quais uma pessoa se torna xamã, ver por exemplo Gow 2000: pp.56, para os Piro (estes edificam suas carreiras xamânicas

tornar-se um xamã poderoso, porém, quando de repente se encontra numa situação em que sente raiva e não pode expressar este sentimento livremente, resolve espontaneamente “brincar de extrair substância-feitiço da sua carne e de lançá-la contra o homem que ridicularizou seu pai publicamente”, *mesmo que ele ache não possuir tal substância em seu corpo*. Quando o homem alvejado morre contra todas as expectativas (de tuberculose? Esta última ainda hoje é uma doença endêmica entre os moradores do Cuniuá; pessoas que contraem *mycobacterium tuberculosis* morrem tossindo e cuspiendo sangue quando não recebem um tratamento médico adequado), Myzawai conclui *a posteriori* e com certo espanto que “provavelmente ele deve ser/ ter se tornado um xamã”. E só então procura um xamã amplamente reconhecido como tal (Ari/ Amatu dos Jukihidawa) para que este o ajude a interpretar adequadamente a experiência feita entre os Katukina.

Os antecedentes diretos do massacre que forçou os “nossos” ao isolamento **não** estão nas relações dos Masanidawa com os “semi-estrangeiros” katukina (estas relações “apenas” condicionaram a personalidade de Myzawai e contribuíram com que ele se tornasse um xamã), mas sim, nas relações estabelecidas pelo conjunto dos subgrupos *-dawa* então ainda existentes (os Masanidawa fusionados com os Kurubidawa; os Jukihidawa fusionados com os Sarukwadawa e Tabusurudawa e os Adamidawa) com a “família de Suruwaha” (nas quais Myzawai passa a usar seus feitiços constantemente).

Segundo as informações dos meus interlocutores, “Suruwaha” vivia no período posterior à dizimação dos moradores da maloca de Suwadiabu pela gripe, quando os Masanidawa habitavam malocas situadas nas margens do igarapé Samiriaha (afluente esquerdo do médio curso do Riozinho)¹⁷³. Era um homem “de provável origem jakimiadi” (um comerciante mestiço?) que morava com os seus numa pequena casa na margem direita do Rio Cuniuá pouco abaixo da foz do Rio Coxodoá (Haxiniawa) e próximo da boca do igarapé Wanija (ver mapa 10, infra). “Usava roupas ocidentais”, “falava português”, “dormia numa rede igual à rede dos brancos” (de pano de algodão, não de fio de envira) e “possuía uma espingarda”¹⁷⁴.

sobre a dor insuportável causada pela morte de um filho *wamonuwata*) ou Mader 1999: pp.353 para os Shuar e Achuar.

¹⁷³ Samiriahu, filho de Karakwai, neto de Asamikahuwy e avô paterno do narrador do presente relato, ganhou seu nome justamente por ter nascido na beira deste igarapé.

¹⁷⁴ Meus dados neste sentido divergem do que Gunter Kroemer dizia em trabalhos anteriores. Conforme este autor, “Suruwaha” seria o nome de um subgrupo suruwaha extinto ainda no século XIX.

Era casado com uma mulher cujo nome era Niemi, e criava Wakuwaku e Isuwi como seus filhos, “apesar de que estes não fossem seus filhos biológicos, mas filhos extraconjugais da sua esposa”. Ania e Ikiji (01/11/10) narram o “descobrimto da família de Suruwaha pelos nossos” da maneira seguinte:

[...] Um dia, Amakuwa, um homem adamidawa, andava caçando na proximidade do Rio Cuniuá junto com alguns companheiros masanidawa. Ele tinha se afastado dos outros procurando por rastros de animais de caça, e de repente, ouviu golpes de machado, o barulho de uma árvore caindo, e um grito: Era Suruwaha derrubando seu roçado. Amakuwa não conhecia Suruwaha. Foi chamar seu pessoal – os Jukihidawa, Masanidawa, Adamidawa e Sarukwadawa – e voltaram armados, num grupo grande de pessoas, para ver quem era o dono do roçado novo. Com medo, ficaram escondidos atrás de um pé de banana comprida, e quando a filha de Suruwaha vinha passando, os viu, se assustou e gritou: “Papai! Índios!¹⁷⁵” Talvez ela pensasse que eles eram Zamadi. Suruwaha chegou correndo com sua espingarda nas mãos, mas os Masanidawa, Adamidawa, Sarukwadawa e Jukihidawa o agarraram e lhe sinalizaram que não queriam brigar. Suruwaha tirou o cartucho de sua espingarda. Os Masanidawa então deram flechas para ele, e pediram ferramentas. Suruwaha deu machados, facas, terçados e anzóis para eles. Depois lhes perguntou onde ficavam suas malocas. Eles lhe explicaram o caminho e o convidaram a visitá-los com sua família em outra oportunidade. Quando tempos depois Suruwaha ia visitando os Masanidawa pela primeira vez, Aruni, o irmão mais novo dele, foi junto com ele, mas teve um acidente no meio do caminho e morreu: Subiu numa árvore da espécie *una uryri* cujas frutas pretendia comer, a árvore tombou enquanto ele estava encima dela, ele caiu e quebrou a coluna vertebral. Quando Suruwaha chegou na casa dos Masanidawa, ainda estava com muita raiva da morte do irmão.

A história do “primeiro contato” dos nossos com o povo de Suruwaha nos lembra em muitos aspectos os relatórios da FUNAI e do SPI sobre a “pacificação de índios bravos” (só que desde a perspectiva destes últimos). Estes relatórios geralmente contêm a seguinte seqüência de acontecimentos:

1. Uma comunidade ribeirinha (ou uma equipe de “sertanistas”, funcionários do órgão indigenista) constrói uma casa no território dos “isolados”.
2. Os não indígenas andam armados com espingardas porque têm medo dos “índios” (nas palavras dos narradores suruwaha, “dos *zamadi*” – este termo representa o conceito *jadawa* dos “selvagens”/ “não civilizados”).
3. Os “índios bravos” cercam os estrangeiros em seu acampamento e “sinalizam intenções pacíficas por meio de sinais não lingüísticos”.

¹⁷⁵Esta frase está em português também no relato original.

4. Os “índios bravos” visitam a casa dos brancos, ganham brindes (anzóis, ferramentas, etc.), convidam os “estrangeiros” a visitar sua casa e vão embora.
5. Estabelece-se uma relação permanente de trocas.

As narrativas que tematizam o desenvolvimento ulterior da relação dos “nossos” com a família de Suruwaha dão ênfase ao comportamento autoritário de Suruwaha. Comportamento este que leva as pessoas *jadawa* a revisar sua primeira (e boa) impressão dele enquanto “fornecedor generoso de ferramentas”. Nas ocasiões em que Suruwaha acampa junto com os “nossos”, age como se fosse um “patrão”, e acaba sendo morto porque exige de um jovem solteiro a prestação de serviços (a construção de um tapiri) os quais ele deveria realizar por iniciativa própria (entre os “nossos” ninguém nunca ousaria pedir a ninguém que lhe contruisse um abrigo: durante pescarias, maridos erguem tapiris para si, suas esposas e seus filhos, e homens solteiros simplesmente atam suas redes entre as árvores):

Uma vez os Masanidawa foram acampar na beira do Riozinho. Era verão, e queriam pescar com timbó. Suruwaha foi visitar os Masanidawa e levou sua esposa Niemi, a filha, o neto [DS] e seus enteados Wakuwaku e Isuwi, que ainda eram rapazes pré-púberes. No acampamento, onde estavam também Karakwai¹⁷⁶ e Myzawai, Suruwaha se comportou de maneira autoritária. Mandou um jovem Masanidawa fazer um tapiri para ele. Myzawai viu e não gostou. Falou: *Ariria kazuhwawy xagai!* “Ele fica nos dando ordens descabidamente!”. Decidiu pôr um feitiço em Suruwaha. Quando Suruwaha estava brincando com o neto na praia, jogando-o no ar, Myzawai retirou substância *mazaru* da sua carne e a colocou no seu canudo de rapé (*kuwasi*). Assoprou na direção de Suruwaha, e o mesmo sentiu algo como a picada de uma formiga. Tirou sua roupa e falou: “Formigas!” [em português]. Depois de alguns dias, pegou uma diarreia forte e morreu. Wakuwaku e Isuwi ainda não tinham crescido. Ficaram magoados com o fato de Myzawai ter enfeitado e matado seu pai adotivo¹⁷⁷, e decidiram que iriam vingarse quando se tornassem adultos (Ania, 01/11/10).

Os historiadores suruwaha nos contam que depois da morte de Suruwaha causada pelo feitiço de Myzawai, a viúva deste último e seus filhos ficaram morando muito tempo junto com os Masanidawa (porque não possuíam familiares que podiam vir buscá-los?). Segundo o

¹⁷⁶Karakwai, como vimos acima, era o filho extraconjugal (*iri hiamary*) do homem masanidawa Asamikahuwy, cresceu entre os Jukhidawa, se casou com a mulher masanidawa Makuda e morava com ela na casa dos sogros; era o segundo marido de sua esposa, que tinha três filhas de um casamento anterior. Karakwai era pai de Samiriah, avô de Gumania e Axa e bisavô de Ania (o narrador), que hoje têm aproximadamente 40 anos de idade.

¹⁷⁷ Os dois enteados de Suruwaha obviamente não “viram” que Myzawai enfeitou seu padrasto. Mas tomaram conhecimento do “fato” ouvindo as fofocas inevitáveis (*hydawy-hy-ru*) que seguiram sua morte.

que eles dizem, os dois filhos de Niami foram “forçados” pela comunidade anfitriã a adaptar-se ao seu modo de vida (“passar o resto da sua infância andando sem roupas ocidentais”), e quando se tornaram sexualmente maduros, foram submetidos (contra sua vontade?) ao ritual de iniciação *tahy*, cujo significado ao que parece ignoravam totalmente:

Wakuwaku e Isuwi ficaram morando na casa dos Masanidawa com sua mãe viúva por muito tempo. Naquela época eles não vestiam roupa. Quando estavam se tornando adolescentes, os Masanidawa realizaram uma festa de iniciação e colocaram tanga neles. Foi Juhwadi, um homem kurubidawa casado com uma mulher masanidawa que se chamava Kuma, quem amarrou a tanga em Wakuwaku. Adiumysa dos Jukihidawa ganhou a tanga dele na mesma oportunidade. A festa de entrega da tanga dos Masanidawa era diferente da que é atualmente celebrada pelos Suruwaha. Os iniciandos não ficavam em pé segurando seus arcos como hoje em dia, mas eram amarrados em paus fincados no chão pelos braços e pernas e apanhavam muito. Os homens adultos batiam neles com varas até chorarem. Quando os Masanidawa iam amarrar a tanga em Wakuwaku e Isuwi, a mãe deles exclamou: “Batam nos meus filhos! Eles se tornarão muito valentes e um dia matarão vocês!”. Os Masanidawa não ficaram com medo. Wakuwaku e Isuwi não gostaram que os Masanidawa batessem neles por ocasião da festa da imposição do suspensório peniano. Continuavam com a idéia de que um dia os matariam (Ania, 01/11/10).

Repare que Wakuwaku, Isuwi e Niami interpretam as varadas que os homens adultos lhes dão como “agressão” (a mãe promete aos surradores que os filhos se vingarão pelos maus tratos matando-os), quando na verdade, o objetivo do flagelamento ritual consiste em “tornar o adolescente forte”, “vacinar” seu corpo contra os mais diversos venenos (das flechas dos inimigos, das cobras que eventualmente o picarão, etc.), protegê-lo dos predadores naturais e sobrenaturais (onças, espíritos) com os quais deverá lidar cotidianamente em suas empresas venatórias, e desta forma evitar que morra precocemente¹⁷⁸.

A biografia dos dois valentões continua com sua mudança para uma comunidade abamadi localizada na foz do Rio Cuniuá (*Kuniria bydansini*), sua opção por seguir uma carreira de comerciantes ambulantes, algumas viagens para “Canutama”¹⁷⁹, suas primeiras expedições

¹⁷⁸ Os rituais de iniciação serão detalhadamente discutidos no capítulo 5. Segundo os Suruwaha, “não bater com força” num iniciando significa “não querer-lhe bem”, respectivamente, não preocupar-se com sua futura saúde.

¹⁷⁹ A citação dos nomes de cidades puruenses concretas apenas aparece nos relatos mais recentes feitos por pessoas que já visitaram Lábrea, Porto Velho ou Manaus para submeter-se a tratamentos de saúde. Quando em 1996 (antes de que a Jocum levasse as primeiras duas pessoas a conhecer a cidade) Jônia Fank e Ednéia Porta registraram a história dos irmãos Wakuwaku/ Isuwi pela primeira vez, apenas se dizia que “eles viajavam com os *jara*” (cf. 1996b: 77).

guerreiras (supra) e seu reaparecimento periódico na maloca dos masanidawa. Na ocasião de um dos seus retornos ao baixo Rio Hahabiri, os dois (fingindo-se amigos dos “nossos”) pedem aos Masanidawa que lhe dêem mulheres como esposas¹⁸⁰, o que lhes é concedido:

Depois de passar mais algum tempo com os Masanidawa, Wakuwaku e Isuwi foram embora, morar com os Abamadi. Talvez tenham ido até Canutama...Lá vestiam roupa e falavam português. De vez em quando, eles retornavam para a casa dos Masanidawa para visitá-los. E algumas vezes, eles levaram rapazes masanidawa para passearem no seu barco e conhecer outros lugares. Masanidawa, que naquele tempo era um rapaz pré-púbere (*kahamy*), os acompanhou em algumas de suas viagens e presenciou como assaltaram e massacraram várias comunidades indígenas sem nome conhecido [ver supra]. Numa das suas visitas, Wakuwaku e Isuwi pediram para que os Masanidawa lhes dessem duas moças como esposas. A moça com quem Wakuwaku se casou era irmã de Samiriahu por parte de mãe, filha de Makuda e seu primeiro marido. O nome da mulher com quem Isuwi se casou era Batai. Wakuwaku e Isuwi levaram suas esposas com eles e foram morar com elas na casa dos Abamadi (Ania, 01/11/10).

O casamento de duas moças masanidawa com dois “descendentes de canibais *jakimiadi*” não agradou a alguns dos homens masanidawa mais velhos pelo fato de que evocava, em sua memória, o casamento mal-sucedido da filha de Hunukuri com Kajirai e o conflito subsequente responsável por muitas mortes (Wakuwaku, Myzawai e Karakwai pertencem à geração dos filhos dos atores envolvidos nos assassinatos de Hunukuri por Hijai e de Hijai por Asamikahuwy). De fato, este matrimônio novamente “não deu certo”: As duas mulheres levadas embora por Wakuwaku e Isuwi em sua embarcação não fugiram dos seus respectivos maridos, mas aparentemente morreram de doenças não identificadas (“vomitando e com diarreia”) poucos meses depois da sua partida.

A próxima vez que os Masanidawa viram os seus então putativos “genros” e cunhados” estrangeiros (na verdade, “ex-genros” e “ex-cunhados”, mas a notícia da morte das esposas não tinha se espalhado e sido levada aos “nossos”), estes últimos já vieram acompanhados por um grupo grande de índios e não índios para matá-los. Os Masanidawa foram pegos totalmente de surpresa, e tentando explicar-se a si mesmos porque foram massacrados,

¹⁸⁰ Quando nos perguntamos porque os “estrangeiros” estavam interessados em casar-se com mulheres nativas (em vez de casar-se com mulheres que falavam sua própria língua) devemos tomar em conta o fato de que o povoamento das regiões gumíferas amazônicas ocorrido na segunda metade do século XIX (e o qual continuou no século XX) teve um caráter essencialmente masculino. O censo da Província do Amazonas já em 1859 registrara uma população masculina (não indígena) de 23.935, contraposta a uma população feminina de 19.988, o que corresponde a um índice de masculinidade de 120 (ver Ferrarini 2009: 69). E nos anos subsequentes, este desequilíbrio aumentou mais com a cada leva de “solados da borracha” recém-chegados. Um ditado da época dizia que “a seringa não se dava com mulher” (ibidem).

formularam (*a posteriori*) a hipótese de que a.) a morte das esposas de Wakuwaku e Isuwi tinha sido causada por Myzawai e Karakwai (afinal, eles tinham “motivo, oportunidade e meios” – já que não conseguiram impedir que estrangeiros desposassem mulheres dos “nossos” e as extrviassem do convívio com os seus respectivos pais e irmãos, pelo menos queriam estragar os matrimônios contraídos antes que os estrangeiros conseguissem gerar filhos); e b.) a chacina era a vingança “cumulativa” de Wakuwaku e Isuwi pela morte do seu padrasto Suruwaha, as surras recebidas num ritual de iniciação incompreensível e a morte das esposas (os dois irmãos “adivinharam” que Myzawai tinha matado suas esposas porque era a possibilidade que fazia mais sentido):

Myzawai não gostou que Wakuwaku e Isuwi tivessem se casado com moças do seu povo e mais uma vez decidiu fazer mal a eles: Mandou o espírito *kurimia* dele – o qual usava o corpo de um pássaro tesoureiro *tiwitiwi* – comer o coração das esposas de Wakuwaku e Isuwi, e elas morreram de diarreia, lá longe, na casa dos Abamadi. Wakuwaku pensou: “Com certeza, foi Myzawai que matou minha esposa com o feitiço dele. Vou me vingar dele!” E então planejou com seus companheiros uma guerra contra os Masanidawa (Ania, 01/11/10).

O massacre em si nos é descrito pelos Suruwaha atuais (netos e bisnetos das vítimas) com uma meticulosidade surpreendente (tomando em conta o fato de que ele ocorreu por volta de 1925):

Wakuwaku, Isuwi e seus companheiros abamadi pegaram rifles e munição e partiram. Vários Sarahadawa¹⁸¹ os acompanharam; entre eles estavam Samakari, seu filho Tiakukwaba, Jamurawa e Amantasi. Os Sarahadawa não foram com a intenção de matar, e sim, para alertar clandestinamente os Masanidawa e convencê-los a fugirem antes que a matança começasse. O grupo subiu o Cuniuá e o Riozinho, andou uma noite inteira e um dia inteiro e chegou na proximidade da casa dos Masanidawa de tardezinha¹⁸². Mas os Masanidawa não estavam na sua maloca quando a expedição de extermínio chegou. Encontravam-se num acampamento de caça (*kazabu*) nas cabeceiras do igarapé Taminiaru (Igarapé do Sacado, afluente esquerdo do médio Riozinho). Mesmo assim, os Abamadi os acharam. Uma vez tendo chegado em sua maloca vazia, saíram procurando por rastros, e de vez em quando gritavam para ver se os Masanidawa lhes respondiam. Seguiram o caminho que beirava o igarapé Taminiaru em direção às suas cabeceiras, e a certa altura, se depararam com Iniabuwykahuwu,

¹⁸¹ Os Sarahadawa são descritos como usando tanga, falando a língua suruwaha e possuindo arcos, flechas e zarabatanas, porém, diz-se deles que já na época em que os Masanidawa os conheceram, estavam passando por um processo de aculturação (*jara jahuruwari* “transformando-se em brancos”), usavam roupas, etc. Como vimos na história de Atybaranawi e do ataque de Wakuwaku aos Katukina, os Sarahadawa sempre aparecem nos relatos históricos como acompanhantes e amigos dos brancos e dos Abamadi, que porém não concordavam com os atos violentos que estes últimos praticavam contra a população indígena da região.

¹⁸² As primeiras frases do relato obviamente representam uma “reconstrução de eventos” feita pelos Suruwaha, já que nenhum dos seus antepassados acompanhou a viagem aqui descrita.

que tinha vindo buscar um panaco com massa de mandioca e o estava levando para o acampamento. Falaram para Iniabuwkahuwy: “Onde está a sua gente?”. E Iniabuwkahuwy respondeu: “Está acampada num *kazabu* na cabeceira do igarapé. Mas é melhor vocês não irem para lá. Vocês estão fedendo! Não queiram atar suas redes em nossos tapiris.¹⁸³” Mas Wakuwaku falou: “Eu vou!” Iniabuwkahuwy ainda insistiu: “Não vão até o acampamento. Lá não tem cana-de-açúcar e macaxeira para vocês comerem. Fiquem na maloca mesmo!” Wakuwaku retrucou: “Não tem importância. Não comeremos nada.” Os Abamadi acompanharam Iniabuwkahuwy até o local onde os Masanidawa tinham construído seus abrigos provisórios. Não atiraram logo quando chegaram. Fizeram de conta que estavam querendo fazer apenas uma visita.

Quando o pessoal de Wakuwaku chegou no acampamento dos Masanidawa, Karakwai estava voltando de uma pescaria com timbó com sua mulher Makuda e seu filho Samirياهو. Tinha jogado seu veneno num laguinho, e estava trazendo uma penca de peixes. Ao se aproximar dos tapiris, escutou vozes estranhas, e falou para sua esposa: “Os *jara* chegaram no nosso acampamento. Possivelmente, eles vieram para nos matar. Vou deixar minha zarabatana escondida aqui, para eles não se apossarem dela.”¹⁸⁴ Makuda disse: “Está bem.” Então foram até o acampamento e encontraram com Wakuwaku. Este falou para Makuda: “*Ami* [em vez de *nai*, para “mãe”]. *Fome!* [em português]”¹⁸⁵. Makuda perguntou: “Como está minha filha (tua esposa)? Por que você não a trouxe?” E Wakuwaku respondeu: “Tua filha morreu. Vou te matar por causa disto.” Wakuwaku ainda falou: “*Aba hawani?*”, mas ninguém entendeu o que isto queria dizer. As pessoas acharam que talvez ele estivesse pedindo comida, porque *aba* em sua língua significa “peixe”. Makuda (Kuma, em outra versão) lhe ofereceu um pedaço de abacaxi. Ele partiu o abacaxi, comeu só um pedacinho e jogou o resto fora. Ele só tinha pedido comida para fingir que tinha vindo com a intenção de fazer uma visita. Mas de fato, estava se preparando para matar pessoas, razão pela qual queria ficar em jejum. Pouco depois de Makuda (Kuma) ter oferecido um abacaxi a Wakuwaku, Karakwai cozinhou os peixes dele e ofereceu alguns para os visitantes comerem. Eles comeram só um pouco e jogaram o resto fora¹⁸⁶. Wakuwaku começou

¹⁸³ Relembremos que na visão dos Suruwaha, a gripe e outras doenças podem ser transmitidos através do cheiro da pessoa.

¹⁸⁴ Observemos que o narrador parte do pressuposto de que Karakwai “sabia” que os estrangeiros estavam vindo para matá-lo e por isto desenvolvia todas suas ações com cautela. Isto porque esta seria a atitude mais congruente com o papel que se atribui a Karakwai dentro da história (se Karakwai “realmente” foi um dos xamãs que mataram as esposas de Wakuwaku e Isuwi, ele estava consciente da sua “culpa” e devia ter previsto a possibilidade de que seus antagonistas se vingariam pelos prejuízos sofridos).

¹⁸⁵ Repare que Wakuwaku eufemiza sua relação com a ex-sogra chamando-a de “mãe”, coisa que os Suruwaha nunca fariam (como veremos mais adiante, os Suruwaha não recorrem a vocativos de termos de parentesco para conversar com os sogros, mas chamam os últimos por seus nomes pessoais). O costume de dissimular os conflitos subjacentes à relação entre parentes políticos por meio de sua consangüinização discursiva acha-se porém difundido entre a população ribeirinha do interior do Amazonas. É interessante também observar aqui que *ami* de fato significa “mãe” na língua deni (os Paumari usam o termo *amia*). Wakuwaku parece estar falando uma língua arawá (diferente do suruwaha) aportuguesada com suas futuras vítimas.

¹⁸⁶ A observação sobre o jejum dos assassinos é interessante. Este último é um fenômeno observado em muitos povos amazônicos. Para os Yanomama, ver Lizot 1988 [1976]: 228 (este povo usa um só termo – *unokai* – para referir-se ao conjunto de proibições alimentares observados por matadores e por moças no momento de sua primeira menstruação: o derramamento de sangue, independentemente de se se trata de sangue menstrual ou o sangue do inimigo, é incompatível com alimentos). Para os Araweté, ver Viveiros de Castro 1986: 580 (os povos tupi em geral acham que a barriga dos matadores se encherá do sangue dos inimigos

uma conversa com Karakwai dando-lhe o nome Jukidiani. Ele disse: “Jukidiani! Você quer uma espingarda? Esta aqui será para você!” Karakwai respondeu: “Eu quero. Me dê ela.” O pessoal de Wakuwaku riu. Um pouco mais tarde, Hasahani e Jamurawa tentaram alertar os Masanidawa. Eles disseram bem baixinho: “Corram! Wakuwaku matará vocês!” Mas quando Wakuwaku percebeu o que estavam fazendo, apontou sua arma para eles e os mandou calar a boca: “Não digam nada, ou eu matarei vocês também!”

Anoiteceu, mas nesta noite, a maioria das pessoas não conseguiu dormir porque todas estavam tensas. No outro dia de manhã cedo, Isuwi saiu do acampamento e foi embora. Ele não estava acostumado a matar pessoas, ficou nervoso e decidiu esperar os companheiros nas proximidades do acampamento em vez de participar da matança. Mais tarde, os companheiros o criticariam porque queria matar os xamãs que causaram a morte da sua esposa e acabou não matando ninguém. Entretanto, Wakuwaku começou uma conversa com Wabai e lhe pediu rapé. Wabai disse: “Eu não tenho rapé. Peça do meu irmão mais velho, Iniabuwykahuwy. Ele deve ter.” Iniabuwykahuwy disse: “Eu tenho rapé.” Subiu em sua rede para pegar o bico de tucano onde guardava seu rapé, mas neste instante, Wakuwaku deu um tiro nele acertando-o no coração. Logo em seguida, começou a atirar nos outros. O acampamento dos Masanidawa consistia de dez tapiris: O de Karakwai, o de Myzawai, o de Masanidawa, o de Juhwadi, o de Jabakiki, o de Iniabuwykahuwy, o de Wabai, o de Dabasa, o de Hahiu e o de Jari. Estes tapiris estavam dispostos em círculo, e no meio havia um espaço livre destinado à realização de danças. Depois que Wakuwaku tinha matado Iniabuwykahuwy, matou Wabai, Dabasa e Jabakiki, que moravam nos tapiris contíguos aos de Iniabuwykahuwy. Dabasa era um homem muito forte. Enquanto que Wabai e Jabakiki caíram com o primeiro tiro que levaram, ele não morreu logo. Wakuwaku teve de atirar nele mais de oito vezes para derrubá-lo. Depois de matar Dabasa, Wakuwaku se dirigiu ao tapiri de Myzawai. Este ainda estava dormindo, e as balas de Wakuwaku acertaram seu queixo enquanto ainda deitava em sua rede. Myzawai tinha se enganado quanto ao seu próprio poder. Ainda no dia anterior, ele tinha dito aos outros que não tinha medo de ser morto por Wakuwaku, porque quando este tentasse atirar nele, ele entraria dentro da terra recorrendo aos seus poderes xamânicos. Falou: “Meus pés penetrarão na terra, e só subirei à superfície longe do acampamento.” Mas como foi surpreendido dormindo, não conseguiu mais realizar o seu propósito. Wakuwaku não foi o único a atirar nas pessoas. Karakwai foi assassinado por Iruwai, um homem de idade avançada e de pele escura. Os homens de Wakuwaku não conseguiram matar Hahiu. Quando o tiroteio começou, Hahiu se encontrava na periferia do acampamento. Estava tirando uma ora da sua cabeça, e quando escutou os disparos das espingardas, ele correu e se escondeu na mata. Jari e seu filho Xyrymy correram igualmente. Os Abamadi não mataram nenhuma mulher. Wakuwaku falou para os companheiros dele: “Não vamos matar as esposas. Que as onças venham comê-las depois!”

As pessoas mortas pelos Abamadi foram Iniabuwykahuwy, Wabai, Dabasa, Karakwai, Myzawai, Jabakiki, Jabikiri e Nurubuhwa, o genro de Makuda e Karakwai. As pessoas sobreviventes foram Jari [homem adulto], Xyrymy [filho de Jari], Hunini [filha

mortos que eles devem vomitar/ que seu corpo ficará “impregnado” do cheiro de sangue). Para os Parakanã e seu conceito do “resguardo” dos matadores, *-je-koakom*, ver Fausto 2001: pp.308.

adolescente de Jari], Bunuwi [adolescente], Makuda [viúva de Karakwai], Xahara [filha adolescente de Karakwai], Amuku [filha adolescente de Karakwai], Samiriahu [criança, filho de Karakwai], Juhwadi [homem maduro, caçador de anta], Kuma [esposa de Juhwadi], Abikuxiria [filho adolescente de Juhwadi], Juhu [criança, filho de Juhwadi, futuro pai de Ubuniu e avô de Harakady], Axamini [criança, filho de Juhwadi, futuro pai de Wixixu e avô de Agariu], Nutu [criança, filho de Myzawai, irmão de Ixibaru, futuro pai de Arikumari, avô materno de Ikiji e Huwi], Masanidawa [adulto, futuro pai de Kiasa, avô de Xamitiria e bisavô de Kawakani], Taharu [esposa de Masanidawa], Hahiu [jovem], Hijara [esposa de Hahiu], Hwasi [viúva de Wabai], Haxai [mulher solteira], Kuxanja [viúva de Myzawai], Adami [segunda viúva de Myzawai] e alguns outros.

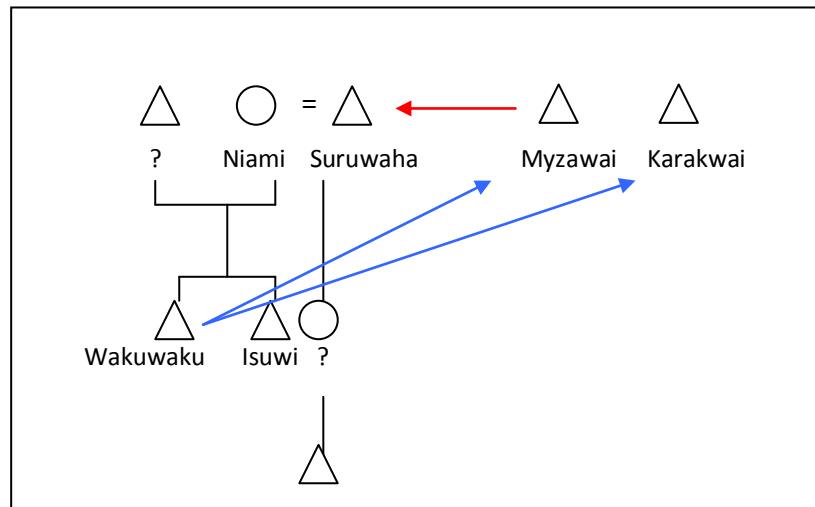
Depois de matarem os homens masanidawa, os Abamadi foram embora. Raptaram três mulheres: Dahu, Damani Burija e Wadiahariu. Também forçaram a ir com eles dois rapazes que se chamavam Ixibaru e Bawi. Ixibaru era o filho de Myzawai. Antes de partirem, destruíram as zarabatanas, os arcos, as flechas, os dardos e as redes de suas vítimas. Chegando na maloca vazia dos Masanidawa, que pertencia a Dabasa, a derrubaram (Ania, 01/11/10).

Os Masanidawa sobreviventes nunca mais viram os assassinos dos seus familiares depois que estes foram embora. Para seu próprio conforto, encerram a narrativa do massacre observando que dois dos xamãs da comunidade, mesmo tendo perfurado seus corpos por balas, antes de “terminar de morrer” ainda conseguiram amaldiçoar (*kixuru kwa-*) seus assassinos. E afirmam que estes últimos “devem ter morrido feitos vítimas de doenças incuráveis”.

Quando Myzawai e Iniabuwykahuwy – um xamã recentemente iniciado – foram acertados por suas balas [dos assaltantes], antes de morrerem ainda tiraram feitiço dos seus corpos e o lançaram contra seus assassinos. Os amaldiçoaram gritando: “Xu! Xu! Vocês nos mataram, mas vocês também vão morrer. Vão ficar doentes com nosso feitiço em vossos corpos, e morrerão de diarreia!” Wakuwaku e seus companheiros devem ter morrido de doenças incuráveis pouco depois do massacre (Ania, 01/11/10).

Conforme a memória dos Suruwaha hoje vivos, os Masanidawa que sobreviveram ao ataque dos estrangeiros (em sua maioria mulheres e crianças) não tiveram coragem de voltar para sua maloca destruída, nem de inspecionar o local do massacre e recuperar os corpos dos homens baleados. Eles “não enterraram seu mortos, cujos restos mortais foram comidos pelos urubus” (o que é extraordinário: em circunstâncias “normais”, as pessoas dedicam esforços consideráveis na construção de túmulos decentes para seus parentes mortos; pois um dos componentes póstumos destes últimos, o *karuji*, corre o risco de ser novamente morto por predadores sobrenaturais no além se permanecer desabrigado – ver capítulo 7). Pelo que atesta a história oral, o grupo passou vários meses morando em acampamentos

provisórios no meio da mata fechada, interrompeu a manutenção dos caminhos que percorriam seu território e passou a plantar mudas de mandioca buscadas furtivamente nos roçados em clareiras minúsculas difíceis de serem localizadas por estranhos.



Protagonistas do massacre dos Masanidawa: A seta vermelha representa um assassinato “por enfeitiçamento”, as setas azuis, assassinatos literais.

1.2.5. A unificação dos subgrupos e os desafios de uma socialidade confinada (1925 – 1930)

A história do massacre dos Masanidawa¹⁸⁷ é seguida pela narrativa do resgate das pessoas sobreviventes por um grupo de jovens jukihidawa. Esta última encerra o ciclo de relatos sobre as migrações históricas e a unificação dos diferentes subgrupos nomeados suruwaha dentro do território jukihidawa, sintetizados no mapa abaixo:

¹⁸⁷ Relembramos aqui que os “Masanidawa” da época eram um grupo misto masanidawa/ kurubidawa/ adamidawa.



Figura 17: Migrações históricas dos subgrupos suruwaha. Os nomes representados com letra preta correspondem aos grupos falantes de “nossa língua” (*ari jati*), enquanto que os etnônimos representados com letra amarela designam povos estrangeiros (*waduna*). Fonte da foto satélite: Google Earth.

Os Jukhidawa resgatam os sobreviventes do massacre

Pouco tempo depois que os Abamadi massacraram os Masanidawa, os Jukhidawa em sua maloca começaram a estranhar o fato de que os Masanidawa não apareciam mais em suas malocas para trocar ferramentas com eles. No dia da matança, de manhã cedo, Sarawi ao ir urinar tinha escutado muitos trovões seguidos ao longe, e se perguntado quem tinha sido responsável por eles.¹⁸⁸ Tinha ventado e chovido muito naquele dia. Os Jukhidawa decidiram então ir visitar os Masanidawa e ver o que tinha acontecido. Waximia, Tuhu, Adiumysa [futuro pai de Wabi, avô de Baju, bisavô de Kwakwai], Sarawi e alguns outros homens desceram o Riozinho e acharam o local da antiga maloca dos Masanidawa abandonado. Tinha cachos de banana São Tomé e de pupunha estragados ao redor da casa destruída. Obviamente, os Masanidawa tinham parado de comer os seus cultivares. Aí, os Jukhidawa falaram: “Os brancos devem ter matado os Masanidawa.” Saíram procurando por rastros de pessoas, e depois de algum tempo, acharam o acampamento onde os sobreviventes masanidawa estavam ficando. Perguntaram aos Masanidawa porque tinham abandonado sua casa, e estes lhes contaram como tinham sido assaltados. Disseram: “Os Abamadi mataram

¹⁸⁸ Os Suruwaha interpretam o trovão (*bai/ zama kuburu naru* “coisa que faz *kuburu* [onomatopéia]”) como barulho causado pelo mergulho das almas no céu. Acham que a morte de uma pessoa é necessariamente acompanhada por ventos (almas se deslocando) e chuvas (lágrimas das almas) fortes (ver infra).

Myzawai! Olhem só o que fizeram conosco! Quase acabaram conosco. Os que restamos somos poucos.” Hahiu recebeu os visitantes Jukihidawa com uma atitude extremamente agressiva porque eles não tinham vindo socorrer os Masanidawa no dia do massacre. Ameaçou Adiumysa com o machado e lhe disse: “Eu vou degolar você porque você não matou Wakuwaku! Vocês nos deixaram sozinhos!” Quando Hahiu tinha se acalmado, Waximia convidou os sobreviventes a se mudarem para sua maloca. Alguns deles não queriam abandonar suas terras. Juhwadi falou: “Eu vou ficar aqui mesmo! Eu não quero ir embora!” Mas os Jukihidawa ficaram insistindo: “Venha morar conosco. Se você ficar aqui, os Abamadi podem vir de novo e te matar também”. As mulheres estavam mais animadas com a perspectiva de se mudarem para a maloca dos Jukihidawa. Falaram umas com as outras: “A ex-moradia dos nossos maridos falecidos não nos agrada mais (*Ja imiaki dukikiaba kahyzynitiu*). Vamos nos mudar!” Então, os Masanidawa se mudaram para a maloca dos Jukihidawa. Como nem todos eles cabiam nas canoas dos homens que vieram resgatá-los, Hahiu subiu o Riozinho por terra com sua mulher e seus filhos.

Logo quando os Masanidawa chegaram na maloca dos Jukihidawa, as viúvas e as jovens (*atuna*) masanidawa se casaram com jovens (*wasi*) jukihidawa¹⁸⁹. Na maloca dos Jukihidawa, tinha muitos homens que ainda eram solteiros apesar de já ter idade igual ou superior à de Aji [mais de 30 anos], e estes se alegraram com a oportunidade inesperada de enfim ganharem esposas. Xahara e Amuku, filhas órfãs de Karakwai, irmãs de Samirياهو, se casaram com Adiumysa. Kuxanja, viúva de Myzawai, se casou com Bahama. Hwasi, viúva de Wabai, se casou com Xiniamy. Ela mesma atou sua rede debaixo da do futuro marido. Hunini, a filha de Jari, se casou com Tuhu. Adami, antes a segunda esposa de Myzawai, se casou com Kujamini, cuja primeira esposa Zahi tinha sido morta recentemente pelo feitiço do próprio Myzawai. Todas as mulheres masanidawa se casaram com rapazes jukihidawa. Só Haxai não aceitou o marido que lhe ofereceram – Hawy (“Paca”) – e ficou vivendo como solteira. Os jovens masanidawa não se casaram logo. Bunuwi pretendia unir-se a uma moça jukihidawa, mas morreu feito vítima do feitiço do xamã jukihidawa Witirياهو, antes de conseguir realizar seus planos matrimoniais. Abikuxiria não se casou. Anos mais tarde, morreria ainda solteiro ingerindo timbó. E Samirياهو só se casaria muito mais tarde com Au, filha do casal jukihidawa Ari e Jarukwana. Ele ainda era criança quando se mudou para a maloca dos Jukihidawa com sua mãe e suas irmãs. Os Masanidawa não voltaram nunca mais para suas terras. Sorveiros brancos se instalaram em seguida na beira do Riozinho, e os Suruwaha ficaram vivendo escondidos na terra firme, no médio curso do igarapé Jukihi (Ania, 01/11/10)¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Os lexemas *suruwaha atuna/wasi* (que traduzo usando a palavra “jovem”) podem referir-se ao estado civil de “solteiro” ou à categoria de idade que abarca o período entre a festa de entrega da tanga/ primeira menstruação e o momento do nascimento do primeiro neto (ver capítulo 5).

¹⁹⁰ Como no relato anterior, incorporei à versão de referência contada por Ania alguns acréscimos feitos por Ikiji (que estava presente na ocasião e completou a lista dos nomes das pessoas que contraíram casamentos intergrupais depois do resgate).

Para entendermos melhor o que significou a junção de todos os *-dawa* numa única comunidade do ponto de vista das pessoas afetadas, precisamos analisar mais a fundo alguns dos elementos da história acima apresentada:

O parágrafo da narrativa de Ania que descreve os ressentimentos dos sobreviventes da chacina pelos aliados medíocres os quais não os socorreram quando mais precisavam deles, e que fala sobre a rejeição inicial de homens como Hahiu e Juhwadi em aceitar os convites de juntar-se aos Jukihidawa, nos sugere que abrir mão de sua autonomia política e territorial não deve ter sido muito fácil para os Masanidawa e “Ex-Kurubidawa” (do sexo masculino): O que estava em jogo para estes últimos não era apenas a perda de seus roçados, malocas e áreas de caça (em si substituíveis), mas além disto, a perda do seu cosmopolitismo (o poder implícito na capacidade de distanciar-se no espaço – *danyzy*-) e do prestígio social que gozavam enquanto comerciantes e conhecedores de línguas estrangeiras¹⁹¹. As condições da junção numa única comunidade não eram iguais para todas as partes envolvidas, porque com a consumação desta junção, aniquilavam-se certos privilégios históricos para uns (o de desempenhar o papel dos “diplomatas” na relação com o mundo *waduna*) e criavam-se novos privilégios para outros (o de tornar-se “anfitriões” da sociedade em seu conjunto). Poderíamos dizer que se antes do massacre, a posição de maior destaque político dentro do complexo social suruwaha pertencia aos Masanidawa por deterem o controle absoluto sobre o fluxo de mercadorias industrializadas, depois do massacre esta posição foi transferida para os Jukihidawa, os quais foram os únicos que puderam manter seu território tradicional e após acolher os remanescentes dos outros subgrupos em suas malocas, continuaram tendo o direito à última palavra em todas as decisões que diziam respeito à utilização coletiva do espaço. Ainda hoje, os auto-denominados “ex-descendentes dos Masanidawa” (*Masanidawamadi agiawa-kaba*) ao refletir sobre o passado costumam mostrar-se nostálgicos e fazer comentários tais como: “Puxa vida! Meus antepassados eram *jara*, fornecedores de mercadorias, pessoas que vestiam roupas ocidentais e viajavam até os confins do mundo. E cá estou eu vestindo tanga e dependendo da FUNAI para adquirir

¹⁹¹ O estabelecimento de uma relação de equivalência entre “distância” (capacidade de afastar-se espacialmente) e “poder” é constante no discurso suruwaha. A exclamação “Escute! Eu vi terras distantes!”, muito comumente proferida por pessoas que se sentem ofendidas pelo comportamento desrespeitoso de alguma criança ou mesmo um adulto, é usada invariavelmente como ameaça de recurso a poderes místicos, (que ao ser usados, tornarão o ofensor doente). Uma pessoa que é obrigada a permanecer sempre na área de perambulação diária que cerca as malocas, na visão dos Suruwaha se torna necessariamente uma pessoa insignificante e sem influência política.

material de pesca...Me transformei num simples *índio*¹⁹². Até parece que sou um Jukihidawa. Mas não sou. As pessoas que decidem sobre as terras do igarapé Jukihi são Kuxi, seus filhos Makukwa e Kuwaxu, seu filho (BS) Bibi e seu genro Mawaxu. Kuxi é filho de Iximixi, neto (SS) de Wihu e bisneto (SSS) de Xiniamy, que eram Jukihidawa. E é por isto que ele se diz dono¹⁹³ do igarapé Jukihi e seu afluente Wantanaha.”

Outro detalhe da narrativa sobre o resgate dos Masanidawa que considero interessante e que julgo merecer maior atenção está na observação do historiador suruwaha (um homem de ascendência masanidawa) de que as mulheres masanidawa, em sua maioria viúvas, tiveram sentimentos bem diferentes em relação à absorção futura do seu pequeno grupo de sobreviventes pela comunidade mista jukihidawa/ sarukwadawa/ adamidawa/ tabusurudawa do que seus companheiros masculinos; de que elas, ao serem convidadas a mudar-se para o médio curso do igarapé Jukihi, se mostraram alegres, e que (demonstrando uma atitude bem mais “pragmática” do que os homens) afirmaram que não fazia sentido para elas insistir em morar numa terra sem enxergar uma possibilidade concreta de nela conseguir reproduzir-se socialmente. A adoção de posturas políticas diferentes conforme o gênero diante de uma situação existencial extrema se torna mais compreensível se tomamos em conta que na sociedade suruwaha, as mulheres se encontram sempre numa posição de

¹⁹² O significado da palavra portuguesa *índio* no discurso suruwaha varia consideravelmente conforme o contexto. Na maioria das vezes, os Suruwaha ao usar o termo se referem aos povos que “antigamente eram parecidos conosco, porém hoje se parecem com os representantes da sociedade ocidental” (por exemplo, os Paumari e os Apurinã), e rejeitam com veemência ser incluídos nesta categoria. Mas na colocação de Ania acima citada (feita no Posto da FUNAI, ao discutir problemas relacionados com a política de trocas de mercadorias e com a “representatividade” do seu povo diante do órgão indigenista governamental, o qual na época estava tentando conseguir o consentimento da “comunidade” com seus planos de limpar o igarapé Pretão para facilitar o trânsito fluvial), estabelece-se um contraste entre os *jara* enquanto “viajantes ricos” e *índios* enquanto “povos autóctones em situação de isolamento, sem acesso às mercadorias industrializadas”.

¹⁹³ Quando uso a palavra “dono” como tradução do termo *anidawa*, me refiro ao conceito do “direito de dispor sobre/ determinar o que acontecerá com”. Uma pessoa é chamada de *anidawa* das coisas que “são dela” (com as quais se usa o pronome possessivo *iri/ ini* “seu/”sua”). Estritamente falando, os Suruwaha não acham que alguém possa de fato “possuir” algo que ele não produziu pessoalmente, respectivamente que não lhe foi dado como presente pelo produtor, ou que existirá por mais tempo do que ele mesmo. Nos seus discursos políticos direcionados à FUNAI, os Suruwaha afirmam frequentemente que “a terra não pertence a ninguém porque existe independentemente da humanidade e a perdurará” (o que torna “absurda” a atitude de querer “ter ciúmes” de um pedaço de terra e de “vigia-lo”). Mas isto não significa que não existam *de facto*, nos membros das diferentes famílias extensas que compõem a comunidade suruwaha, sentimentos “possessivos” relacionados com determinadas regiões. Donos de malocas não apenas dizem que “sua maloca lhes pertence” (porque a construíram com suas mãos), como também se acham no direito de proibir ou permitir que outras pessoas joguem veneno no trecho do igarapé que passa perto (para pescar), de reivindicar para si as árvores frutíferas nativas descobertas na proximidade da casa (ter acesso privilegiado às suas frutas), de abrir caminhos em que “não querem que outras pessoas andem” (para impedir que elas roubem abacaxis ou outros cultivos naquela área), etc. E de fato, ainda hoje os descendentes direitos dos “Jukihidawa originais” consideram que lhes cabe o direito de decidir “o que as pessoas podem e não podem fazer pelas margens do igarapé Jukihi”.

dependência (econômica e simbólica) em relação aos homens: Mesmo que a produção de alimentos vegetais (que ocupam um lugar mais significativo na dieta do que a carne) seja uma tarefa levada a cabo por ambos os sexos, as mulheres dependem do trabalho prévio masculino para poder produzir porque são os homens que derrubam e queimam os roçados preparando o terreno para o plantio, e porque são os homens os oficiais proprietários das mudas e sementes a serem plantados (mulheres plantam, colhem e preparam a mandioca “dos” seus irmãos e maridos “para” estes últimos, adquirindo através desta contribuição o direito de consumi-la). A isto se acrescenta o fato de que são os homens que proporcionam à comunidade a carne de caça (parte mais valorizada do cardápio suruwaha) excluindo as mulheres de todo o processo de cozimento e distribuição, e de que são os homens que constroem as malocas. Se para as viúvas e adolescentes órfãs masanidawa a junção aos Jukihidawa significava a possibilidade de readquirir sua segurança alimentar (perdida com a morte de maridos e irmãos) através da contração de novos matrimônios, para os poucos homens sobreviventes (em sua maioria casados e neste sentido “auto-suficientes” economicamente) significava abandonar um lugar onde eles eram “donos das coisas” (*zama anidawa*) para transformar-se em “hóspedes” (dependentes da benevolência do seus anfitriões em conceder-lhe áreas novas para o cultivo e a construção de malocas).

Quanto aos casamentos realizados imediatamente após o resgate dos sobreviventes, devemos observar que devido ao fato do grupo masanidawa consistir em sua maioria de mulheres, faltou em muitas (se bem que não em todas) das uniões estabelecidas o elemento da “troca” entre famílias: Em circunstâncias normais, uma mulher depende de um acordo estabelecido entre os seus parentes masculinos e a família do seu futuro marido para poder casar-se. Irmãos “trocam” suas irmãs por esposas entregando-as aos seus futuros cunhados na expectativa de poder casar-se por sua vez com uma de cujas irmãs (e vice-versa: o que importa aqui não é tanto a questão de se são os homens ou as mulheres os sujeitos “trocados”, mas o fato de que o futuro matrimonial de dois irmãos do sexo oposto é visto como interdependente). E sendo assim, a parte da história que fala sobre o fato de Hwasi ter casado com Xiniamy por iniciativa própria, “atando ela mesma sua rede debaixo da do futuro marido” soa totalmente extraordinária (para não dizer escandalosa) aos ouvidos do público

suruwaha¹⁹⁴. Para os poucos homens masanidawa sobreviventes, os casamentos “sem contrapartida” das mulheres do seu grupo com homens jukihidawa (e especialmente o casamento da viúva de Myzawai com o homem que acusava seu marido falecido de ter matado sua esposa anterior com seus feitiços) equivaliam a uma espécie de “roubo” (*busyhyru*). Eles achavam que alguns jovens jukihidawa (os mesmos que não os socorreram no momento do massacre) se beneficiaram indevidamente da morte dos homens masanidawa quando se apropriaram de cujas “ex-mulheres” (*hazawa-kaba*). E sua insatisfação com o caráter unilateral da entrega de mulheres masanidawa a homens jukihidawa (necessária do ponto de vista existencial, mas problemática do ponto de vista do equilíbrio nas relações políticas) se condensaria, pouco tempo mais tarde, na responsabilização do xamã jukihidawa Witirihu pela morte do jovem masanidawa Bunuwi (o qual estava “prestes a casar-se com uma mulher jukihidawa” quando foi acometido por uma ataque violento de diarreia): A acusação insinuava que Witirihu teria lançado seu feitiço contra Bunuwi por não ver cujos planos matrimoniais com benevolência, ou seja, por enxergá-lo como “rival” indesejável dos pretendentes jukihidawa à mesma mulher.

Vamos nos debruçar um pouco sobre o significado do episódio em que Witirihu é culpado de ter causado a morte de Bunuwi (isto é, de ser responsável pela primeira morte que aconteceu na comunidade “suruwaha”¹⁹⁵ reunida). Este episódio nos parece marcar um momento crítico da história suruwaha pós-massacre, pois ele não apenas expressa um desequilíbrio circunstancial existente no balanço das transações matrimoniais levadas a cabo entre famílias de filiação *-dawa* diferente, como além disto, adquirindo caráter de evento paradigmático, prenuncia o curto-circuito sofrido pelos modelos tradicionais *jadawa* de resolução de conflitos dentro de um contexto social novo. À primeira vista, lembrando-nos os relatos históricos anteriores em seu conjunto, a acusação de homicídio contra o xamã jukihidawa Witirihu proferida por homens masanidawa nos parecerá um assunto bastante banal: Pois afinal das contas, a interpretação da morte como resultado da atuação xamânica (*mazaru bahini*), ou seja, a concepção de doenças gastro-intestinais como materialização de

¹⁹⁴ Normalmente, o casamento é realizado por um homem que não pertence à família, após conversar com todas as partes envolvidas (marido, esposa, parentes, outros pretendentes potenciais). Este homem pega a rede da mulher e a ata debaixo da rede do futuro marido. Não se realiza nenhuma festa para celebrar o acontecimento.

¹⁹⁵ Aqui, uso o nome Suruwaha entre aspas para lembrar que na época a que estamos nos referindo, os “Suruwaha” ainda não possuíam uma auto-denominação comum para sua comunidade.

conflitos sociais¹⁹⁶ não constituía de maneira nenhuma uma novidade para as pessoas *jadawa* da década de 20 do século passado, mas muito pelo contrário, correspondia à sua chave de leitura histórica por excelência (aliás, naquela época, virtualmente todos os homens adultos *jadawa* eram xamãs). O “caso Witirياهو” só se torna problemático e diferente dos outros casos de acusação de feitiçaria quando tomamos em conta que seu desenrolar coincide com uma situação de confinamento espacial dos atores envolvidos.

Mas enfim, o que o xamanismo (ou mais exatamente, o discurso das pessoas sobre o que xamãs supostamente fazem) tem a ver com a territorialidade dos *Suruwaha*?¹⁹⁷ Analisando a lógica de concatenação de alguns dos eventos conflitivos expostos nos relatos acima, podemos induzir que enquanto os diferentes subgrupos *-dawa* mantinham sua autonomia territorial e ainda não viam sua liberdade de locomoção restrita pelo fracasso das suas relações diplomáticas externas e a sucessiva ocupação do Riozinho por sorveiros, a prática do xamanismo agressivo desempenhava um papel duplo conforme lidasse com o mundo *waduna* ou *jadawa*. Em nível das relações interétnicas, a atuação dos *iniuwa hixa* procurava garantir aos “nossos” um espaço próprio livre de invasões canibais, reforçava seus sentimentos de pertença a um mesmo povo (diferente dos Juma, Jakimiadi, etc.) e alimentava neles a convicção (como vimos ilusória) de poder defender seus interesses mesmo diante da aparente superioridade tecnológica dos inimigos. Já na esfera *jadawa*, criando figuras de alteridade interna e redefinindo constantemente os limites das redes de solidariedade mútua, o xamanismo funcionava como dispositivo de fracionamento, dispersão e oposição entre diferentes unidades residenciais: Acusações de feitiçaria feitas de *jadawa* para *jadawa* tanto *produziam* como *justificavam* e *mantinham a posteriori* o distanciamento entre famílias, sendo que algumas vezes, (como no caso de Atybaranawi, que decidiu interromper sua visita aos Jukihidawa ao pisar no feitiço de Atykawryry) eram feitas oficialmente (*wawryhamary* – “em voz alta”) e marcavam o ponto inicial de um conflito resultante em separação, enquanto que outras vezes (como nos casos de Zahi e Aga), eram proferidas na forma de fofocas (*zama hydawa-*) e simplesmente confirmavam a

¹⁹⁶ Como veremos mais adiante, outros tipos de doenças, como afeções da pele e dos músculos, são explicadas de forma diferente (atribuindo-se sua causa à agressividade do olhar de alguns tipos de répteis e não aos xamãs).

¹⁹⁷ Eis, aliás, uma questão com a qual a maioria dos etnógrafos dos outros povos arawá se ocuparam antes de mim: para os Kulina, ver Gordon (2006: pp.61) e (Lorrain 1994: 139); para os Jamamadi ocidentais, ver Vitalli Rangel (1994: 168); para os Jarawara, ver Maizza (2009: pp.84).

consumação de uma ruptura nas relações (Zahi morreu depois que Myzawai foi embora para a casa dele com raiva. Aga morreu depois de brigar com Birikahuwy e abandonar cuja maloca. A separação dos grupos no caso de Zahi aconteceu porque ela era avarenta de alimentos; e no caso de Aga, porque ele era avarento com as mulheres do seu grupo.).

Voltando às consequências do enfeitiçamento de Bunuwi por Witiriah: Se o xamanismo tal como era praticado tradicionalmente pelos Suruwaha era um mecanismo que mantinha a sociedade em constante movimento ao trazer à tona e dramatizar os antagonismos latentes existentes entre os diferentes indivíduos e famílias que a compunham, o que devemos imaginar que aconteceria numa situação em que por forças externas, a sociedade *não podia mais* “se movimentar” (mas os xamãs continuavam fazendo exatamente o que faziam antes, como se nada tivesse acontecido)? Imaginaremos sem dúvida que em tais circunstâncias, a convivência de cento e poucas pessoas sob um mesmo teto (notadamente, uma casa sem paredes) tenha se tornado cada vez mais insuportável. E que a raiva das pessoas (enfeitiçadas não mais por malfeitores distantes ou que logo se distanciariam, mas por vizinhos que continuariam sendo vizinhos) tenha se voltado ou contra a “instituição” do xamanismo em si (seu *modus operandi*), ou/ e contra seus representantes concretos enquanto “pessoas ruins” (nas palavras suruwaha: *jadawa-su* “não-pessoas”).¹⁹⁸

¹⁹⁸ Até o momento não apresentamos elementos suficientes como para sustentar a pertinência da distinção entre o xamanismo enquanto modelo abstrato de atuação e os xamãs enquanto pessoas concretas desde um ponto de vistaêmico (a palavra *iniuwa* de fato abarca ambos). Mas resolvemos mantê-la porque teoricamente, “discordar de um modelo de resolução de conflitos” e “odiar uma pessoa que fez mal a mim” são duas atitudes bem diferentes que engendram reações igualmente diferentes frente à determinada situação (num contexto ocidental, diríamos que querer “trocar um rei ruim por outro melhor” não é a mesma coisa que “querer abolir a monarquia”). Os dados que a historiografia suruwaha nos proporciona a respeito da questão serão analisados em seguida (e como veremos, sugerem que os Suruwaha entenderam que seu problema não era apenas a ruindade de Fulano ou de Cicrano).

CAPÍTULO 3 – A origem da morte por auto-envenenamento

A historiografia suruwaha dos anos que se sucederam à reunião dos subgrupos –*dawa* nas beiras do igarapé Jukihi (1925 – 1930) de fato indica que neste tempo, houve uma intensificação dos conflitos entre famílias que se acusavam mutuamente de causar as mortes dos seus respectivos membros através de meios sobrenaturais. Após registrar a morte de Bunuwi por Witiriahu, ela aborda toda uma série de homicídios xamânicos “ainda” vingados à maneira tradicional (através de enfeitiçamentos subseqüentes), e que opunham os Sarukwadawa aos Jukihidawa (o de Jukumai por Sarawi e o de Sarawi por Kujamini – ver o relato inteiro no anexo II), respectivamente os Jukihidawa aos Adamidawa e o povo de Ajanima (o de Mujawi por Murixa e o de Jama por Waximia). E logo depois, passa a contar-nos como a insatisfação com os constantes enfeitiçamentos, a mágoa causada pela morte de um irmão classificatório e o ciúme da esposa (assediada pelo mesmo xamã “assassino” que matou o irmão) levaram o também xamã Dawari a inaugurar (*kiduny-*), por volta do ano 1930, um modelo (de certa forma) novo de violência: o “suicídio” através da ingestão do sumo tóxico do timbó (*kunaha bahi*)¹⁹⁹.

I.3.1. De onde veio o timbó? E como os “nossos” tiveram a idéia de ingeri-lo (*kunaha-ra hawa-*) em vez de pescar com ele (*kunaha-*)?

Os Suruwaha afirmam unanimemente que o timbó não faz parte do seu inventário de produtos agrícolas “conhecidos desde as origens do mundo”, ou seja, “plantados pelos nossos desde que em tempos míticos, o xamã Kawawari os presenteou com todos os tipos de mudas”²⁰⁰. Mas pelo contrário afirmam ter ganhado as primeiras mudas (pedaços do caule do cipó) juntamente com instruções sobre como pescar com este vegetal do “povo de Suruwaha”, durante o século XIX:

¹⁹⁹ Aqui devemos registrar que os Suruwaha não possuem em sua língua uma palavra que corresponda ao lexema “suicídio”, em português. *Kunaha bahi* significa literalmente “vítima/ presa/ carga/ objeto da ação do timbó” e descreve a condição de uma pessoa (não o seu modo de agir). Como veremos no capítulo sobre a concepção Suruwaha da morte, o que nós chamamos de “suicídio”, na língua suruwaha não é equiparado a um ato de “matar” (uma ação linguisticamente transitiva) dirigido contra si mesmo, mas a uma forma ativa de morrer (uma ação intransitiva), ou então uma forma indireta de assassinato (exercido por terceiros contra o “suicida”).

²⁰⁰ Uma das versões do mito pode ser encontrada no anexo. Neste mito, um xamã derruba um roçado (apesar de que não existam mudas para plantar), e manda o povo queimá-lo. Ele mesmo permanece no meio do fogo e queima vivo. E depois disto, (enquanto as pessoas vão caçar), uma plantação surge no local.

Antigamente, os nossos não plantavam timbó (*kunaha*) em seus roçados. O timbó não se encontrava entre os cultivares que nós ganhamos do Homem-Cobra Kuwiri no início dos tempos, quando ele nos ensinou a agricultura e os cantos que devemos cantar ao queimar um roçado novo (*Hawahawi*).²⁰¹ Os Jukihidawa receberam o timbó dos Sarukwadawa, e estes o ganharam de Maku, que pertencia ao povo de Suruwaha. Maku jogava o veneno no próprio Rio Cuniuá, próximo da boca do igarapé Coxodoá, para pescar. Uma vez, os Sarukwadawa participaram de uma pescaria organizada por Maku, ficaram impressionados com o resultado da pesca, e pediram mudas de timbó a Maku. Maku explicou: “Quando vocês pegarem peixes por meio do timbó, os lavem na água de outro igarapé limpo antes de cozinhá-los e comê-los.” Então lhes entregou as mudas que pediram. Antes de adquirirem o timbó, os Sarukwadawa e Jukihidawa só pescavam com tingui (*bakiama*). (Uhuzai, 20/11/10)

O fato do termo *kunaha* não ser uma palavra de origem proto-arawá, e sim um empréstimo da família lingüística aruak (compare com a palavra *kunãa* em apurinã²⁰²) corrobora a afirmação dos Suruwaha de que o timbó não era uma planta tradicionalmente cultivada por eles. Parece que os Masanidawa adquiriram o timbó antes dos Sarukwadawa, pois já o usavam no tempo em que eles moravam no interflúvio do Rio Piranhas e o Rio Riozinho (ver relato da pescaria de Wahatu em “a morte de Arijuruwi” – anexo I). Relembremos que na época em que os Masanidawa compravam ferramentas do comerciante Hijai (no final do século XIX), existia um homem masanidawa cujo nome era Kunaha. Aliás, a etimologia da palavra para tingui – um cultivo supostamente “imemorial” dos Suruwaha, também parece ser aruak (compare *bakiama* em suruwaha, respectivamente *vekama* em deni, com a palavra *paikuma*, em apurinã).

Os Suruwaha afirmam que a idéia de ingerir timbó para morrer não era uma idéia “pristinamente nossa”, mas contaminou as mentes (= “os corações”²⁰³) das pessoas *jadawa* a partir do momento em que algumas delas observaram a prática entre os Katukina:

²⁰¹ Uhuzai mais tarde se corrigiu. O Homem-Cobra não forneceu os primeiros cultivares, mas ensinou aos humanos apenas os cantos que devem cantar quando queimam seus roçados (e as informou que cobras as picariam caso não realizassem todos os rituais relativos ao plantio e à colheita de maneira correta).

²⁰² As pessoas que chamaram minha atenção para o fato de que há empréstimos aruak na língua suruwaha foram Stefan Dienst e Sidney Facundes. Este último escreveu um artigo intitulado ‘Comparative Arawak Linguistics: Notes on Reconstruction, Diffusion and Amazonian Pre-History’ sobre a questão, o qual não tive ainda a oportunidade de ler (e de que não tenho certeza se já foi publicado).

²⁰³ Como veremos no capítulo 5, para os Suruwaha o coração é a sede não só das emoções, mas também da “mente”/ do raciocínio lógico, etc.

Os Masanidawa descobrem que os Katukina morrem ingerindo veneno

Maruzy era a esposa de Juhwadi e pertencia ao subgrupo Masanidawa. O outro nome de Maruzy era Kuma. Uma vez, Maruzy se separou (*tusagana*- “abandonar provisoriamente”) do marido e foi visitar os Katukina junto com outras pessoas. Quando ela chegou na casa dos Katukina, ela presenciou dois casos de morte por ingestão de timbó: Um homem katukina tinha ido caçar. Queria matar um animal de grande porte (*zama tiamiaru*²⁰⁴), mas não o acertou com suas flechas, e o animal correu. O Katukina ficou com raiva de não ter conseguido matar a caça, picou (*hakia*-) suas flechas com o terçado, foi ao roçado arrancar raízes de timbó e ingeriu o seu sumo. Fez tudo isto escondido, ainda no caminho de volta da caçada, e quando chegou em casa já estava morrendo. Faleceu em seguida, e a viúva, enraivecida, igualmente tomou veneno e morreu. Maruzy viu tudo isto e ficou assustada: Naquele tempo, o seu povo não tinha o costume de ingerir timbó. Quando alguém ficava com raiva, ele apenas destruía suas flechas e lambia um pouco do veneno *kaximiani* da ponta de uma flecha. Mas nunca chegava a morrer com isto. Os outros buscavam palmito de patauá, lhe davam para comer como remédio, e ele se recuperava em seguida. Os antepassados dos Suruwaha usavam igualmente o rapé para resolver seus conflitos internos. O rapé era seu remédio para mágoa (*gianzubuni asini barakyry* “coisa para tampar/abafar a adstringência do coração”): Quando uma pessoa se enraivecia, os outros lhe assopravam muito rapé nas narinas, e sua revolta se acabava nisto. Quando Maruzy chegou de volta na sua casa, ela contou para os parentes que tinha visto os Katukina morrerem feitas vítimas do sumo do timbó. Uma mulher ao ouvir a história falou para ela: “Não conte isto para o pessoal! Se as pessoas souberem disto, podem resolver agir de maneira igual quando ficarem com raiva. Para que ficar falando sobre estas coisas? Não quero que os nossos morram desta maneira!” Mas era tarde demais. Maruzy já tinha falado, a conversa se espalhou, e tempos depois, os nossos também começaram a ingerir timbó. Masanidawa, o pai de Kiasa, que tinha visto os Katukina tomarem timbó com seus próprios olhos, certa vez durante uma pescaria ficou curioso em saber como era o efeito do veneno. Tomou um pouco, passou mal e logo se recuperou. Xana, a mulher de Ximawi, foi a primeira pessoa a tomar uma quantidade maior de veneno. Ingeriu o sumo de várias raízes de timbó depois de uma briga com o marido, passou mal e perdeu a consciência, mas foi socorrida e se recuperou novamente. Ximawi tomou veneno logo depois da mulher dele, mas como a quantidade ingerida por ele era muito pequena, apenas vomitou. O primeiro a morrer envenenado foi Dawari, e depois de sua morte, a prática se generalizou” (Ikiji, 01/11/10, maloca de Hinikuma).

A asserção dos Suruwaha de que teriam visto os Katukina tomando timbó (ainda no tempo antes do seu isolamento) é aliás corroborada por registros escritos feitos pelo SPI:

Sua crença [a dos Katukina] não é definida. Ele não teme a morte nem a Deus, tanto que não subsiste à moléstia que o prostre por mais de oito dias sem recorrer ao timbó para morrer imediatamente. – Soares ainda nos afirmou que o Catuquina abandona

²⁰⁴ A categoria *zama tiamiaru* se refere aos mamíferos com tamanho igual ou maior ao da paca (*hawy*), compreendendo (além da paca), os porcos, veados, tamanduás-bandeiras, tatus-canastas, onças e antas.

sem piedade ou enterra vivos, com os paes, os orphãos menores de cinco annos para não ter trabalho. (Santana Barros 1930: 4).

Algumas observações sobre a narrativa apresentada acima: O relato de Ikiji tem como tema central o “poder exercido pela palavra a partir do momento em que ela é ouvida pelas pessoas”. Menciona como uma mulher (Maruzy), ao socializar a sua descoberta do fato de que os Katukina abusavam um veneno de pesca como “remédio para a ira”, causou medo no seu público – porque este público acreditava que a sua fala informativa (que evocava a imagem de um homem que decidiu morrer por não acertar uma anta com suas flechas, e de sua esposa seguindo-o na morte), ao ser processada nos corações das pessoas que a ouviam, podia deixar de ser “simples fala [de uma mulher]” (*atini*)/ “simples assunto de conversa” (*muni*) e transformar-se num modelo comportamental posto em prática (= um “pensamento-ato” *igiany*).

Mas porque um comportamento em si “assustador” (*juhunia-*) se tornaria um “exemplo comportamental positivo” para terceiros? E o que é que uma pessoa “faz” exatamente ao “re-produzir” um ritual performado regularmente por um povo estrangeiro do qual apenas “ouviu falar”?

Os Suruwaha, mencionando que “antes de tomarem veneno, eles recorriam à inalação de tabaco e à ingestão de pequenas quantidades de veneno de flecha para acalmarem sua raiva”, e estabelecendo uma relação causal entre uma série de relatos sobre mortes por feitiço e o relato da morte de Dawari, dão a entender que, se bem que a idéia de ingerir timbó (*no lugar de outras substâncias tóxicas mais fracas*) nasceu de experiências feitas com povos (semi-)estrangeiros as quais ampliaram o seu “horizonte do possível”, esta idéia só foi posta em prática porque ela “foi plantada num terreno fértil”: A conversa de Maruzy teve efeitos fatais não porque divulgasse fatos “exemplares em si mesmos”, ou porque todo tipo de fala informativa influencia os atos daqueles que a ouvem, mas porque esta conversa foi ouvida por pessoas que anteriormente passaram por experiências traumáticas (o contato com a frente extrativista), se encontravam numa situação de confinamento espacial, enfrentavam grandes problemas ao tentar reorganizar sua convivência enquanto sociedade e por isto estavam particularmente suscetíveis à reflexão sobre as diferentes faces possíveis da morte. E a ingestão de timbó pôde se generalizar tão rapidamente não por ser

“contaminante por natureza”, mas porque enquanto modelo comportamental ela se encaixava bem em concepções pré-existentes do exercício da violência e podia ser interpretada como “intensificação” de práticas anteriores (como continuidade de um **mesmo método** de dramatização e resolução de conflitos por outro **meio** mais radical - o timbó no lugar do tabaco/ veneno de flecha). Aprofundarei a discussão sobre as formas múltiplas em que o modelo da atuação suicida se relaciona com o xamanismo (a idéia de que os dois fazem parte de um “grupo transformacional” no sentido lévi-straussiano do termo²⁰⁵) no sexto capítulo.

Algumas observações sobre como os Suruwaha concebem lingüisticamente a relação que o seu comportamento “suicida” mantem com a prática katukina de morrer pela ação da rotenona: A língua suruwaha possui três verbos diferentes para referir-se a um ato que “reproduz” outro precedente, respectivamente passa a “coexistir” com outro similar: *tymy-*, *hyna-/ hyda-* (com sufixo que marca seqüência temporal: *hinixi-/ hidixi-*) e *kuhwama-* (*/kamasa-*):

Tymy- significa literalmente “imitar (alguém/ algo)” ou “comportar-se de uma maneira que relembre imediatamente o comportamento de outrem”. É usado por exemplo para designar o ato de “parodiar” (entreter), para descrever o que crianças fazem quando em suas brincadeiras repetem as atividades dos adultos (sem pensar demais, e sem ter conhecimento pleno de cujo sentido), para referir-se a uma encenação ritual em que as pessoas se disfarçam e “representam” macacos-barrigudos, ou então, a uma estratégia de caça que consiste em imitar os sons emitidos por certos animais para atraí-los. O verbo *tymy-* sempre tem uma conotação de mentira, não-autenticidade, imperfeição, malícia ou exterioridade (oposta à essência): *Jadawa tymyhyri* “imitação de uma pessoa” é uma boneca/ escultura e não um ser humano de verdade, *dentista tymyhyri*, um “dentista de mentirinha” (um profissional incapaz), *wajuma tymyhyru*, um canto cantado por uma pessoa que não é seu autor (e a qual canta por divertimento, não porque seu corpo se tornou a caixa sonora de um espírito o qual fala através dela), *etc.* Pessoas que *tymy-* outras não agem “de forma idêntica” a estas últimas porque o resultado que alcançam com o que fazem

²⁰⁵ Ver Lévi-Strauss (1976 [1964]: pp.13)

é, na melhor das hipóteses, uma “aparência externa parecida” (*dinixi/ dinixini*), ligada à “pele” (*asih/ asihini*) e não ao “coração” (*gian(an)zubuni*)²⁰⁶.

*Hyna-/ hyda*²⁰⁷ pode ser traduzido como “ser assim” ou “fazer assim” (reproduzir individualmente um comportamento que faz parte dos costumes do grupo, conhecendo e mantendo seu significado original) e remete a conceitos como o “consenso social”, a “consciência (moral) coletiva” e o “processo de inculturação”. Quando mães suruwaha orientam seus filhos dizendo “*Ta-sana hyda-kuhu!*” (“Aja assim você também!”) não querem apenas que eles repitam um ato qualquer mecânicamente, mas sim, que se apropriem de um modelo comportamental a partir do conhecimento e da aceitação dos seus significados.

Kuhwama- (composto do morfema derivacional causativo-comitativo *ka-* e da base verbal *uhwama-* “ser dois” → “causar com que contando consigo mesmo haja dois”, “adicionar-se a outro”) significa “coexistir”, podendo referir-se tanto à existência simultânea de dois fenômenos independentes com aparência externa igual, mas significados diferentes, quanto à manifestação de um mesmo sentido através de duas formas distintas (diz-se de duas pessoas ambas chamadas de “Wixinia” que *kuhwama-*, “partilham” o seu nome mesmo sendo indivíduos distintos, e diz-se dos dois verbos *tixa-* e *haba na-* que *kuhwama-*, “são equivalentes” porque em determinadas frases funcionam como sinônimos, significando ambas “partir”)²⁰⁸.

Quando os Suruwaha falam sobre a relação entre os “suicídios” praticados por eles mesmos e os “suicídios” anteriormente praticados pelos Katukina, por vezes recorrem ao verbo *hyna-* (como no relato apresentado acima; nele, a interlocutora de Maruzy exclama: *Hijarasama! Madi muni mitimiara, hinixiria*²⁰⁹! “Não fale! As pessoas poderão agir assim [consensualmente, no mesmo sentido e dentro de circunstâncias parecidas] quando ouvirem!”). Já outras vezes usam o verbo *kuhwama-* e fazem comentários tais como: *Kunaha bahi hiari, Katukina madihia kuhwama kianai*. “Sendo vítimas/ presas do timbó, nos

²⁰⁶ O significado da oposição pele-coração será aprofundado no quinto capítulo, dedicado ao conceito da pessoa.

²⁰⁷ *Hyna-* é a forma intransitiva, *hyda-* a forma transitiva

²⁰⁸ *Kamasa-*, lexema composto do causativo-comitativo *ka-* e do verbo *amasa-* “ser muitos”/ “ser numerosos” funciona de forma equivalente.

²⁰⁹ *hinixiria* = /hyna-xi-ri-ra/ “fazer assim” – em seguida – sujeito masculino – possibilidade a ser evitada

justapomos aos Katukina” (sendo que esta maneira de expressar-se deixa em aberto a questão de si a ingestão de veneno tem ou não mesmo sentido para os dois povos). O verbo *tymy-* nunca é usado para descrever as circunstâncias históricas do surgimento do ritual de auto-intoxicação. Os Suruwaha apenas dizem de certo indivíduo que “imitou alguém que tem a intenção de morrer” (e isto geralmente num tom sarcástico) quando, após terem visto uma pessoa ingerir uma quantidade muito pequena de veneno, chegam à conclusão de que ela “não quis morrer realmente”, mas apenas estava tentando exercer chantagem emocional sobre alguém e então decidiu “fazer teatro”.

Nem sempre os Suruwaha recorrem a um dos verbos específicos supracitados para falar sobre como a ingestão de veneno “passou” dos Katukina para eles (respectivamente de Dawari para as demais pessoas). Mas podem indicar o fato através de dois sufixos acrescentados ao verbo “ingerir” (*hawa-*): *-wada* “uma mesma ação sendo continuada por outro sujeito e em outro lugar”/ “uma ação que substitui outra anterior executada pelo mesmo sujeito”; *-wa* “uma ação transformando-se em outra”/ “uma ação inexistente passando a existir”.

Madi kunaha-ra hawa na-xu-mara,

Pessoas timbó-obj. comer aux.-neg.-apesar de/frase subordinada com sujeito idêntico ao da frase principal,

Maruzy hijara-ndy hawa-wa-wy xi-kia na-riawaky.

Nome conversar-rel.pass. ingerir-mudança-fato.lamentável em.seguida-citação.p.r dizer-p.r.testem.

“Disseram que [antigamente] as pessoas não ingeriam timbó, mas depois, tendo-se tornado destinatários da fala de Maruzy, lamentavelmente **passaram a ingeri-lo**”.

Madi katawy ha-ri kunaha bahi mazaru na-xu-mara, hysana kunaha bahi

Pessoas antes ser-rel.m timbó presa.de morrer aux.neg.apesar de, então timbó presa.de

mazaru-wati-kia.

morrer-deslocamento-afirmação.p.r.

“As pessoas que existiam antes [de nós] não morriam vítimas pelo timbó [e sim de outras causas], mas aí, a morte causada pelo timbó substituiu outros tipos de morte.”

Dawari kunaha bahi mazaru-ri wanzu na-kiany, hy-ha-daha

Nome timbó presa.de morrer-rel sozinho aux.apesar.de daí em diante

uwamary mazaru-wati-kia

outros morrer-**deslocamento**-afirmação.p.r.

“Dawari foi o único a morrer feito vítima do timbó [naquele dia fatal], mas daí por diante, outros **passaram** a morrer também [**fazendo parte de uma reação em cadeia**]”.

I.3.2. A morte de Dawari

Os Suruwaha nos descrevem os antecedentes diretos da primeira morte por auto-intoxicação entre os “nossos” da maneira seguinte:

Murixa era um xamã jukihidawa que era muito valente e gostava de lançar feitiço contra as pessoas. Um dia, ele ficou com raiva de Mujawi, o irmão mais novo de Waximia, da família de Ajanima, e o matou. Mujawi morreu vomitando e com diarreia. Waximia, que por sua vez era xamã, não se conformou com a morte do irmão dele. Poucos dias depois do enterro dele, saiu para caçar, e quando passou pelo túmulo de Mujawi, parou, chorou e falou para si mesmo: “Puxa vida! Meu irmão morreu, e não posso mais me alimentar da carne dos animais que ele caçava. Eu vou acabar com estes xamãs que causam a morte das pessoas! Murixa matou meu irmão, e agora eu me vingarei matando Jama, o irmão mais novo dele! Que Murixa também chore pela perda de um irmão!” Enquanto Waximia estava dizendo isto, Niakara [filho de Damykanixi, descendente dos Sarukwadawa], que estava igualmente indo caçar, passou por perto e ouviu tudo, sem que Waximia percebesse a presença dele. Então foi avisar Jama dizendo: “Cuidado! Waximia quer matar você! Não ponha sua rede no centro da maloca! Lá você estará muito exposto.” Mas Jama não deu importância à advertência de Niakara. Ele já tinha virado adulto havia tempo, e estava com raiva porque ninguém lhe dava uma esposa. As mães sovinavam suas filhas para ele. Jama então deixava sua rede na parte alta e central da maloca, e ele gostava de ficar se balançando. A mãe dele, Huru, falava: “Cuidado! Não balance muito, você pode cair da rede e se machucar!”

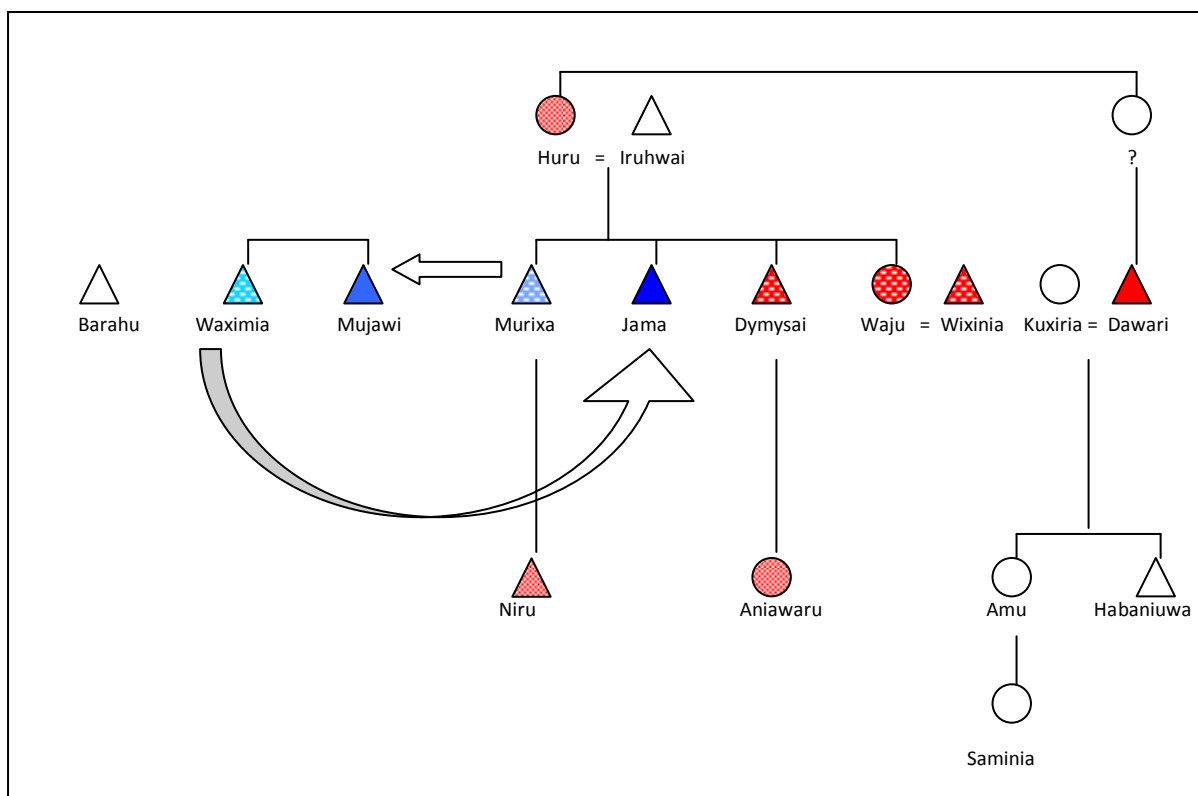
Alguns dias depois que Waximia tinha decidido matar Jama, ele saiu para buscar frutas *azana basi*. Amarrou as frutas numa vara, e quando voltou para a maloca, colocou esta vara em pé no setor familiar onde estava morando. Jama passou por aí e quando viu as frutas, imitou o som emitido pelos macacos barrigudos e se serviu. Waximia pensou: “Agora eu acabarei com Jama!” Com seu cotovelo, lançou um feitiço e acertou a cabeça de Jama. De noite, Jama começou a se sentir mal. Dormiu mal, resmungando todo tempo, e então Waximia o acordou e falou: “Jama! Você está mal. Vá pegar um

espírito *kurimia* e cante!”²¹⁰ Jama se levantou e saiu andando no caminho para ir cantar. Waximia mandou atrás dele um dos seus animais-espíritos, Jaxinadawa²¹¹. Jaxinadawa devorou o princípio vital *karuji* de Jama. As pessoas na maloca escutaram Jama cantando quase a noite inteira, mas na verdade, já não era mais ele que estava cantando: Era o *kurimia* de Waximia que tinha se alojado no corpo previamente esvaziado da sua vítima. De manhã cedo, Jama chegou na maloca. Sentiu uma diarreia forte, e começou a vomitar sangue. As pessoas viram rastros de tatu perto do caminho em que Jama tinha andado de noite, mas ninguém achou o animal. Eram os rastros de Jaxinadawa. Jama ficou passando mal durante dois dias, e no terceiro dia morreu. No dia em que Jama ia morrer, Iruhwai, o pai dele, saiu para caçar. Desde um esconderijo de caça (*kuhwari*) construído encima de uma árvore do tipo *damasihi*, ele conseguiu matar uma anta que tinha vindo para comer frutas. Iruhwai chegou na maloca com a notícia da anta já ao anoitecer, e então viu o filho agonizando na rede dele. As pessoas tentaram animar Jama dizendo: “Jama! Seu pai matou uma anta! Você não vai comer da carne dela?” Mas ele morreu assim mesmo. Todo mundo ficou revoltado, pois Jama era uma pessoa bonita, alta, de pele clara²¹² e muito querida. Velaram o corpo de Jama durante toda a noite e todo o dia seguinte. E quando enfim decidiram ir enterrá-lo, já estava apodrecendo. Jama foi enterrado perto da foz do igarapé Wantanaha, pouco abaixo do lugar onde se encontram os dois braços do igarapé Jukihi. O cemitério onde enterraram ele ficava próximo de uma maloca que Iruhwai estava construindo, e o povo então se mudou para esta maloca. Na época tinha muitos roçados naquele local. Depois da morte de Jama, o clima na maloca ficou ruim. As pessoas acusavam Waximia, e um dia de manhã cedo, Dymysai, o irmão mais novo de Jama e Murixa, com raiva pegou suas flechas e as disparou na direção de Waximia, acertando a corda de sua rede. Ninguém o repreendeu. Waximia, envergonhado, saiu da maloca e voltou só ao anoitecer (Hinijai, 20/11/10).

²¹⁰ Que homens ao sentirem dor de barriga ou outro desconforto físico durante a noite decidam ir cantar é um fato comum. Os Suruwaha dizem que “sentir dor” muda a perspectiva da pessoa e a predispõe a ouvir os espíritos *kurimia*. Voltaremos a isto no capítulo sobre as formas de “alienação” da pessoa.

²¹¹ Jaxinadawa se parece com um tatu de tamanho médio, *hadimia*.

²¹² A “pele clara” é um símbolo para a “juventude” e a beleza (o discurso dos Suruwaha sobre pessoas de pele clara ou escura não tem a mesma conotação “racista” do respectivo discurso ocidental). Diz-se retrospectivamente de quase todas as pessoas mortas que eram queridas que “tinham a pele clara” (mesmo se não tinham).



Atores envolvidos na morte de Jama. Os símbolos tingidos de azul claro representam os “feiticeiros” (1. Murixa Jukihidawa; 2. Waximia da família de Ajanima). Os símbolos tingidos de azul escuro, pessoas enfeitiçadas que morreram “vomitando e com diarréia” (1. Mujawi 2. Jama). Os símbolos vermelhos representam as primeiras vítimas de timbó sobre as quais falaremos em seguida (1. Dawari; 2. Wixinia, Dymysai e Waju; 3. Huru, Aniawaru e Niru). O “elo” que nos permite datar os acontecimentos narrados é Saminia, mulher idosa que faleceu em dezembro de 2011 com pouco mais de setenta anos de idade.

Na presente história, uma morte “clássica” por enfeitiçamento (um óbito por diarréia interpretado como assassinato cometido por um xamã enraivecido) é vingada “ainda” de maneira tradicional por um xamã parente da vítima – um xamã cuja agressividade não se volta diretamente para o assassino putativo, mas atinge o irmão mais novo deste último porque o objetivo é em primeiro lugar causar ao malfeitor danos emocionais análogos aos provocados por ele, e não matá-lo pessoalmente. A morte de Jama é precedida por uma noite de cantos em que o moribundo, já tendo perdido sua própria subjetividade, se torna porta-voz do depredador sobrenatural (“espírito-interlocutor” *kurimia* do antagonista do seu irmão) que o está devorando²¹³. E quando ele enfim falece, há ameaças de agressão física (o disparo de flechas) contra a rede da pessoa que fora flagrada falando sobre seus planos de vingar um parente morto.

²¹³ Que “doentes vão cantar” é uma reação tradicional ao enfeitiçamento, pois a situação liminar em que os doentes se encontram os torna suscetíveis de ouvir e reproduzir as vozes do além (afinal, seus olhos se tornam literalmente “alheios” – são substituídos pelos olhos dos espíritos que os comem, e estes olhos enxergam a realidade de forma totalmente diferente dos humanos). O papel da música dentro dos processos antigos (xamânicos) de resolução de conflitos será analisado no capítulo 6.

A raiva sobre a morte de Jama – indivíduo que “pagou” com a própria morte por brigas entre terceiros nas quais ele não se envolvera pessoalmente, simplesmente porque ocupava determinada posição numa rede de parentesco – constituiu o motivo principal que levou Dawari a ingerir veneno semanas mais tarde, mas teve que ser “reforçado” por outro incidente concreto:

Dawari, um xamã adamidawa, era um primo paralelo de Jama por parte de mãe²¹⁴. O chamava de “meu irmão mais novo”, e continuou ressentido de sua morte. Um dia, aproximadamente dez dias depois do enterro de Jama, Dawari foi buscar frutas *jubunu* junto com sua esposa Kuxiria e seu filho de poucos meses de idade, Habaniuwa. Enquanto Dawari estava atrepado na árvore cortando os galhos com as frutas e Kuxiria estava aguardando em baixo com o filho no colo, Waximia passou por aí e começou a conversar com ela. Pegou Habaniuwa no colo e começou a brincar com ele imitando a linguagem infantil (*ati nazy*). Dawari escutou a voz dele de cima da árvore e gritou: “Kuxiria! Quem está falando contigo?” A esposa dele respondeu: “É o Waximia!” Dawari então se enraiveceu: “É só o que faltava! Não converse com ele! Estou com raiva dele por causa da morte de Jama!” Desceu para o chão por outra árvore e foi embora para a maloca. Waximia ficou conversando com a esposa de Dawari, e deve ter transado com ela. Quando Kuxiria chegou em casa com o filho, encontrou Dawari deitado na rede, e os dois brigaram. Kuxiria ameaçou estraçalhar a rede de Dawari com o terçado, e Dawari a agarrou, quase quebrando o braço dela. Kuxiria chorou de dor. Então Dawari decidiu morrer. Ele pensou: “Eu serei o primeiro a morrer por ingestão de veneno!” (*Aru kunaha hwawari kidunyba*). Saiu da maloca e em suas imediações colheu gengibre (*mutuki*), folhas de tinguí (*bakiama*), tabaco (*kumadi*) e raízes de timbó (*kunaha*). Jaxiri, mãe de Aniumaru que na época era do tamanho de Tiniriu [que tem 11 anos], o viu e falou para ele: “O que você está indo fazer?” Mas Dawari a ameaçou com suas flechas e correu. Foi até um laguinho localizado no meio do roçado, onde as crianças da maloca estavam brincando e tomando banho. Bateu as raízes de timbó e o gengibre, amassou as folhas de tabaco e tinguí e misturou tudo dentro de uma tijelinha com água. Falou para as crianças: “Crianças! Bebam isto e morram! Sejam vocês os primeiros a morrer envenenados!” Quando as crianças ouviram isto, se assustaram e correram para avisar os seus pais. Entre elas se encontravam Namijari e Xihi, o filho de Ari. Xihi chegou na maloca e falou para Ari: “Papai! Dawari está torcendo raízes de timbó lá no laguinho do roçado!” Quando Ari foi ver, Dawari já tinha tomado o veneno e estava voltando para a maloca, passando mal. As outras pessoas ficaram com raiva dele. Kuxiria pegou o arco e as flechas do marido e falou: “Vou flechar Dawari! O que ele fez é um absurdo!” Dawari morreu rápido, e as pessoas o enterraram perto da boca do igarapé Wantanaha.

Dawari foi o primeiro a morrer feito vítima do timbó, mas depois dele, outras pessoas seguiram seu exemplo. Algum tempo depois da morte de Dawari, Barahu causou a morte de Wixinia, sua esposa Waju (irmã de Jama) e cujo irmão Dymysai. E tempos

²¹⁴ Dawari era pai de Amu, avô de Saminia (hoje com 70 anos de idade) e bisavô de Kuxi (hoje com 50 anos de idade).

depois, Huru (a mãe de Jama) causou a morte de sua neta Aniawaru (filha de Dymysai), que arrastou com ela Ixymy, Niru e a própria Huru...(Hinijai, 20/11/10)

Vemos que a morte de Dawari é precedida por uma briga com sua esposa (que causou raiva no marido porque aceitou conversar com o assassino alegado do irmão classificatório deste último, ou seja, não impediu o mesmo de dirigir sua fala ao filho pequeno). O absurdo de um “assassino” pegar uma criança no colo e conversar com ela está em que fazendo isto, ele pode tornar a criança parecida consigo mesmo.²¹⁵ A futura “primeira vítima do timbó” começa a demonstrar um comportamento “diferente do normal” desde o momento da briga, pois em vez de confrontar diretamente o causador da sua mágoa, dirige sua agressão contra a esposa (um ente querido que está presente por acaso) e a acusa de ter transado com Waximia (“apesar de que ele intencionalmente a deixou sozinha com este último”). A briga “forçada” na maloca (= espaço público por excelência) é seguida por uma saída demonstrativa, e um primeiro ritual de auto-intoxicação, “hiperbólico” em sua natureza: Diferentemente dos “suicidas” atuais (que tomam “apenas” timbó), Dawari ingere quatro substâncias tóxicas (“ardosas” *zyka-*) juntas, ou seja, mistura o remédio “tradicional” anti-raiva (o tabaco), um remédio sintomático para a tosse (o gengibre) e o veneno de pesca “mais antigo” (o tingui) com o veneno novo que a partir daquele momento marcaria a história dos “nossos” (dramatizando uma “transição” entre substâncias?). Igualmente, Dawari (diferentemente das atuais “presas do timbó”) não tenta ingerir o timbó às escondidas, mas prepara sua bebida tóxica na frente de um grupo grande de crianças e as convida a “envenenar-se primeiro” (numa fala fatal/ numinosa que sela o destino da nova geração e das gerações seguintes representadas por estas crianças?). Quanto à reação dos adultos, os mesmos não tentam desesperadamente “reter o intoxicado” (como acontece hoje em dia), mas simplesmente se sentem ofendidos (rejeitados como se fossem “não-pessoas”/ sujeitos indignos de se viver com eles) e ameaçam o moribundo de “flechá-lo” (o público *suruwaha* acha esta cena interessantíssima também porque nela, uma mulher lança mão ao arco e às flechas envenenadas do marido para assassiná-lo – mulheres “nunca” pegam na mão arco e flechas, e “não sabem atirar”).

²¹⁵ Como veremos no capítulo 5, os *Suruwaha* não acham que as crianças se tornam “automaticamente” parecidos com seus pais, mas que sua personalidade e suas características físicas são “transmitidas” a elas através do cheiro (*mahiri*) e da fala das pessoas as quais as ficam segurando.



Figuras 18 a 21: Folhas amassadas de *bakiama*. Raízes de *kunaha*. *Kunaha* sendo colocado na água durante uma pescaria (à esquerda) e no roçado (à direita). (A terceira foto é de Lucas Mattos, as outras são minhas).

1.3.3. As dúvidas iniciais das pessoas sobre o destino póstumo dos que morrem ingerindo **timbó**

Os historiadores suruwaha afirmam que os seus antepassados pertencentes à geração de Dawari não tinham ainda uma idéia clara sobre o destino póstumo dos suicidas (justamente pelo fato de que para eles, a **morte** por auto-envenenamento era um fenômeno social novo)²¹⁶. Dizem que as primeiras “vítimas-presas do timbó” deixaram os seus ex-parentes

²¹⁶ Coloco “morte” em negrito porque a ingestão em si de substâncias tóxicas “não fatais” e o “teatro do desmaio” parecia algo “tradicional” na época.

angustiados com a incerteza sobre seu futuro paradeiro, e que os familiares enlutados tiveram que recorrer aos xamãs do grupo para ter alguma informação a respeito do mesmo (o que não deixa de ser irônico, porque Dawari ao intoxicar-se protestara de certa forma contra a existência da “profissão xamânica”):

Naquela época, as pessoas ainda não sabiam o que acontece com as almas das pessoas que morrem tomando o sumo tóxico do timbó. Mas quando Xyrymy [filho de Jari] morreu, o xamã Kujamini o “fez andar” (*na-gawa-*)²¹⁷. A alma do falecido Xyrymy, “Ex-Xyrymy” (*Xyrymy-kaba*) veio até a maloca trazendo consigo um terçado muito comprido, e com este terçado, cortou as pontas das bananeiras que cresciam nas imediações da casa. Na época, os Suruwaha só possuíam cinco terçados de aço, ao todo: Mixanawari tinha um, Kujamini tinha dois, Witiriahu tinha um e Murixa tinha um. Estes terçados eram velhos, pois tinham sido adquiridos ainda nos tempos em que os Masanidawa eram comerciantes. A alma de Xyrymy falou para Jari, o ex-pai: “*Ukwabi!* [em vez de *Nabi!* Papai! Trata-se de uma palavra de origem deni]. Eu já me tornei um ser incompreensível (*aru danyzy kwansi!*)!” E Jari respondeu: “Jakuri, é você meu filho?” [Jakuri era o outro nome de Xyrymy, usado apenas pelo pai]. Desconfiava que Kujamini estivesse mentindo para ele; que ele talvez estivesse apenas fingindo ter trazido a alma do filho para conversar com ele, e que ele mesmo tivesse cortado as bananeiras. Mas Kujamini [enquanto era ele mesmo] era baixinho, e não alcançava a ponta das bananeiras (seu braços não chegavam até o lugar onde a alma estava cortando), e os terçados dos vivos estavam todos guardados em seus lugares. As pessoas perguntaram: “Mixanawari, teu terçado está aí?” – “Sim”. “Witiriahu, você está com seu terçado ao seu alcance?” – “Sim”. “Adami, os terçados do teu marido estão fincados aí perto da tua rede?” – “Sim”, etc. Então se convenceram que realmente estavam na presença da alma do filho de Jari, e que realmente, esta última tinha trazido um terçado novo para eles. Porém, não conseguiram apropriar-se do terçado. Aji, um dos espíritos-interlocutores de Kujamini, veio em seguida, gostou do terçado e o levou com ele para o mundo subterrâneo. Kujamini disse que os *karuji* das pessoas mortas eram bonitos e valentes, que seu cabelo era vermelho e que eles eram pintados como onças. Mas falou igualmente que o espírito-dono do timbó (*Kunaha Karuji*) era um ser amedrontador que transformava os homens mortos por seu cultivo em parceiras sexuais [mulheres]: Após a morte de Wixinia, que era seu filho, Kujamini viu sua alma gestante do espírito-dono do timbó e dando à luz por entre os dedos das mãos (já que ele não tinha vagina), e brigou com Witiriahu, outro xamã, porque este já tinha descoberto numa visão anterior o sofrimento do filho e não tinha feito nada para melhorar sua situação. Kujamini enfeitiçou Witiriahu para puni-lo pela sua atitude passiva, e Witiriahu só não morreu porque o xamã Ixymy o curou. (Uhuzai, 03/08/10)

Não pretendo fazer aqui uma discussão aprofundada sobre a escatologia suruwaha, à qual dedicarei um capítulo a parte no final deste trabalho. Porém, optei por apresentar o relato de Uhuzai sobre o encontro de Jari com a alma do filho e as visões aparentemente

²¹⁷ Isto é, fez dele seu espírito-interlocutor *kurimia*, e o “trouxe” para conversar cantando com os vivos através da sua boca.

contraditórias de Kujamini sobre o além que espera as “vítimas do timbó” já dentro do presente capítulo porque quero deixar claro que do ponto de vista dos próprios Suruwaha, a origem da morte por ingestão de timbó entre os “nossos” e sua transformação em causa mortis majoritária não se relaciona, de forma alguma, com a idéia de uma “terra sem males projetada no além” (nem com uma teoria da “impossibilidade de alcançar a felicidade durante esta vida”, formulada supostamente após a experiência traumática do massacre.) Tal foi a hipótese de Gunter Kroemer, apresentada no seu livro *Kunahã Made*, onde dizia: “As mortes por epidemias e armas de fogo, o extermínio de todos os líderes espirituais e o sentimento de total abandono levaram os Suruwaha ao desespero.[...] Não encontrando mais sentido na existência terrestre, os Zuruahá projetaram sua realização no mundo do além, onde continua sua existência como Kunahã-Made, o povo do veneno” (1994: 129). Como vimos acima, a afirmação de que os Suruwaha teriam perdido todos seus “líderes espirituais” no contato violento com a frente extrativista não é corroborada pelas narrativas históricas do povo (as quais muito pelo contrário sugerem que, após o famoso massacre dos Masanidawa, houve uma concentração excessiva de líderes dentro de uma única unidade residencial, acompanhada de uma intensificação “descabida” da atividade xamânica). E se bem que as primeiras mortes por auto-envenenamento provocaram discussões sobre o destino póstumo dos seres humanos, não considero que os Suruwaha tenham criado, em suas cabeças, um “paraíso” em si suficientemente bonito como para encorajar o suicídio: O relato feito por Kujamini sobre os *karuji* dos suicidas não fala da “vida linda dos mortos”, mas da transformação destes últimos em “seres incompreensíveis parecidos com os *waduna* por trazerem ferramentas”, e do desdobramento post-mortem da pessoa num componente “jaguar” (predador *agy*) e outro “vítima-objeto sexual” (presa *bahi*). E (como veremos mais adiante) os descendentes vivos das primeiras “presas do timbó” não dirão nunca de uma forma categórica que “a terra das almas é linda”, mas apenas, que “pessoas cuja perspectiva foi alienada (*na-hidiawa-/ danyzuwa-*) pela raiva antes de morrer enxergam a terra das almas como linda” (o que na minha opinião é uma afirmação bem diferente por não basear-se numa concepção essencialista da realidade).

I.3.4. A transformação do auto-envenenamento em *causa mortis* “por excelência” (1930-)

As narrativas históricas posteriores à que descreve a morte de Dawari nos apresentam uma longa série de óbitos por envenenamento, as quais direta- ou indiretamente “puxaram” umas as outras e em seu conjunto se tornaram o eixo organizador central da memória coletiva do século XX (passando a servir como marcas de referência temporal na ausência de números para os anos – 1984 é o “ano da morte por envenenamento de Durai e Sarai”, 1991 o “ano depois da morte de Waniaha, quando ninguém se tornou vítima do timbó”, etc). De 1930 a 1983, foram registrados 101 óbitos por envenenamento (fora o de Dawari), e de 1984 a 2011, mais 107 (para uma população total que durante este período oscila entre 100 a 145 pessoas)²¹⁸. Parece que no pensamento suruwaha, a morte exemplar de Dawari, expressando tanto a “inviabilidade social” do lado agressivo do xamanismo (o lançamento de feitiços, a devoração de princípios vitais, o uso de onças como cães de caça, etc.) quanto a possibilidade da manutenção, radicalização e “popularização” de alguns outros aspectos da atuação xamânica (a “troca da perspectiva” alcançada pela ingestão de substâncias que “explodem os olhos” *zubi batady-*, o contato com entes transcendentais e o exercício de poder através do “distanciamento”/ da “incompreensibilidade” *danyzy-*) foi em si suficiente para que o “suicídio” se tornasse uma expectativa comum a todas as pessoas *jadawa*. Que sujeitos enraivecidos sentissem um desejo irresistível (*kahy-*) de ingerir o sumo tóxico do timbó, deste momento histórico por diante nos é apresentado como atitude perfeitamente normal/ “inerente à natureza da humanidade suruwaha”, e a qual supostamente não precisa mais ser explicada circunstancialmente, através dos métodos analíticos da psicologia (em suruwaha: “cardiologia”) individual.

De forma geral, depois de 1930 podemos observar uma redução drástica das mortes atribuídos ao feitiço (*mazaru bahini*) e um aumento inédito das mortes por envenenamento

²¹⁸ A compilação da lista completa de suicídios cometidos entre os Suruwaha de 1930 a 1983 foi feito por Jônia Fank e Ednéia Porta em 1994 (arquivo da equipe Suruwaha – CIMI Regional Norte I) e apenas conferida por mim com a ajuda de Hinijai, Uhuzai, Ania, Ikiji, Kwakwai, Jajawai, Dimi, Aniumaru e Hinikuma. Para calcular o número dos suicídios no período de 1983 a 2005, utilizei as estatísticas anuais elaborados por Gunter Kroemer (anos 1984-1989; cf. 1994: 196), Jônia Fank e Ednéia Porta (1990-1994), Miguel Aparício, Jemerson Higino de Azevedo e Rosa Oliveira (1995-2001), Josefa Duarte Alves e Pedro Silva Souza (2001-2005). Os dados referentes ao período de 2006 a 2011 foram levantados por mim mesma.

(*kunaha bahi*) de supostamente 0% para 87% de todos os casos registrados²¹⁹. Porém, seria errado deduzir desta estatística que o modelo novo de lidar com conflitos (a tendência dos magoados de querer abandonar os vivos e passar a ser membro da sociedade rival dos mortos) teria substituído sistematicamente a estratégia xamânica de matar antagonistas através de doenças (afinal, muitas “vítimas do timbó” só não morreram enfeitizadas porque ingerindo veneno, “se anteciparam” ao ato do enfeitizamento/ a ação da substância-feitiço já introduzida em seus corpos para “subtrair-se” ao poder dos xamãs e privá-los do objeto da sua agressão).²²⁰ Os relatos sobre as mortes que seguiram imediatamente a de Dawari, e cujos protagonistas pertenciam às mesmas famílias que anos antes viram membros seus sendo acusados de matar Mujawi e Sarawi (ver esquema supra), nos mostram que o “ato de provocar uma morte por auto-envenenamento” (designado pelo verbo *dudy-*, lexema específico cuja etimologia desconheço, ou então pelo termo *na-mazaru-* “matar”, que abrange um campo semântico mais amplo), não era “vingado” sempre por outros suicídios (provocadores de mais mortes) como por exemplo no caso de Wixinia e Waju (ver história no anexo: Wixinia foi *dudy-* por Barahu o qual queria casar-se com sua noiva Waju, morreu e provocou por sua vez o auto-envenenamento da noiva em questão e outras pessoas amadas por seu “assassino”), mas podia provocar igualmente lançamentos subseqüentes de feitiços (além de agressões físicas) contra o “culpado” – como no caso das mortes de Ixymy e Kujamini:

A morte de Aniawaru, Huru, Niru, Ixymy e Kujamini

Hoje de manhã no roçado eu te contei sobre como Kujamini matou Sarawi. Você se lembra? Kujamini enfeitizou Sarawi porque este tinha matado Jukumai [ver relato no anexo I]. Agora eu vou te contar como Kujamini morreu. Kujamini ainda viveu vários anos depois de matar Sarawi. Gerou uma filha com sua segunda esposa Adami: Dianjuma, a futura mãe de Xamitiria. Depois da morte de Sarawi, morreram Mujawi e Jama, o filho de Iruhwei e Huru. Depois da morte de Jama, Dawari tomou veneno. E depois, morreram Mixijaru, Axikiru, Wixinia, Waju, Dymysai, Tuhu, Hunini e Xyrymy –

²¹⁹ Do ano 2000 em diante esta porcentagem tende a aumentar mais ainda, não porque as pessoas tomem veneno “mais freqüentemente”, mas porque desde que o governo brasileiro por volta do ano 2003 começou a oferecer atendimento médico constante ao povo, houve uma redução drástica das mortes por acidentes e doenças (picadas de cobra, leishmaniose, malária, etc.)

²²⁰ Não oponho aqui o conceito da “auto-agressão” ao da “hetero-agressão” porque os Suruwaha não concebem o suicídio como auto-agressão. Para eles, tanto o ato de tomar veneno como o de lançar feitiço são formas de violência dirigida contra outras pessoas das quais um sujeito tem raiva; e a diferença entre os dois não consiste na sua forma de definir a relação agressor-vítima, mas nos meios através dos quais uma mesma relação se expressa: o suicida agride seus antagonistas indiretamente, por meio da provocação de sentimentos coletivos (a saudade e a mágoa que levam à culpabilização do adversário), enquanto que o feiticeiro faz “a mesma coisa” diretamente, causando doenças).

todos feitos vítimas do timbó [ver relatos correspondentes no anexo I]. Depois da morte de Xyrymy, aconteceram as mortes por intoxicação que levaram ao assassinato de Kujamini por Xiniamy. Escreva estes nomes no seu caderno, senão você vai esquecê-los.

Xiniamy era o avô de Ixymy. Depois da festa de iniciação (*jahuri*) de Mititiu e Iniakani, as pessoas se acabaram: Aniawaru, a filha órfã de Dymysai que então era uma moça solteira, foi acusada de estar grávida, mesmo não estando grávida de fato. Huru, sua avó, falou para ela: “Minha neta! Os rapazes transaram por aí contigo? Você está grávida?!”. Aniawaru ficou envergonhada, correu para o roçado, ingeriu timbó, voltou e morreu logo em seguida. Então, as pessoas se enraiveceram: Huru, arrependendo-se de ter repreendido duramente a neta, tomou veneno e morreu. Niru, o filho de Murixa, também gostava muito de Aniawaru, sua prima paralela por parte de pai. Quando ele a viu agonizando e depois morta, prostrada no chão da maloca, ele correu por sua vez para ir tomar veneno. Mas as pessoas o perseguiram e não o deixaram ingerir timbó. Então, ele ficou com raiva delas. Pensou: “Puxa vida! As pessoas não me deixam tomar veneno! *Aruwa madi kunaha nahawanaxu!*” E então fez de conta que estava querendo resolver o seu problema com tabaco: Pegou seu bico de tucano [recipiente de tabaco] e seu canudo de aspirar rapé, e assoprou muito rapé nas narinas dos seus perseguidores. Mas quando estes estavam embriagados (*kuzaha-*) de tabaco e foram tomar banho, em vez de tomar rapé por sua vez, Niru correu novamente ao roçado para ingerir veneno. Tomou a quantidade que bem quis e morreu logo em seguida. Kujamini era o avô [classificatório?] de Niru. Ao ver o seu neto morto feito vítima do timbó, ele se enfureceu e ameaçou Ixymy, então um jovem solteiro, com suas flechas. Exclamou: “Ixymy! Foi teu canto que fez com que as pessoas se acabassem! Quando você cantou ontem à noite, as pessoas tiveram seus corações alienados [levados embora por entidades sobrenaturais] e se tornaram facilmente irritáveis! Você “matou” as pessoas agindo assim!” Ixymy, após ser ameaçado por Kujamini, pulou da sua rede e foi tomar veneno juntamente com seu amigo Diawada, o futuro pai de Miriu, avô de Hamy e bisavô de Naru. Diawada foi perseguido por Niakara e outros homens: Estes últimos arrancaram as raízes de timbó das suas mãos e o fizeram vomitar o sumo das raízes que já tinha ingerido. Diawada passou muito mal e chegou a desmaiar, mas depois, se recuperou. Mas Ixymy não se recuperou: Conseguiu escapar aos seus perseguidores, tomou muito veneno e faleceu logo depois de chegar de volta na maloca. A rede de Ixymy era muito pequena porque ele não tinha irmã nem esposa para tecer uma rede grande para ele²²¹. Quando as pessoas colocaram seu corpo na rede para enterrá-lo, ele caiu no chão, e tiveram que emendar mais fios na rede para conseguir amarrá-lo direito dentro dela. No dia da morte de Aniawaru, morreram quatro pessoas: Aniawaru, Huru, Niru e Ixymy. Depois de ver seu neto Niru morto e ser repreendido pelas pessoas por ameaçar Ixymy com suas flechas, Kujamini estava com o coração magoado e foi tomar veneno. Porém, seus irmãos o perseguiram e o fizeram vomitar uma parte do líquido tóxico ingerido. Kujamini ficou passando mal, mas tudo indicava que no outro dia, ele se recuperaria novamente. Xiniamy [um xamã] não queria que Kujamini se recuperasse. Queria que ele morresse por ser o culpado da morte do seu neto Ixymy. Se aproximou da vítima do timbó [Kujamini, que ainda estava

²²¹ Veremos no capítulo 5 que a rede de uma pessoa é um indicador direto de sua posição social e sua situação familiar. Jovens solteiros idealmente recebem das suas irmãs-pares *hajini* redes de até dez metros de comprimento – compridas o suficiente como para poder ser atadas nos esteios que formam centro da maloca.

passando mal, sofrendo o efeito da rotenona] e falou a ele: “Deixe-me curar-te! *Tara bukwawa!*” Fez de conta que ia curar Kujamini, mas de fato, tirou um feitiço na forma de um dente de cobra (*kuwiri zymy*) do seu corpo e o implantou no corpo do seu “paciente”. Kujamini morreu três dias depois, e as pessoas o enterraram no mesmo túmulo em que se encontrava a rede do seu neto Niru. Quando abriram a cova feita três dias atrás, viram que as larvas já estavam devorando o corpo de Niru. Estava fedendo tanto que quase não conseguiram enterrar Kujamini. (Hinijai, 06/01/11)

No presente relato, em que o ritual do auto-envenenamento “já” se desenvolve conforme as etapas seguidas atualmente (1. Uma mulher que já se encontra numa situação difícil por ter perdido o pai é criticada por envolver-se sexualmente com jovens da sua idade. 2. Ela toma veneno porque não aceita que sua família queira exercer sobre seu corpo e sua sexualidade. 3. Ela morre e “mata” desta forma outras pessoas 4. Surge na maloca um “caos” que consiste em que alguns querem morrer e outros tentam salvá-los), um dos “antigos xamãs” ainda vivos explica as mortes ocorridas como consequência de uma espécie de “enfeitiçamento coletivo” – como resultado da realização, na noite anterior, de um ritual de cantos performado pelo xamã jovem Ixymy, o qual ao proferir cantos *kurimia* (isto é: transformar seu corpo em geral e sua boca em particular em instrumento/ “porta-voz” de entidades sobrenaturais, e trazer estas entidades tendencialmente canibais para perto da maloca) possibilitou que entes alienígenas se apropriassem dos corações das pessoas em geral, alienassem suas vistas e as tornassem excessivamente irritáveis/ propensas a tomar veneno. Ele ameaça o sujeito visto por ele como “assassino coletivo” com suas flechas (o que é visto como gesto extremamente violento mesmo que ele não chegue de fato a atirar), e quando este toma veneno e morre, não apenas é “levado” pelos demais a intoxicar-se por sua vez, como também se torna vítima de um ataque xamânico à antiga (o qual “termina de matá-lo”).

A interrelação de mortes por envenenamento e doenças provocadas por enfeitiçamento (hoje doentes “literais” diagnosticadas como vítimas da substância-feitiço não morrem mais porque são regularmente curados por médicos ocidentais poderosos) continua até hoje e será discutida de forma mais aprofundada no capítulo 6.

SEGUNDA PARTE

CAÇAR, SER CAÇADOS OU TRATAR-SE COMO “GENTE”: O LUGAR DA VIOLÊNCIA NA COSMOLOGIA E NAS TEORIAS SOBRE A CONSTITUIÇÃO DA PESSOA



Diadriu durante uma pescaria coletiva com timbó. Foto de Manoel Edson Medeiros, 11/09/09, Arquivo da FUNAI.



Homens (Mawaxu, Giani, Aji, Agunasihini e Zugusuwi) voltando de uma caçada coletiva e tocando suas buzinas *huriatini* para anunciar a chegada da carne às mulheres. Foto de Jemerson Higino de Azevedo, do 03/06/07, Arquivo do CIMI.

Na primeira parte do presente trabalho nos aproximamos do “suicídio” suruwaha de uma perspectiva histórica, e vimos que os Suruwaha explicam a prática de tomar veneno enquanto “modelo alternativo de resolução de conflitos” contraposto ao xamanismo agressivo – como forma historicamente “inovadora” de atuar que fez com que uma seqüência interminável de “homicídios por enfeitiçamento” (controlada por xamãs donos da substância *mazaru*) desse lugar a uma seqüência igualmente interminável de transformações voluntárias de pessoas em almas *asuma* (controlada por “pessoas comuns” cientes do poder da palavra raivosa, da alimentação imprópria e de emoções tais como a saudade). O tema desta segunda parte do presente trabalho será dedicado a aprofundar a etiologia nativa das práticas violentas (xamanismo e suicídio), as quais na visão dos Suruwaha só adquirem sentido quando vistas diante do pano de fundo de um “jogo cósmico de espelhos” – sendo concretizadas dentro de um mundo onde a maneira em que cada ser enxerga (*gania-*) os outros seres ao seu redor depende do seu corpo (*nahiri*) e dos seus olhos, e (no caso dos humanos) pode ser “artificialmente” modificada através da introdução de substâncias alheias no corpo.

CAPÍTULO 4 – Vivendo num mundo perigoso. As lições dos mitos sobre “não-pessoas” e “anti-sociedades”

As premissas básicas que na visão dos Suruwaha explicam a natureza das relações entre diferentes seres no mundo atual (as quais como vimos acima tendem a ser violentas) são as seguintes: a.) A perspectiva (*ganihyru*)²²² que cada espécie tem sobre o universo *zama zama*²²³ depende do seu corpo físico *nahiri(ni)*, dotado de um tipo particular de coração *igiany zubuni* (“olho-núcleo do peito-pensamento”), e de um tipo particular de olhos *zubi* (m.)/*zubuni* (f.)²²⁴ b.) Todos os seres consideram a si mesmos e seus semelhantes como

²²² Trata-se da forma substantivada (-*ru*) do verbo *gania-* “ver, olhar, ocupar-se com algo”. Todas as formas substantivadas (abstratas) dos verbos dinâmicos (dormir, andar, deitar-se...) e que poderiam também ser traduzidas com a forma infinitiva (vista/ ver, andança/ andar), contêm o marcador do passivo -*hy* (*gania-hy-ru*), que indica que o “ato” de ver (como diríamos em português) é lingüísticamente concebido como algo que “acontece” com a pessoa, e não como algo que ela “escolhe fazer”.

²²³ “Coisas das coisas”/ “coisas consistentes”/ “coisas con-cretas”. Estritamente falando, não se trata de um “universo”, mas de um “multi-verso” – uma vez sendo que o mundo nasce da relação mútua das coisas entre si (quando cada uma delas se espelha em outra).

²²⁴ O que para os humanos é certa “palha de palmeira” pode ser uma “lança” do ponto de vista de determinado espírito (“dono” de dita palmeira), ou uma “rede de dormir” do ponto de vista de uma anta (conforme o uso que cada um dos seres mencionados faz dela). O que é “escuro” (*satuna-*) para os humanos pode ser “claro” (*wahary-*) para certos tipos de espíritos e animais, etc. Os Suruwaha usam geralmente o locativo -*ha* (“em”) em

“humanos” *jadawa* (capazes de ser sujeitos), moram no que eles enxergam como “malocas”, comem o que para eles é “carne de anta”, respectivamente “mandioca” e acham possuir uma vida cultural (“cozinham” *nawyhy-*, “falam” *aty-*, “cantam” *wajuma-*, “dançam” *hijuna-*, “se vestem/ enfeitam”, etc.)²²⁵ c.) Se é que existe algo assim como a “condição humana” enquanto característica absoluta, a mesma se reduz ao fato de que apenas os “seres humanos verdadeiros” (tais como os Suruwaha) sabem que o seu ponto de vista é condicionado por seu corpo (antas não percebem que nós as enxergamos como antas, e não passa pela cabeça de espíritos necrófagos que suas “antas” Suruwaha possam ver-se a si mesmos como pessoas). d.) O ato de “matar alguém” se dirige quase sempre de um (auto-concebido) caçador contra o que ele enxerga, com seus olhos específicos, como “animal/comida em potencial/ não-pessoa” (quando não se trata de um ato de defesa/ vingança de uma “presa” contra o seu “predador”). e.) Se um ser humano mata outro ser humano (como acontece entre povos inimigos ou entre xamãs *iniuwa* e pessoas comuns) ou a si mesmo, isto se explica pela “alienação” (*kamudyhyru/ hiniawyhyru*)²²⁶ das suas vistas – a troca dos olhos “próprios” dos seres humanos por outros olhos de espíritos ou animais, que faz com que o agressor não consiga mais enxergar “seus semelhantes” (*kanahi*)²²⁷ enquanto tais. Como veremos mais adiante, certos sentimentos e substâncias que afetam o “paladar” do coração

frases que tentam expressar este fenômeno, ou então recorrem a pronomes possessivos (*Jakimiadihia gaha hariakiadanangai* “Nos [olhos dos] Jakimiadi, ele devia ser um macaco-barrigudo”/ *Jakimiadi iri gaha hariawaky* “Ele era o macaco-barrigudo dos Jakimiadi”). Também possuem um verbo específico, *tuhwa-* que significa “definir um ser como sendo x” (de acordo com o que se enxerga) – *Jakimiadi jadawara iri gaha tuhwakia* “Os Jakimiadi “definiram” os seres humanos [da etnia suruwaha] como sendo os seus macacos-barrigudos”. Esta concepção perspectivista do mundo é típica para a maioria dos povos amazônicos e se tornou assunto principal das pesquisas realizadas nas últimas duas décadas pelos antropólogos ligados ao Núcleo de Transformações Indígenas do Museu Nacional – UFRJ. Para povos falantes de línguas tupi, ver Lima (1996, 1999 e 2005); Viveiros de Castro (1996, 2002b e 2002c) e Vilaça (1998 e 2008). Para outros povos falantes de línguas arawá, ver Bonilla (2007).

²²⁵ Bonilla escreve o seguinte sobre o perspectivismo paumari: “Si, pour les Paumari, tout être ou objet perçoit le monde d’un point de vue humain, cela veut dire que tous ces êtres et objets ont un monde sur lequel projeter leur perspective. La perspective ou le point de vue sur le monde varient en fonction de la position que l’on occupe, et donc également de la taille que l’on a. [...] Si l’humanité est commune à tous, le corps est, lui, particulier. (2007: pp. 286). Eu diria que esta análise não é pertinente apenas para os Paumari, mas igualmente para os Suruwaha e os Deni.

²²⁶ O verbo *kamuda-* significa literalmente “desviar-se do caminho”/ “perder-se na mata”/ “embaralhar-se” (fios de envira, cabelos, linha de pescar...). *Hiniawa-* significa “passar de uma coisa para outra” (como quando durante uma viagem, uma pessoa sai de um rio, passa pela desembocadura e entra em outro rio, ou quando alguém, após tirar uma roupa, veste outra – neste caso, uma roupa *hiniawa-*, “substitui” a outra).

²²⁷ Geralmente, o termo *kanahi* (m.)/ *kanahini* (f.), composto do prefixo *ka-* “co-” (causativo-comitativo) e da forma substantivada do verbo *nahy-* “ser substancial, volumoso”, é usado para descrever a relação entre EGO e seus “irmãos” do mesmo sexo (hf: B, FBS, MZS, FFBSS, etc; mf: Z, FBD, MZD, etc.). Porém, em certos contextos seu sentido é exatamente o da expressão portuguesa “ser semelhante”/ “ser consubstancial” (serve não só para as relações humanas, mas também para vegetais plantados nos roçados: manivas de mandioca ou mudas de abacaxi são “semelhantes” *kanahi* das outras mudas tiradas de uma mesma planta mãe, etc.). O verbo *kanahy-* significa “fazer companhia a alguém”.

podem provocar esta troca da perspectiva, enquanto que outros (inclusive remédios alopatícos de origem ocidental) podem reverter/ neutralizá-la (através das suas características olfativas).

Se bem que na maioria dos casos, a condição de um ser vivo enquanto “predador” (*agy/agani*), respectivamente “presa” (*bahi/ bahini*²²⁸) não é vista pelos Suruwaha como “condição intrínseca absoluta”, e sim como potencial ou posição momentânea ocupada por alguém dentro de uma rede de relações (“predador e presa são aqueles que ao encontrar-se não se consideram mutuamente humanos”), a classificação geral que eles fazem das espécies (tomando como ponto de referência o “os olhos suruwaha”) divide as mesmas em:

1. Seres “predominantemente predadores”. São estes todas as entidades sobrenaturais, tais como espíritos-cantores *kurimia*, espíritos-donos das frutas *aga buji karuji*, “espíritos-lagartas” *zamakusa*, espíritos-donos das plantas e dos objetos em geral, etc.²²⁹ Os espíritos se caçam entre si (sendo que espíritos vítimas de outros espíritos não morrem, mas readquirem constantemente novos corpos) e alguns deles caçam os seres humanos, que são suas “antas”, “tamanduás”, “queixadas” ou “macacos-barrigudos”. Quando um espírito caça um ser humano com suas flechas ou seus cachorros (que do ponto de vista dos humanos podem ser por exemplo frutas que caem de árvores e acertam a cabeça de alguém), a pessoa fica doente ou morre (liberando sua carne para o banquete do seu depredador invisível)²³⁰.

²²⁸ *Bahi* (m.)/ *bahini* (f.) é um substantivo inalienavelmente possuído (substantivo que acompanha obrigatoriamente outro substantivo livre, o qual lhe impõe sua marca de gênero e do qual designa uma parte/ aspecto/ objeto dependente). O lexema pode significar “peso” (transportado por alguém), “objeto” (manipulado por alguém), “animal de caça” (abatido por alguém), “vítima” (de alguém), “panaco cheio de carne” (carregado por alguém), “passageiro” (transportado por alguém) etc. Compare com as palavras conatas *bani* “animal de caça” (em deni, kulina e jarawara), e *beni* “por causa de” (em deni). *Bahi/ bahini* é o antônimo exato de *agy* (m.)/ *agani* (f.), substantivo derivado do verbo *aga-* (“pegar”, “apropriar-se de”) que pode significar “sujeito” (pessoa que manipula algum objeto mencionado), “predador” (de algo), “responsável” (por algo), “caçador (de algo)”, “doença” (que “depreda” alguém), “xamã matador (de alguém)”, etc.

²²⁹ Para ver os diferentes significados do termo *karuji* (m.)/ *karujini* (f.), ver nota de rodapé 234 e o capítulo sobre o destino post mortem dos humanos (infra). A maioria dos entes sobrenaturais (*kurimia*, *karuji*, *uhwamy* e *zamakusa*) são concebidos como sendo de aparência humana (à qual se acrescentam alguns atributos da planta ou do objeto que representa), com exceção de *janadawa* (que tem aparência de tatu-canastra), *kamukwamu* (com aparência de onça ou cachorro) e alguns poucos outros.

²³⁰ Nem todos os tipos de espíritos são de fato perigosos para os humanos, e nem todos eles os enxergam como “queixadas” etc. Os Suruwaha dizem que os espíritos das frutas que eles comem são em sua maioria os “aliados” das almas humanas. O fato de que o que para nós são frutas são “cachorros de caça” do espírito antropomorfo da árvore frutífera apenas deve ser tomado em conta quando as pessoas querem “falar” com estes espíritos para conseguir algum benefício: Quando se vai buscar frutas de pequi (*azana*), por exemplo, diz-

2. Seres “predominantemente vítimas” (quase todos os animais mamíferos, aves e peixes, que nos cantos xamânicos recebem os epítetos respectivos *zama bahini* “presas da mata”, *namy bahini* “presas das alturas” e *bami bahini* “presas da água”). As espécies de “animais-vítimas” são subdivididas conforme seu tamanho: *Zama tiamiaru* (“coisa saborosa”) são os mamíferos com tamanho igual ou maior à paca (*agouti paca*), caçados com arco e flecha. *Igiaty* são todas as aves e mamíferos menores, caçados com a zarabatana, mas o termo pode também designar mamíferos maiores quando estes são capturados vivos e criados em casa (estes últimos são igualmente mortos com dardos de zarabatana envenenados ao tornar-se adultos)²³¹. *Aba* são os peixes, “caçados” preferencialmente com veneno de timbó ou de tinguí²³².
3. “Seres ambivalentes” (os seres humanos, os felinos e os répteis). Estes se comportam e se enxergam a si mesmos como predadores (caçadores que precisam alimentar suas famílias com a carne de espécies com corpos dessemelhantes), porém se tornam muito facilmente vítimas mútuas e dos seres sobrenaturais²³³. Os componentes *agy* e *bahi*, “misturados” dentro dos seres humanos vivos, se separam espacialmente após a sua morte (ver infra, no capítulo sobre escatologia). E a realização concreta destes componentes (o comportamento de uma pessoa como “predador” ou como “presa”) nos indivíduos vivos pode ser afetada pela introdução no corpo de certas substâncias e sentimentos como a raiva.

Os únicos seres cuja condição *agy/ bahi* não interessa os Suruwaha são os insetos e seus semelhantes (piuns, formigas, carrapatos, carapanãs, baratas, grilos, aranhas, cupins, etc.),

se (ao espírito do pequizeiro *Azana Karuji*): “Já pode soltar a corda dos seus cães” (*Ara marihi ahuri tabaru!*). Quando o espírito do pequizeiro resolve ir caçar e solta os seus cães, as frutas (*aga buji nahiri* – “o que para nós tem a forma corporal de uma fruta”) caem e podem ser colhidas pelos humanos.

²³¹ Compare com a palavra *igitha*, em paumari (“animal doméstico, pássaro”). Os únicos “bichos de estimação” *igiaty* (categoria que exclui os cachorros *marihi* usados como “arma alternativa de caça”) que os Suruwaha não comem depois de se tornarem adultos são os macacos-pregos *jiwi*, os quais são amansados e tratados como se fossem “filhos”.

²³² Aqui cabe mencionar que existe outra subdivisão dos *igiaty* e *aba* em *igiaty-jawa/ aba-jawa* “pássaros e peixas de tamanho normal”/ “propriamente ditos” e *igiaty-kyry/ aba-kuru*, “aves passeriformes”/ “piabinhas” (presas abatidas normalmente por crianças). (*-kyry/-kuru* são alomorfes de um sufixo nominal diminutivo que corresponde mais ou menos ao sufixo *-mirim*, nas línguas tupi).

²³³ Se bem que as onças e os jacarés, diferentemente dos humanos, não são tratados como “antas” (comida) pelas entidades sobrenaturais, estas últimas os sujeitam, domesticam e transformam em seus “cães de caça” (que devem obedecer-lhes).

designados categoricamente como *zama ini dumurini* (“coisas desprezíveis/ desinteressantes/ sem valor”)/ *zama kuwini* (“coisas dolorosas”)²³⁴.

Os Suruwaha dizem que no início dos tempos, existiam apenas seres humanos (ou mais exatamente, seres com corpos humanos) organizados em diversas comunidades nomeadas cujos membros se caçavam mutuamente para comer-se (já que ainda não havia animais propriamente ditos de que pudessem se alimentar)²³⁵. Colocam que naqueles tempos, predadores e presas em potencial ainda não podiam ser facilmente identificados enquanto tais porque seus respectivos corpos eram quase que indiferenciáveis entre eles²³⁶. A mitologia suruwaha em seu conjunto – que é tratada pelos Suruwaha mais como se fosse um conjunto de histórias do gênero “policial”/ “paródia social” do que como conjunto de “histórias-exemplo sagradas” (mitos não se contam com solenidade, mas sim num ambiente de “humor preto” e “gosto pelo macabro” parecido à atmosfera que nós experimentamos quando assistimos um filme de horror no cinema)²³⁷ – explica como a humanidade ancestral

²³⁴ *Dumuri(ni)* é o antônimo de *karuji(ni)*, termo que será discutido mais detalhadamente mais adiante. As duas palavras (que funcionam como substantivos inalienavelmente possuídos) se opõem da mesma maneira que “hipo-“ se opõe a “hiper-“, em português. *Dumuri(ni)* designa algo sem valor, enquanto que *karuji*, dependendo do contexto, pode significar “liderança (de um grupo de pessoas)”, “valor (de algo)”, “espírito-dono (de alguma espécie vegetal)”, “beleza (de alguém)”, “projeção sobrenatural (de algo/ alguém)”, etc. A matrinhã é considerada *aba iri karuji* (“peixe cobiçado”), enquanto que a piranha preta é vista como *aba iri dumuri* (“peixe inferior apenas consumido na falta de outro peixe melhor a disposição”), etc. Veremos que alguns insetos agressivos (hoje considerados apenas como *zama ini dumurini*) na mitologia têm um papel importante. Porém, a maioria deles (no tempo atual) não são vistos como tendo uma “subjetividade própria”, e sim, como sendo “instrumentos” (armas) manipulados por predadores. Fabiana Maizza menciona na sua tese sobre os Jarawara que estes também não dispensam muito interesse aos insetos na sua teoria da “predação generalizada do mundo” (2009: 275).

²³⁵ Algumas das comunidades mencionadas já eram denominadas então “povo das cabas”, “povo dos queixadas”, “povo dos peixes”, “família da anta”, etc., mas naquele tempo, segundo os Suruwaha estes eram “apenas nomes” (como nomes de etnias) que não faziam alusão a características físicas “animalescas”. De fato, segundo os Suruwaha nem todos os humanos originais se organizavam em comunidades: Daqueles indivíduos que mais tarde se transformariam em animais que atualmente se caracterizam por um modo de vida solitário (a onça, o tamanduá, o tatu, etc.) se diz que já viviam sozinhos nos tempos míticos.

²³⁶ Como veremos nos mitos apresentados abaixo, esta afirmação precisa ser matizada. Se bem que antigamente, predadores e presas tinham todos corpos humanos, a condição de alguns dos então humanos enquanto “futuros animais” já se manifestavam em alguns diminutos detalhes dos seus corpos (unhas, dentes, etc.) e em alguns aspectos da sua forma de atuar.

²³⁷ Rosengren (2000: 222) afirma o mesmo sobre os Matsigenka: “Moreover, it should be noted that Masigenka do not consider mythic narratives as moral lessons and they do not look to myth for moral guidance. At narrating sessions myths are received by the ordinary Matsigenka audience in the same way that we read an exciting and thrilling crime novel. Before reading the story you already know that you are not supposed to kill people; thus this is not something you learn from your reading of this particular book. Similarly, you know that Professor Moriarty, Cardinal Mazarin and Karla are “the baddies”, while Sherlock Holmes, d’Artagnan and George Smiley are the “good guys”. In the same way most Matsigenka above a certain age are familiar with the principal characters who appear in myths and they know what kind of behavior to expect from them. Myth therefore contains a moral dimension, but as social life is moral this dimension is part of the naturalistic background against which the plot develops and against which it acquires either its credibility or its absurdity”.

chegou a diversificar-se dando origem às espécies atuais (predadores e presas, humanos e animais), e faz isto abordando os seguintes blocos temáticos: 1. “Como no início do tempo, os que nos depredavam se “disfarçavam” usando um corpo humano” 2. “Como a insatisfação de um xamã com a prática do canibalismo (que vitimou o irmão) levou à destruição do primeiro mundo e da primeira humanidade.” 3. “Como os espíritos abandonaram a terra e passaram a ser “superpredadores” celestes/ subterrâneos.” 4. “Como um xamã-felino recriou os seres humanos, dando origem à divisão entre “nossos” (futuros não canibais) e “estrangeiros” (futuros canibais).” 5. “Como alguns humanos se tornaram os ancestrais dos atuais animais de caça.” 6. “Como os xerimbabos de alguns predadores, extraídos de flechas, se tornaram animais peçonhentos.” 7. “Como os nossos antepassados (os Saramadi) custaram a livrar-se totalmente de suas características canibais e felinas, mas finalmente aprenderam a diferenciar entre presas animais e humanas”.²³⁸ O desafio que se deu para a humanidade (e mais exatamente a parte da humanidade que fala a língua suruwaha) de “desfazer-se” dos jaguares e de libertar-se a si mesma do ponto de vista jaguar sobre o mundo (o que não significou abandonar totalmente a perspectiva predadora, mas apenas, aprender a praticar uma predação seletiva que exclui do cardápio a carne humana e desta forma possibilita aos humanos “arrancar” de um universo violento um espaço onde existem relações simétricas – as relações *jadawa-jadawa*) aparece como problema central na filosofia suruwahá. E este desafio constitui um problema nunca totalmente resolvido e implica certo dilema porque os jaguares não são vistos apenas “monstros antropófagos”, mas também como símbolos da masculinidade e personificação dos poderes xamânicos (desejados por todos por permitir ao indivíduo que viaje e conheça lugares distantes e sensualmente estimulantes). A possibilidade de tornar-se xamã-onça sempre permanece aberta (aos homens), e como veremos no mito de Ajimarihi, muitas pessoas “se tornam” felinos defendendo-se a si mesmas de ataques de jaguares (propriamente ditos ou metafóricos).

²³⁸ É preciso observar que a ordem de apresentação deste temas neste trabalho é (parcialmente) arbitrária. Se bem que os Suruwaha afirmam quase que invariavelmente que os mitos sobre o “disfarce dos predadores como humanos” antecedem no tempo os mitos sobre a “destruição do primeiro mundo e a separação do mundo em uma esfera visível e outra invisível”, e que estes últimos antecedem por sua vez os mitos sobre a recriação da humanidade por um homem-onça”, apenas alguns poucos deles se atrevem a afirmar que “os animais de caça se separaram dos humanos *depois* que estes tinham sido recriados e divididos em diferentes etnias”. Enquanto que alguns mitos (os apresentados nos subcapítulos 4.1., 4.2. e 4.3.) de fato são “organizados cronologicamente” pelos Suruwaha, outros não são (sendo que a pergunta sobre sua anterioridade ou posterioridade em relação a outros mitos é objeto de controvérsias entre eles).

II.4.1. Onças humanas e a origem da barata

Quando os Suruwaha tentam descrever o estado “original” do universo, em que todos os seres ainda tinham corpos humanos e conseqüentemente não podiam ser identificados *a priori* como predadores ou presas, geralmente nos contam o mito da origem da barata (*xuruhwa*), do qual apresento a versão contada a mim por Ania no dia 15 de junho de 2009:

A história de Xuruhwa

No início dos tempos, os animais ainda tinham corpos humanos, como nós. A onça tinha um corpo humano, mas seus dentes e suas unhas já eram os de uma onça mesmo. Certa vez, a onça disse: “Estou com fome!” e foi caçar. As pessoas prestes a se tornar suas vítimas estavam hospedadas num acampamento de caça (*kazabu*). Uma família tinha saído para comer frutas de maçaranduba (*waraji*). Eram Xuruhwa (“Barata”), seu marido e seus filhos. A onça os descobriu quando estavam voltando para o acampamento, e para atraí-los, imitou o grito da rã da espécie *hasuna* [comestível]: “We, we, we, we...” Quando o marido de Xuruhwa escutou, ele disse para a esposa: “Já vá indo com os meninos. Eu vou matar esta rã para nós comermos no jantar”. E foi atrás. Quando chegou perto da onça, ela parou de imitar a rã, saltou para fora do seu esconderijo e o matou. Depois, o esquartejou com a sua faca e colocou os pedaços de carne num panaco feito de folhas de patauá (*kuhwani*). Quando anoiteceu, pôs o panaco nas costas e foi até o tapiri de Xuruhwa fingindo ser seu marido. Falou para ela: “Xuruhwa! Vá buscar água para cozinarmos a carne do queixada que eu abati!”. Mas a mulher ouviu pela voz dele que ele não era o marido dela. Apalpou então a carne no panaco e percebeu que era o corpo do marido. Não precisava ver com os olhos. Suas mãos conheciam as dimensões do corpo do marido. O formato das suas mãos, do seu nariz, das suas orelhas, do seu pênis, etc. para ela eram inconfundíveis. Xuruhwa, assustada, pensou: “Este homem que está me pedindo que busque água deve ser uma onça. Se eu não der um jeito de fugir, ele acabará me matando, como fez com meu marido.” Acendeu um pouco de breu e fingiu ir buscar água. Chamou os filhos para ir com ela. Andou um pedaço, colocou o breu [sua “lanterna”] na nuca e tirou a pele dela, que se transformou num casco de uma barata. Queria que a onça pensasse que ainda estava por perto quando visse a luzinha do breu aceso. O coração de Xuruhwa, desfeito do seu envólucro, foi embora rápido [*bixana* - num movimento parecido com o de uma flecha sendo atirada] e chegou na casa dos parentes, juntamente com os filhos. Uma vez tendo alcançado este lugar seguro, ele [o coração] reconstituiu novamente a pele de Xuruhwa e vestiu-a. Depois de certo tempo, Onça, que tinha ficado no acampamento, começou a estranhar a demora da mulher em trazer a água que ele tinha pedido, e gritou: “Xuruhwa! Por que você está demorando tanto? Estou ficando com fome!” Mas não recebeu nenhuma resposta, e então foi atrás para ver o que tinha acontecido. Quando chegou no local onde a lamparina de breu estava colada na ex-pele de Xuruhwa transformada em barata, percebeu que tinha sido enganado. Mas era tarde demais. Não achou mais a mulher de sua vítima, e teve que se contentar com a carne do marido de Xuruhwa. Mas tarde, Onça seria morto por Buti, um tipo de rato que tinha adquirido forma humana. Rato

matou Onça com sua lança *agadaru*²³⁹. As baratas até hoje têm uma casca que parece queimada pelo fogo. O primeiro mundo não prestava, e algum tempo depois dos acontecimentos que acabo de contar, acabou sendo queimado por Kahijawa. Os primeiros seres eram confusos demais. (Ania, 15/06/09)

Ao olhar para este mito baseando-se num raciocínio tipicamente ocidental, ele nos parece conter alguns elementos bastante contraditórios. Acharemos incongruente que o narrador, após dizer que “na origem do tempo os animais ainda eram humanos,” passa a falar sobre um pai de família que queria ir “matar rãs” (obviamente não humanas) para a janta, ou que a onça, após matar o marido de Xuruhwa, falou para a sua viúva que tinha “matado um queixada” (sendo que “queixada”, ao que tudo indica, não era uma categoria de animal desconhecida para sua vítima em potencial). Quanto ao público suruwaha, esta contradição aparente não os parece incomodar, porque o problema que o narrador está tentando ilustrar com sua história consiste justamente em que “mesmo que no primeiro mundo, ainda não houvesse uma diferença morfológica significativa (“objetiva”) entre os corpos, já existia, isto sim, uma diferença entre pontos de vista *ganihyru* ou olhos *zubi* “humanos” (o da família de Xuruhwa, idêntico ao dos Suruwaha atuais) e “não humanos” (como por exemplo o de Onça). Esta diferença de pontos de vista não é importante de ser tomada em conta quando o assunto são “presas clássicas” como queixadas ou rãs (estes “sempre” foram tratados como queixadas ou rãs pelos “nossos” de cujo lado o mito se posiciona - mesmo que “objetivamente” falando, seus corpos no início dos tempos fossem humanos), mas se torna perigosa no caso do homem-felino, ser “ainda não” percebido enquanto onça pelas suas vítimas e nos olhos do qual os “queixadas” eram os nossos). Enquanto que no mundo atual, os seres “efetivamente humanos” são capazes não só de identificar queixadas (que efetivamente têm corpos de queixadas) como queixadas, mas também, de identificar os que os depredam (onças, certos espíritos, xamãs, representantes do povo *juma*), no primeiro mundo, a minúscula refração da humanidade dotada de um corpo e uma perspectiva equivalente à da humanidade atual ainda enfrentava o problema de que a sua capacidade de identificar *a priori* “outros enquanto outros” se limitava às suas presas, e de que sua relação com o “Homem-Onça” se parecia com a relação atual existente entre os queixadas e os Suruwaha (porcos se vêem como pessoas e vêem os Suruwaha como pessoas, sendo que às vezes eles realizam tarde demais que estes últimos pertencem a “etnias inimigas”). Ao

²³⁹ *Agadaru* é uma arma mencionada apenas nos mitos, descrita como uma espécie de bastão/lança (usada somente por xamãs). Não faz parte do inventário atual de utensílios fabricados pelos Suruwaha.

identificar seus depredadores tarde demais (depois que estes já tinham matado seus familiares), apenas restava aos “análogos suruwaha” dos primeiros tempos a troca da sua pele *asihi(ni)* e a transformação da mesma em “algo sem valor” (*zama ini dumurini*) como uma barata.

Tentando esquematizar a diferença entre o primeiro mundo (*zama dabukyrumary/ zama katawy haru*) e o mundo atual (*zama hiadamasy*), podemos fazer dois quadros de relações em que as setas representam a direção do olhar. Na primeira coluna do quadro aparecem os seres que olham, na segunda coluna, os seres olhados, e na terceira coluna, o que os que olham vêem ao olhar):

Primeiro mundo

Humanos (morfologicamente humanos)	→ Queixadas (morfologicamente humanos)	= “Queixadas”
Queixadas (morfologicamente humanos)	→ Humanos (morfologicamente humanos)	= “Humanos (inimigos)”
Onças (morfologicamente humanos)	→ Humanos e Queixadas (morfologicamente humanos)	= “Queixadas”
Humanos (morfologicamente humanos)	→ Onças (morfologicamente humanos)	= “Humanos (inimigos)”

Mundo atual

Humanos (morfologicamente humanos)	→ Queixadas (morfologicamente queixadas)	= “Queixadas”
Queixadas (morfologicamente queixadas)	→ Humanos (morfologicamente humanos)	= “Humanos (inimigos)”
Onças (morfologicamente onças)	→ Humanos e Queixadas (morfologicamente humanos e queixadas)	= “Queixadas”
Humanos (morfologicamente humanos)	→ Onças (morfologicamente onças)	= “Onças”

Se ao contar o mito de Xuruhwa, os Suruwaha descrevem o mundo atual como “melhor” do que o primeiro mundo (classificado como “confuso”/ “incompreensível”/ “desconcertante” *danyzy-*), não estão dizendo que o mundo atual seja menos violento do que o anterior, mas

apenas que hoje, os (ou melhor, alguns) humanos (diferentemente dos queixadas e onças) parecem ter adquirido um olhar que não “transforma” mais os objetos sobre os quais cai numa representação visual divergente (e totalmente independente de sua forma “real”): Que hoje em dia de fato humanos como os Suruwaha (exceto xamãs e pessoas doentes) vêem humanos como humanos, queixadas como queixadas e onças como onças, enquanto que antigamente (o que era ruim) eles caçavam humanos como queixadas ou antas e por sua vez não eram capazes de ver onças como tais.

Vemos que se tanto a mitologia suruwaha como a teoria evolucionista ocidental se propõem explicar o surgimento histórico de uma diferença entre (o que nós chamaríamos de) “natureza” e “cultura”, “animalidade” e “humanidade”, não fazem isto de forma exatamente igual:

A teoria evolucionista, formulada primeiramente por Darwin e posteriormente desenvolvida pela comunidade dos antropólogos, historiadores e arqueólogos, concebe a “natureza animal” (a condição de seres dirigidos por instintos) como condição englobante (não marcada) no universo dos seres vivos. Vê a invenção da cultura (um de cujos constituintes fundamentais seria o uso de ferramentas e da linguagem enquanto sistema de signos “arbitrários” que ao ser pronunciados nos remetem a uma representação mental mais ou menos fiel dos objetos físicos presentes no mundo e suas relações mútuas) como evento fundante que separou a humanidade do resto dos animais (“antes não havia seres *inteligentes*, mas agora há”). Coloca que esta invenção foi por sua vez possibilitada pelo crescimento do cérebro (produto mais ou menos acidental da submissão dos nossos antepassados à lei da seleção natural, ou seja, da “posta à prova” da utilidade de mudanças genéticas espontâneas num cotidiano dominado pela “força bruta” - relações predatórias ou de concorrência alimentar). Afirma que a cultura, uma vez inventada e fazendo com que nossa sobrevivência dependesse mais de conhecimentos socialmente transmitidos do que de “instintos inatos” (então cada vez mais atrofiados), permitiu aos nossos antepassados diretos escapar até certo ponto da lei de seleção natural (tornando-se a si mesma um fator que condicionaria o desenvolvimento biológico ulterior da nossa espécie). E em sua sua versão pseudo-científica conhecida como darwinismo social (rejeitada há muito tempo pelos antropólogos por ter um caráter ideológico-político e por encorajar o colonialismo e o

genocídio), pressupõe que dentro do âmbito tipicamente humano (definido pela “consciência de si mesmo”), haveria uma disputa entre culturas análoga à da existente entre espécies de animais pela sobrevivência, a qual determinaria que certas maneiras de viver, falar e organizar-se socialmente (como a dos “povos primitivos”) seriam condenadas a ceder lugar a outras “mais eficientes” (como a dos “povos civilizados”).²⁴⁰

Quanto à teoria suruwaha da diferenciação entre “animais” e “humanos” tal como formulada nos mitos, a mesma não recorre ao termo da “inteligência” nas suas tentativas de classificação das espécies. Vê a natureza humana (e não a animalidade) como condição originária dos seres. Postula que a humanidade enquanto forma corporal, “concepção de si mesmo como ser cultural” e “capacidade de ser sujeito” é aquilo que nossos antepassados tinham em comum com os antepassados dos animais (chamados também de “ex-pessoas” *jadawa-kaba* juntamente com as almas dos mortos). Coloca que o motivo da diferenciação histórica entre os corpos das espécies (não acompanhada de uma mudança da auto-concepção de cada ser) consistiu na incongruência das suas vistas (incompatível com sua similaridade morfológica inicial) que se expressava concretamente em relações predatórias absurdas (canibais)²⁴¹. E (como veremos) afirma que esta diferenciação não aconteceu “espontaneamente” ou em função de um “processo de retroalimentação positiva” como diríamos nós (Nanda 1994: 13), mas sim, na maioria dos casos, por meio de intervenções conscientes de xamãs magoados. O que na opinião dos Suruwaha faz o mundo atual ser distinto do mundo anterior não é que hoje existam seres “inteligentes” e antes não, mas sim, que hoje em dia, diferentemente de antigamente, existe certa coerência entre os corpos dos seres (todos eles conscientes de si, mas só no caso dos humanos conscientes da visão alheia sobre si) e a maneira em que os olhos destes seres percebem o seu entorno. Animais vêem diante de si o mesmo mundo que nós vemos (a impressão visual que eles têm do mundo como um todo é aproximadamente a mesma que nós temos). Porém, como a impressão “anta”, “colar”, “rede”, “flecha” ou “casa” não é gerada, nos olhos animais e nos

²⁴⁰ Sínteses que nos dão uma idéia sobre como a questão da origem da cultura e da separação ser humano – animal foi discutida no âmbito da antropologia durante os dois séculos passados podem ser encontradas em Lévi-Strauss 2008a [1949]: 41-49; Geertz 2001 [2000]: 179-190; Shapiro 1982 [1956]: 1-20; Engels 1962 [1876]: 66-79 e Nanda 1994: 13.

²⁴¹ Que jaguares vejam pessoas como queixadas não é um problema (para um corpo jaguar, isto é “coerente”). Mas que pessoas vejam pessoas como queixadas obviamente é um problema (corpos humanos só deveriam continuar sendo humanos enquanto seus olhos perceberem outros humanos como “humanos”; caso não é melhor que se tornem jaguares – ou então que suas vítimas de fato se tornam queixadas).

olhos humanos, pelos mesmos objetos físicos (o objeto físico que em mim gera a impressão visual *habu* “carrapato” numa anta gera a impressão visual *imiaga* “colar de miçanga”, etc., e o meu “queixada” objetivamente corresponde a um corpo físico distinto do “queixada” da onça), é bom que para evitar uma confusão geral, os animais tenham corpos físicos realmente distintos dos nossos. Deve existir alguma base material que justifique que “vejamos o que vemos”. Porque seria eticamente problemático pensar que eu poderia estar acidentalmente matando um ser humano (idêntico a mim) simplesmente porque meu “tipo de olhos” (independentemente do fato do meu corpo ser também humano) o enxerga como “queixada”. E seria igualmente problemático que meus olhos enxergassem um “ser humano” onde na verdade há um par de olhos-onças olhando para mim. A primeira coisa ainda acontece aos povos inimigos como os *juma* e aos afetados por doenças (sendo o fator responsável pela existência de guerras). Mas não mais a pessoas “realmente humanas” (que se esforçam a ser humanas como os *Suruwaha*) – enquanto gozam de boa saúde. E a segunda coisa ainda acontece de vez em quando com os *Suruwaha* quando se tornam vítimas de xamãs e espíritos. Mas não mais quando se deparam com onças comuns (cujo ponto de vista canibal pode ser deduzido automaticamente da sua forma corporal).

II. 4.2. Cabas humanas e a destruição do primeiro mundo

Segundo os *Suruwaha*, o primeiro dos eventos disruptivos que transformaram o mundo no que ele é hoje (um mundo de corpos diferenciados; uma terra delimitada por oceanos; um espaço verticalmente dividido numa esfera central visível e duas esferas invisíveis – o céu *jabuwi* e o subterrâneo *adaha buhwa* povoados por espíritos e almas) foi o “incêndio universal”. Eles colocam que este incêndio – marca temporal “absoluta” que dividiu a história num “antes” e num “depois”, foi provocado por Kahijawa, um dos representantes da “nossa parte” da primeira humanidade, para vingar-se do assassinato do seu irmão Gunuri pelo “Povo das Cabas”²⁴².

²⁴² O texto a seguir é uma tradução do relato feito por Ania em 13/09/08, mas incorporei ao mesmo alguns detalhes provenientes da versão de Uhuzai (narrada em 23/01/2011) para apresentar o mito da forma mais completa possível. O fato de que um mito sobre cabas (“parentes” das abelhas melíponas *masi*) e um incêndio constitui a abertura de um ciclo de relatos que falarão sobre a origem da humanidade e a “redução” de uma parte dela a corpos animais se encaixa bem à análise feita por Lévi-Strauss da mitologia sul-americana como um todo em *Mitológicas II. Do mel às cinzas*: Neste livro, o autor coloca que enquanto um grupo transformativo de mitos intitulada por ele de “mitologia da cozinha” (compreendendo entre outros o mito famoso do “desaninhador de pássaros” e da aquisição do fogo culinário pertencente antes à onça pelos

A história de Kahijawa

O mundo não foi criado por ninguém: Ele existe por si mesmo. (*zama zama tuhwa nyhynxumara ijamary harani*). Ele nunca acabará (*hama nasubadanai*). A terra existe por si só (*adaha ijamary harani*). Ela tem caráter ancestral (*zama hynaru husa hani*). Apenas a estrela d' alva *masiki awabi*, a lua *masiki harari* e o sol *masiki sukyri* não existiram sempre na sua forma atual. Estes astros são os corpos metamorfoseados de uma irmã, seu irmão e o filho de ambos: A vergonha do incesto fez estes três se afastarem uns dos outros e da terra, e deu origem à divisão entre o dia e a noite²⁴³.

Há muito tempo, todos os que mais tarde se transformariam (*jahuruwa-*) em animais eram como pessoas humanas, e os ascendentes diretos da humanidade atual ainda não existiam. A primeira humanidade, que compreendia igualmente os futuros animais *igiatyba*, existiu por si só e não foi criada por ninguém. Naquele tempo, o povo das cabas canibais, *Awani Madi*, matou Gunuri, o irmão mais novo de Kahijawa²⁴⁴. Kahijawa era xamã e um homem muito bonito, em cuja cabeça cresciam penas de arara vermelha e de papagaio no lugar dos cabelos. Gunuri não era xamã e vivia bastante despreocupado. Os homens-cabas um dia falaram uns aos outros: “Vamos realizar uma caçada coletiva (*zawada*)!”, e partiram. Na floresta, encontraram Gunuri enquanto este estava caçando sozinho, o assaltaram e o mataram. Esquartejaram seu corpo, dividiram os pedaços entre eles e os carregaram para sua casa. Tendo chegado em casa, distribuíram a carne. Tiraram a banha de Gunuri, a esquentaram para derretê-la e a guardaram nas suas panelas logo cobertas com folhas de embaúba. Fizeram isto exatamente da mesma maneira em que hoje as pessoas fazem com a banha de peixe, depois de uma pescaria com timbó. Quando Gunuri não voltou para a casa dele à tardezinha, a família dele ficou preocupada, e Kahijawa foi procurar o irmão para ver o que tinha acontecido. Achou o lugar da matança banhado de sangue e seguiu os rastros dos assassinos. A certa altura, alcançou o varadouro principal que levava à maloca dos Homens-Cabas e prosseguiu andando. Aproximou-se da moradia dos Homens-Cabas carregando algo parecido com um ovo de nambu (*katakata iniahani*), dentro do qual guardava fogo. Era algo como uma bomba [em português]. Andou, andou, andou, e finalmente chegou no igarapé da maloca dos inimigos. Jaku [nome de um pássaro que não consegui identificar], um dos homens que tinham matado Gunuri,

humanos) usa categorias como o “cru” e o “cozido” para explicar a transição da natureza à cultura, outro grupo de mitos denominado por ele como “mitologia do mel”, dedicada à origem de produtos “alimentícios” que representam a “hipo-cozinha” (o mel e o timbó, associados à categoria do “molhado”), respectivamente a “meta-cozinha” (o tabaco, incluído na categoria do seco/queimado), explicaria processos de “regressão cultura – natureza” (1976b [1966]: 255). Cabe observar que diferentemente dos mitos analisados por Lévi-Strauss, o mito de Kahijawa não trata de forma nenhuma do mel em si (produzido por seres que se parecem com as cabas). Porém, de toda forma, o relato contém vários detalhes (o tratamento de uma pessoa como “tamanduá”, o ato de queimar assassinos (cunhados reais ou em potencial) no fogo, a divisão “vertical” entre seres do céu e da terra que acontece após o incêndio do mundo, etc.) que me lembram episódios presentes nos relatos agrupados por Lévi-Strauss num capítulo intitulado “A história da menina louca por mel”. Neste capítulo, o autor analisa mitos onde a “transformação homem-animal” é vista como consequência do comportamento inadequado (voracidade etc.) das pessoas enquanto parentes consangüíneos ou aliados (cunhados/ maridos e esposas) (ver mitos M192, M225, M230, etc. Ibidem pp.142).

²⁴³ Aqui o narrador faz alusão a outro mito, que pode ser lido no anexo.

²⁴⁴ Há dúvidas sobre o significado deste nome. O lexema verbal *Kahijawa-* (composto dos dois morfemas *kahu-* “atar a rede” e *-jawa* “sempre”) significa “morar durante muito tempo no mesmo lugar”. Outra expressão homófona (composta dos morfemas *kahy-* “desejar” e *-jawa* “sempre”) significa “desejar permanentemente”.

neste mesmo momento estava indo buscar água para a avó dele poder cozinhar a carne de Gunuri. O nome da avó dele era Kuzara [“Sapo-Boi”]. Quando Kahijawa viu Jaku, lhe perguntou o que estava fazendo. E Jaku respondeu: “Estou pegando água para minha avó cozinhar o tamanduá-bandeira (*hakuri*) que matei.” Kahijawa percebeu que Jaku estava mentindo, e decidiu matá-lo. Pediu um pouco de água para Jaku, e quando este se abaixou para encher seu pote, quebrou o crânio dele com seu porrete *agadaru*. Tirou a pele dele e a vestiu, adotando a aparência externa da sua vítima. Depois, pegou o que tinha sobrado do corpo (os ossos e a carne), e enterrou dentro do igarapé, para que ninguém visse. Aí, ele foi até a maloca e se dirigiu para a rede de Kuzara, que estava ralando mandioca. Disse: “Vovó! Aqui está a tua água!” E ela respondeu: “Está bom. Vou cozinhar o tamanduá-bandeira.” Kahijawa ia dando uma volta pela maloca, enfiava o dedo nas panelas com a gordura de Gunuri e lambia. As pessoas-cabas diziam: “Não faça isto!” Mas ele respondia: “Só estou provando”. As cabas que vinham chegando na casa sentiam um cheiro estranho. Era o cheiro de Kahijawa, que cheirava como fogo. As pessoas-cabas ficaram com medo, mas no mesmo tempo sem ação, porque não conseguiam localizar o perigo. Kahijawa entregou o seu recipiente de fogo para Kuzara, dizendo: “Pegue aqui um ovo de nambu para você. Eu vou buscar mais”. Saiu da maloca andando, e quando alcançou a beira da mata começou a correr. Quando Kuzara colocou o ovo de Kahijawa perto do fogo dela, preparando-se para cozinhá-lo, ele explodiu. Os homens-cabas queimaram todos, a casa deles queimou, a mata queimou, e até mesmo a própria água queimou. O fogo incendiou a terra e foi se alastrando em todas as direções. Quando Kahijawa viu o fogo se aproximando dele, tirou a pele de Jaku, jogou fora e correu para longe. As penas de arara que eram seu cabelo sapecaram no calor. Aí, chegando já próximo ao lugar onde o sol se põe, ele fez a água do ocidente *Buhwanawa* [associado atualmente ao Oceano Pacífico por algumas pessoas]. Fez a água aumentar e ficou morando do outro lado. Quando o fogo chegou na beira do mar, apagou-se em grande parte, mas as pessoas dizem que perto das praias do mar de Kahijawa, ainda tem fogo dentro da terra. De vez em quando, este fogo ainda sobe até a superfície da terra, tornando a região perigosa de se habitar. Os brancos atuais se apropriaram do fogo de Kahijawa, e hoje fabricam isqueiros, botijas de gás de cozinha e bombas²⁴⁵. Kahijawa continua vivo. Diz-se que ele possui pupunhais muito grandes. Antes de Kahijawa queimar o mundo, os espíritos *kurimia* [antropomorfos, muito bonitos] também viviam nesta terra e eram visíveis. Desgostaram de fatos tais como o canibalismo praticado pelo povo das cabas e pela onça humana que comeu o marido de Xuruhwa, e quando Kahijawa incendiou tudo, eles decidiram mudar-se: uma parte deles subiu ao céu tornando-se *namy kurimia* (“espíritos do alto”), enquanto que outra parte desceu para o mundo subterrâneo, tornando-se *adaha buhwa kurimia* (“espíritos de debaixo da terra”). Falaram: “Esta terra aqui não é boa. Nós vamos morar no céu e debaixo da terra.” Desde então, ninguém mais consegue enxergar os espíritos, fora os xamãs, que nos trazem seus cantos. Só percebemos a existência de alguns espíritos quando nos tornamos doentes. Quando os espíritos-donos das frutas ficam com fome e querem nos devorar, eles nos caçam com as frutas das suas árvores, que são suas flechas. Quando então comemos

²⁴⁵ Ania, a pessoa que me contou a versão aqui apresentada do mito, é um dos homens suruwaha que mais viajaram pelo Brasil (ele foi levado a Porto Velho pelos missionários da JOCUM que queriam torná-lo pastor; e mais tarde passou vários meses na minha casa em Manaus e em Lábrea em função do tratamento de saúde que estava fazendo). Ele introduziu o detalhe de que “o fogo de Kahijawa continua aceso dentro da terra” depois de ter visto fotos satélites em que aparecem o Oceano Pacífico e os vulcões andinos.

estas frutas, ficamos doentes e morremos, os espíritos que nos caçaram comem a imagem/ o reflexo (*karuji*) do nosso corpo. (Ania, 19/09/08)

Ao comparar a história de Kahijawa (que relata um episódio cuja consequência foi a destruição de todo o universo) com a história de Xuruhwa (que relata um acontecimento que *ainda não* influenciou a ordem das coisas de maneira significativa) vemos que o tema da primeira é um assassinato executado por um sujeito individual (ser humano portador do nome de um animal que ainda hoje se caracteriza por um modo de vida solitário) que estava com vontade de conseguir comida para a janta, enquanto que a segunda nos descreve um homicídio que adota a forma de uma ação de caráter ritual²⁴⁶, planejada com antecedência e executada coletivamente (por um “povo” cujos descendentes ainda hoje “vivem em sociedade”). E constatamos além disto que a primeira história nos coloca diante da imagem de um predador que (por mais que seja um ser “ruim”) manifesta certo respeito por sua vítima ao chamá-la “queixada”²⁴⁷, enquanto que a segunda nos fala de caçadores que degradam o homem abatido por eles a um “tamanduá-bandeira” (*myrmecophaga jubata* – um bicho sem dentes concebido como “feminino”, e o qual por cima não vive em grupo²⁴⁸). Ao que parece, o que na opinião dos Suruwaha tornou a ordem das coisas típica do primeiro mundo insuportável não foi apenas que nele, seres humanos com um coração felino ocasionalmente comessem outros seres humanos com um coração humano, mas que como evidencia o caso de Gunuri, a perseguição de humanos por (alguns tipos de) outros humanos no caso do povo-caba assumisse a forma de uma ação de caráter social, fosse praticada *sistematicamente* e além disto negasse aos que afetava a sua condição de “membros de uma família”. Que os Suruwaha escolhessem os “Homens-Cabas” para expressar esta idéia de uma “anti-sociedade” (enquanto grupo “humano” que possui uma organização interna efetiva caracterizada por relações de reciprocidade econômica e uma divisão do trabalho

²⁴⁶ Caçadas *zawada* geralmente são realizadas pelos Suruwaha quando a comunidade quer realizar uma festa – por exemplo um ritual de imposição do suspensório peniano. Após a partida dos homens, as mulheres que ficaram na maloca sozinhas realizam danças noturnas e cantam cantos dedicados à “futura caça” dos maridos.

²⁴⁷ Queixadas (*tayassu pecari*) são temidos pelos caçadores Suruwaha porque têm dentes enormes, vivem em varas lideradas por um macho e às vezes contra-atacam os caçadores que os perseguem. Vemos que o Homem Onça do mito reconhece a periculosidade da sua vítima porque ele não a ataca “de cara”, mas acha necessário esconder-se e fingir ser uma “presa de sua presa” (imita a voz de uma rã).

²⁴⁸ Lévi-Strauss coloca que a associação entre o tamanduá e o sexo feminino teria sido documentada para a maioria dos povos da Amazônia e do Pantanal (ver 1976b [1966] : 138). Os Suruwaha não acham que de fato, todos os tamanduás sejam fêmeas, porém, o substantivo com o qual designam esta espécie (*hakuri*) é feminino, e o seu mito sobre a origem do tamanduá afirma que o ser humano que se transformou em tamanduá foi uma mulher empurrada ao fogo enquanto estava tecendo uma rede (ou seja, desenvolvendo a atividade feminina por excelência).

por gênero, mas o qual em vez de tratar os representantes de outros coletivos humanos como cunhados, casar-se com cujas irmãs e partilhar alimentos com eles os mata e come destruindo laços de parentesco consanguíneo) não me parece casual: Primeiro, as cabas de fato são os únicos animais “sociais” conhecidos pelos Suruwaha (fora das piranhas) que têm um modo de vida predatório e atacam os humanos coletivamente. E segundo, as cabas formam um sugestivo par de oposição com as abelhas (*masi*) – seres que possuem um corpo muito parecido com o das cabas, mas em vez de alimentar-se de carne crua “roubada” (um alimento que na verdade precisaria ser cozido) como estas últimas, *produzem* mel (um alimento vegetal “naturalmente pronto para o consumo”) e não são muito agressivas (podendo servir como símbolo de uma sociedade “saudável”).²⁴⁹

Ao comparar os mitos de Kahijawa e de Xuruhwa não mais apenas em relação à maneira em que cada um deles descreve os “assassinos de humanos”, suas ações e sua perspectiva, mas também em relação ao que eles nos contam sobre a posição social dos enlutados e as reações dos mesmos ao serem confrontados com os inimigos, podemos constatar outras diferenças interessantes: Enquanto que no mito de Xuruhwa, o papel da pessoa que perde um ente querido e que é desafiada a enfrentar um canibal cabe a uma mulher indefesa, parente aliada do sexo oposto da vítima (a esposa), no mito de Kahijawa cabe a um homem poderoso (um xamã), parente consanguíneo do mesmo sexo da vítima (o irmão mais velho). Tanto a mulher indefesa como o xamã poderoso optam por uma “troca de pele” para conseguir seus respectivos propósitos, mas enquanto que esta primeira (surpreendida em seu próprio acampamento) *deixa para trás* sua pele e a transforma num ser “sem valor” *zama ini dumurini* para escapar do assassino (que ela não quer matar), o segundo se *apropria* da pele do adversário morto por ele, a veste por cima da própria pele e finge ser parente e líder (um ser “valoroso” *madi iri karuji*) dos seus inimigos para ter oportunidade de queimá-los. Enquanto que o objetivo de Xuruhwa é continuar vivendo com seus parentes (e não vingar o marido), Kahijawa pensa apenas em revidar o assassinato de Gunuri e não tem a mínima expectativa de “continuar vivendo em paz com os seus”, dos quais sem

²⁴⁹ As abelhas nativas *masi* (melíponas) e *ahiria* (trigonas) cujo mel os Suruwaha consomem não possuem ferrão. Apenas “lambem” (*burukwa-*) os seres humanos quando estes trabalham em seus roçados. Hoje em dia também existem abelhas de origem européia e africana (do tipo *apis*) na região do alto Rio Cuniuá, porém, pessoalmente nunca vi os Suruwaha tirarem seu mel. Este fato, mais o fato de que os Suruwaha simplesmente estenderam à *apis* o nome *munumunu* “besouro mangangá”, sugere que o seu contato com esta espécie seja recente (e que para eles, a *apis* não se encaixe bem na sua categoria tradicional de “abelha”, à qual aludimos na nossa reflexão sobre o mito de Kahijawa).

mencioná-lo explicitamente, se presume que são mortos queimados conjuntamente com todos os demais seres.

	Mito de Xuruhwa	Mito de Kahijawa
Contextualização:		
Finalidade do narrador ao contar o mito	Descrever “como era o primeiro mundo”	Descrever “como e porque o primeiro mundo acabou”
Tema do mito	Resolução de um conflito que não implicou nenhuma ruptura significativa na “ordem das coisas”	Resolução de um conflito que levou à destruição do mundo e gerou as condições necessárias para a criação de um novo mundo (uma “tabula rasa” a ser repovoada)
Conteúdo:		
Agressor	Homem-Onça (predador solitário)	Homens-Cabas (Predadores que vivem em sociedade)
Eufemismo usada para descrever o assassinato de uma pessoa	Caça individual (<i>zama gawa</i>)	Caça coletiva (<i>zawada</i>)
Nome dado pelo agressor à sua vítima	“Queixada” (uma presa “masculina” perigosa a qual vivem em sociedade e cuja característica distintiva são seus dentes enormes)	“Tamanduá-bandeira” (uma presa “feminina” inócua a qual tem um modo de vida solitário e cuja característica distintiva é a ausência de dentes)
Pessoa enlutada	Esposa (laço matrimonial, sexo oposto)	Irmão maior (laço de parentesco consanguíneo, mesmo sexo)
Lugar do enfrentamento do enlutado com o(s) inimigo(s)	A própria casa (acampamento temporário)	A casa alheia (maloca ocupada permanentemente)
Estratégia usada pelo enlutado para enfrentar o(s) assassino(s)	Descarte da própria pele, transformação da mesma em “algo sem valor” nos olhos do inimigo	Apropriação de uma pele alheia, usada para fingir ser “alguém de valor” nos olhos do inimigo
Final da história	A protagonista ilumina sua pele (que sapeca) e foge; o homem-onça continua vivo; a protagonista após deixar sua pele (que sapecou) para trás readquire outra idêntica; a protagonista continua vivendo com os seus parentes.	O protagonista toca fogo no mundo e foge; os homens-cabas são queimados e morrem; o protagonista após adquirir uma pele alheia a joga fora novamente; o protagonista passa a viver sozinho (porque seus parentes igualmente queimam no fogo).

Resumindo: Quando olhamos para os mitos de Kahijawa e de Xuruhwa sem ter mais a intenção de identificar como eles conceptualizam e avaliam diferentes formas de violência exógena mais ou menos “impactantes” e nos centramos em vez disto no perfil que estes mesmos mitos nos desenham das vítimas (sobreviventes enlutados) e suas maneiras de responder diante de situações assustadoras e indignantes, podemos esboçar dois modelos de comportamento reativo concebidos como alternativos e opostos entre si: Um modelo “não violento” representado por uma figura feminina, e outro “super-violento” representado por uma figura masculina (ou mais exatamente, “super-masculina”: estamos falando de um xamã). Todos os dois modelos são de certa forma “efetivos”: O primeiro no

sentido de que ele possibilita à pessoa que o aplica que “volte a reencontrar os seus parentes e viva feliz com eles”, e o segundo no sentido de que ele é capaz de satisfazer sentimentos de vingança. Porém, nenhum dos dois modelos pode ser julgado definitivamente como “bom”, porque o primeiro, ao permitir a continuidade do mundo, não muda cujo caráter “ruim” (*tijuwanaxu* “não-bom”), e o segundo, ao provocar uma destruição total de um mundo ruim, não gera outro melhor.

Os Suruwaha ao conversar comigo nunca fizeram uma associação explícita entre os modelos comportamentais esboçadas pelos dois mitos de Xuruhwa e de Kahijawa por um lado e as formas em que eles atualmente e no passado lida(va)m com a intromissão de “não-pessoas” em sua vida por outro lado. Porém, pessoalmente me parece que o dilema presente nos mitos de “optar por uma ou outra forma de reagir” (fugir/vingar-se) de certa forma antecipa o dilema historicamente vivido pelos Suruwaha de ter que optar (frente de agressões cometidos seja por grupos de estrangeiros, seja por indivíduos coterrâneos) ou pelo xamanismo vingativo (que consiste em lançar feitiços disfarçados após aproximar-se do ofensor como “amigo”, usa um meio associado ao domínio masculino (dardos de zarabatana invisíveis) e é responsabilizado hoje pela quase-extinção do povo e no início do século XX, ver supra), ou pelo comportamento suicida (que consiste no “descarte” da pele, é praticado por pessoas que no momento de ir tomar veneno, afirmam querer “ir ao encontro dos seus familiares mortos”, se dá através de um meio que apesar de usado por ambos sexos é associado ao âmbito do “feminino”²⁵⁰, e deixa o mundo em si “intacto, ruim, mas funcionando”).

²⁵⁰ Como veremos, os Suruwaha estabelecem certa oposição entre o timbó *kunaha* enquanto “veneno feminino” e o curare *kanixi imiani* (veneno de flechas produzido a partir de dois tipos de cipós diferentes) enquanto “veneno masculino”. Enquanto que o timbó, usado em estado cru, no cotidiano é usado mais por mulheres do que por homens e não pode ser afetado negativamente pelo contato com sangue menstrual, o curare *kaximiani*, veneno cozido, é usado exclusivamente por homens e se torna ineficiente ao entrar em contato com sangue menstrual (isto é, quando uma mulher menstruada come a carne do animal morto pelo veneno). O feitiço *mazaru* usado pelos xamãs (em si invisível) nos é descrito como tendo a forma de um dardo de zarabatana envenenado com curare (e como sendo aplicado exclusivamente por homens). O suicídio de fato é praticado igualmente por mulheres e homens, mas não deixa de ser interessante a afirmação de que os homens que se suicidam após sua morte “se transformam em mulheres e são (ab)usados como parceiras sexuais pelo espírito do timbó” (infra).

II. 4.3. Como um homem-onça criou os seres humanos e o mundo continuou sendo violento (de forma levemente diferente)

Os Suruwaha contam que os acontecimentos diretamente responsáveis pelo surgimento da humanidade em sua forma e diversidade atuais se situam no tempo que seguiu imediatamente o incêndio do mundo causado por Kahijawa. O nome do ator que entrou em cena depois que Kahijawa tinha ido embora para o oeste é Ajimarihi (*Aji-Marihi* “Avô Onça”). Este personagem e sua esposa Jumahinia (*jumahi* é a palavra usada pelos espíritos *kurimia* para referir-se à onça; *jumahinia* o termo usado pelos Suruwaha para designar um tipo de lagarta venenosa cinzenta que vive em “bolos” ou “novelos” formados por muitos indivíduos) foram os únicos seres vivos não atingidos pelo fogo universal, pois deles se diz que moravam na outra margem da água *Waha*, que constitui o limite oriental da terra (ou seja, do continente sul-americano).²⁵¹ Em seguida apresento o mito de Ajimarihi. Como ele é muito comprido e nunca me foi contado do início ao fim por um único informante, optei por fazer uma compilação dos relatos de Ania, Agunasihini, Kwakwai, Uhuzai e Harakady, proferidos em datas e lugares diferentes. Referências sobre a origem de cada parágrafo encontram-se nas notas de pé de página.

A história de Ajimarihi, Jumahinia, Waniakaxiri e Ajaji

Ajimarihi morava longe da terra queimada por Kahijawa, nos confins do mundo, próximo do local onde o sol nasce. O lugar onde ele morava se chamava *Masani*²⁵². Sua casa se encontrava na margem oposta da água *Waha*, que talvez seja o que vocês chamam de...Atlântico? Não tenho certeza. Diz-se do *Waha* que sua beira é arenosa, e que suas águas se movimentam num constante vaivém formando ondas (*duwani*).

²⁵¹ Em seu livro *Kunahã Made* (1994), Gunter Kroemer dizia que “Oaha” seria o nome dado pelos Suruwaha ao Rio Purus. Márcia Suzuki, por sua vez, em 2001 afirmava que os dois Suruwaha levados a Porto Velho por ela (Ania e Xagani) teriam dado o nome *Waha* ao Rio Madeira (visto então pela primeira vez por eles). A associação entre o *Waha* e o Oceano Atlântico foi feita pelos Suruwaha a partir do momento em que eu lhes mostrei fotos satélites da América do Sul (depois do ano 2006). Podemos concluir de tudo isto que de fato, *Waha* não é o nome de um Rio “concreto” situado no espaço geográfico explorado pelos Suruwaha nos séculos passados, mas que ele simboliza simplesmente o “confim oriental do mundo”. Os Suruwaha reinterpretem constantemente seus mitos conforme os seus conhecimentos concretos da geografia amazônica vão aumentando. Após ficar sabendo que a Suíça, a Alemanha, a Espanha etc. ficam “do outro lado do Oceano”, passaram a dizer ocasionalmente que Ajimarihi seria “Suiço”.

²⁵² *masy* (m.)/ *masani* (f.) são duas formas flexionais de um substantivo inalienavelmente possuído, que se refere à parte baixa de um corpo maior (por exemplo: a parte baixa do telhado de palha da maloca, o tronco de uma bananeira, etc). A forma *masani*, usada como forma livre, refere-se unicamente ao local mencionado no mito. A expressão mostra coerência com uma visão de mundo que concebe o extremo leste como “parte baixa do céu”/ local onde o céu encontra com a terra e para onde correm os rios (todos os rios grandes que os Suruwaha conhecem correm na direção oeste – leste). O extremo oeste é denominado de *atani*, palavra que significa também “testa”.

Ajimarihi não sabia o que tinha se passado na terra dos homens-cabas. Quando veio andando rumo ao oeste, viu a região inteira queimada, e decidiu replantar a mata. Plantou todos os tipos de sementes, e, desta maneira, deu origem à floresta habitada atualmente pelos Suruwaha. Mas em algumas partes, a floresta não queria mais crescer direito, e surgiram alguns campos (*zama turu/ jamiani*) onde só existiria capim (*natyza, musuri*). Estes campos encontram-se na região das cabeceiras do Rio Hahabiri (Riozinho), em sua margem direita²⁵³.

Depois de replantar a mata queimada por Kahijawa, Ajimarihi pegou mais sementes. Pegou sementes de vários tipos. De ucuqui (*sukuru*), de patauí (*ukwawa*), de abiurana (*wabuzu*), de sorva (*ugwarini*), de tucupi-de-arara (*wanahi*), de envira (*tamazara*) e de *habaru*²⁵⁴. Esfregou entre suas mãos, assoprou, jogou, fez ficar em pé. As sementes viravam pessoas. Toda vez que Ajimarihi tinha feito uma pessoa, a mandava falar: “Diga alguma coisa!” Mas as pessoas criadas primeiro por Ajimarihi não conseguiam falar direito. Falavam línguas feias, incompreensíveis, e Ajimarihi as mandou embora. Estas pessoas desprezadas por Ajimarihi tornaram-se os ancestrais dos povos estrangeiros: as criadas de sementes de ucuqui deram origem ao povo dos Juma, as criadas de sementes de patauí, aos Zamadi, as criadas de sementes de *habaru*, aos Jakimiadi e aos policiais e soldados do exército, as criadas de sementes de sorva, aos sorveiros, as criadas de sementes de abiurana, aos *jara* de pele branca como você – sim, você é uma ex-semente de abiurana! – e as sementes de tucupi-de-arara, aos Zama Iximini Zamaru²⁵⁵. Finalmente, Ajimarihi pegou sementes de breu, *dagami sakara*, passou urucu nelas, as esfregou, soprou sobre elas e as jogou no ar. Estas sementes se transformaram em pessoas *Saramadi*, ancestrais dos Suruwaha atuais. Ajimarihi mandou as pessoas falarem, e lhe responderam na sua própria língua, que era bonita e compreensível. Aí, Ajimarihi gostou, e ensinou aos homens tudo que precisavam saber: Fazer casas, arcos, flechas, zarabatanas. A mulher de Ajimarihi, Jumahinia, ensinou às mulheres a arte de fazer redes, tecer cestos, fiar algodão, confeccionar cerâmicas e vestimentas. Ajimarihi e Jumahinia igualmente ensinaram ao seu povo cortarem seu cabelo da maneira típica dos Suruwaha, com dois “caminhos” na testa (*aty agirini*). Orientaram os homens a colocarem brincos nas orelhas, e as mulheres, a usar um pauzinho indicando o “caminho do sol” atravessado no seu septo nasal. Depois, o casal foi embora para a sua casa do outro lado da água Waha. Atravessou a água voando²⁵⁶.

²⁵³ O trecho do início até aqui foi narrado por Ania, no dia 19/09/08. A observação sobre as campinas do alto Riozinho foi feita posteriormente, em 02/11/10, por ocasião de um mapeamento de terras tradicionais cujo objetivo era a correção dos limites da Terra Indígena Zuruahã.

²⁵⁴ *Habaru* é uma fruta que não cheguei a ver nunca pessoalmente. Os Suruwaha a descrevem como “coceirenta” (*awakiria*). Márcia Suzuki, em seu dicionário suruwaha-português, descreve *habaru* como árvore de grande porte, com frutas pequenas parecidas com limão. Segundo ela, a fruta daria muita coceira no estômago e seria usada como abortivo, misturada com girinos (cf. Suzuki 2002: 25).

²⁵⁵ Rever informações sobre a localização, a filiação lingüística e o significado dos nomes dos povos vizinhos dos Suruwaha no capítulo 2 (supra).

²⁵⁶ Versão de Kwakwai, contada no dia 15/09/08



Figura 22: “As pessoas criadas por Ajimarihi a partir de sementes de breu falavam uma língua bonita...”

O povo dos pássaros bico-de-brasa, *Tiawakuru Madi*, estava dançando e cantando em sua maloca²⁵⁷. Já tinha anoitecido. Aí, Jumahinia decidiu roubar dois meninos pertencentes àquele povo, porque ela não tinha filhos de Ajimarihi. Era estéril. Atravessou o Rio Waha voando, aproximou-se da casa, a rodeou por fora, deitou na rede de uma mulher que ficava na beiradinha, e esperou no escuro. A dona da rede tinha saído. Quando chegou uma mulher nova (a filha da dona da rede) para deitar os filhinhos dela que já estavam dormindo, Jumahinia fez de conta que era a mãe desta última. A moça viu o vulto no escuro e disse: “Mãe, você está aí? Pegue meus filhos. Quero continuar dançando com meu marido!”. Jumahinia não respondeu nada, mas pegou as crianças. Uma das crianças estava na idade de sentar, e a outra já andava. Jumahinia pegou os dois meninos e foi embora no escuro, enquanto todo mundo ainda dançava e cantava. Um homem estava caçando de noite no caminho que saía da maloca dos *Tiawakuru Madi* em direção ao Rio Waha. Estava atrevido num pé de sucupira-arara (*kasaha*), sentado em sua espera de caça (*kuhwari*) com a zarabatana, esperando juparás (*ijabuma*) se aproximarem para comer frutas, quando escutou Jumahinia passando por debaixo dele²⁵⁸. Um dos meninos estava chorando porque queria mamar, e Jumahinia, que não tinha leite no seu peito, dizia “Bx, bx, bx” para acalmá-lo. O homem na árvore se deu conta de que estava presenciando um seqüestro, correu para a casa onde o pessoal estava cantando, e gritou: “Alguém levou dois meninos no escuro!” A mãe dos meninos roubados falou para a mãe: “Cadê meus filhos?”. A mãe dela respondeu que não sabia. A filha falou: “Eu te entreguei na rede!”. E a mãe disse, assustada: “Não, você não os entregou para mim. Eu pensava que eles estivessem contigo”. Quando perceberam o engano, começaram a chorar. Jumahinia, entretanto, chegou na beira do Waha e o atravessou voando com os meninos nos braços. Os mostrou para Ajimarihi e falou: “Vamos criá-los como nossos netos”. Ajimarihi concordou. Ao mais velho dos dois deram o nome Ajaji. E ao mais novo deram o nome Waniakaxiri²⁵⁹.

²⁵⁷ Este povo é descrito como grupo Saramadi. Na verdade, “Bico-de-Brasa” é o nome do dono da maloca, que serve também como nome coletivo das pessoas que moram junto com ele na maloca que construiu.

²⁵⁸ A referência à caçada dos juparás realizada em árvores *kasaha* (sucupira-arara) nos permite situar os acontecimentos do mito no início do período de estiagem, fim do inverno amazônico (mês de junho)

²⁵⁹ Não consegui descobrir o significado destes nomes.



Figura 23: “Jumahinia roubou dois meninos no escuro, enquanto o povo dos pássaros bico-de-brasa estava dançando e cantando...” Canto noturno por ocasião de uma festa de iniciação. Foto minha do dia 06/05/09, na Maloca de Naru.

Ajimarihi era uma pessoa, mas tinha dentes de onça. Como era xamã, fez crescer dentes de onça também na boca de Waniakaxiri, que dormia com ele na rede dele. Ajimarihi transmitiu poder xamânico *iniuwa* para ambos “netos”. Um dia quando Ajimarihi estava caçando, os meninos descobriram o caminho que conduzia para a casa dos seus parentes do povo dos pássaros bico-de-brasa. Ajaji falou para o irmão: “Vamos ver nossos pais!” Aí foram até a casa dos pais sem avisar nada para os avôs. O pessoal não estava na maloca quando chegaram. Só o pai estava brocando o roçado dele. Tinha um só machado. Waniakaxiri chamou o pai primeiro. Mas com os dentes de onça dele ele não conseguia falar direito. A fala dele parecia com o esturro da onça pintada: “*Aba!*”. O pai ouviu, mas não reconheceu a voz do filho. Assustou-se. Aí, Waniakaxiri falou para Ajaji: “Chame você o papai. Eu não consigo falar normalmente com meus dentes de onça”. Ajaji chamou então o pai: “*Nabi!*”. O pai reconheceu os filhos, que ao atravessar o Rio Waha tinham se tornado adultos de repente. Na terra dos Saramadi o tempo tinha se passado rápido, e era tempo mesmo dos dois terem se tornado adultos. Como os filhos eram xamãs, fizeram o machado rachar no meio e se transformar em três, e ajudaram na broca do roçado. O futuro trovão [= Waniakaxiri] sabia derrubar árvores muito rápido, e os três terminaram de derrubar o roçado todo no mesmo dia em que chegaram, antes de anoitecer. Aí, ficaram com fome, se deslocaram até a casa, e se alimentaram dos produtos agrícolas que o pai lhes ofereceu. Comeram macaxeira, batata-doce e cará. O pai morreu pouco tempo depois disto, com o susto de reencontrar os seus filhos de repente. Aí, os dois voltaram para a casa de Ajimarihi. Atravessaram o Waha voando. Transformaram-se de novo em crianças, pois na terra de Ajimarihi, o tempo passava mais lentamente do que na terra do povo dos pássaros bico-de-brasa. Embora os dois tivessem permanecido durante mais de um dia na casa do pai deles, do outro lado do Waha não tinha se passado nenhum dia. Ainda era o mesmo dia em que tinham partido, de forma que os avôs não

tinham estranhado a ausência dos netos. Jumahinia, que também se chamava Aniji (“Velha”), foi catar piolhos na cabeça de Waniakaxiri. Descobriu então pequenas lascas de pau no cabelo dele [provenientes das árvores derrubadas no roçado do pai], e falou para Ajimarihi: “Parece que meus netos foram até a casa do pai deles. Vamos matá-los e comê-los amanhã”. Ajaji fingia dormir (era de noite), mas escutou a conversa e ficou alertado. Waniakaxiri não escutou porque estava dormindo de verdade. No outro dia de manhã, Jumahinia chamou os netos para ir colher pequiá (*azana*). Queria matá-los quando estivessem subindo no pequiazeiro. Os rapazes cortaram varas para tirar as frutas (*turi* – varas com um gancho na ponta) e fizeram uma peconha. Aniji pegou uma vara de taquari *hutuku* para matar os netos quando estivessem subindo na árvore. Ajaji falou para ela: “Vovó! Deste jeito, com esta vara na mão, você me faz medo. Olhe para o outro lado enquanto eu subo na árvore!” Quando Jumahinia virou para o outro lado, ele subiu rapidinho na árvore que estava ao lado do pequiazeiro. Jumahinia tentou matá-lo, mas ele fez como um esquilo (*tawi*), passou para o outro lado da árvore e subiu. Para disfarçar as suas intenções verdadeiras, ela disse: “Eu só queria matar uma tocandira [*muximuxi* – este é o nome usado pelos xamãs; o nome comum desta formiga é *huwaty*] que tinha aí.” Waniakaxiri subiu na árvore da mesma maneira que seu irmão. Aniji não o acertou. Lá encima, Ajaji falou para o irmão sobre os planos assassinos da avó. Pegaram então pequiá e amarraram várias frutas com um cipó. Decidiram matar a avó jogando as frutas em sua cabeça. Gritaram para Aniji: “Aniji! Cante e dance enquanto estivermos tirando o pequiá”, e a avó fez o que tinham pedido. Ajaji perguntou para o irmão dele: “Quem vai tentar primeiro?”. E Waniakaxiri se ofereceu. Lançou os pequiás na direção da cabeça de Aniji, mas errou. As frutas caíram perto dos pés da avó. Para disfarçar que tinham tentado matá-la, Ajaji fingiu raiva. Falou para o irmão mais novo: “Olhe o que você fez, Waniakaxiri! Quase que você acertava a cabeça da vovó quando você jogou os pequiás no chão! Agora vou te jogar da árvore!” Pegou o irmão pelo braço e fez de conta que estava prestes a jogá-lo do alto. Waniakaxiri começou a chorar, Aniji se aproximou mais do tronco do pequiazeiro e falou: “Ajaji! Não jogue meu neto lá de cima não! Ele pode se ferir! Não fique com raiva dele não, pois ele não me acertou com as frutas!”. Ajaji pegou então outro cacho de pequiás amarrados uns aos outros e os lançou na direção da cabeça de Jumahinia. Acertou, e ela caiu para trás e morreu.



Figura 24: “...Ajaji pegou outro cacho de pequiás e o jogou na cabeça de Jumahinia.”

Os irmãos desceram então da árvore e partiram o corpo da avó adotiva verticalmente, em duas metades, com seus terçados. Através dos seus poderes xamânicos, fizeram dois corpos inteiros das metades de Jumahinia. Para que ninguém reconhecesse a origem destes corpos, colocaram pênis e testículos neles. Queriam enganar Ajimarihi e fazer com que as metades de Jumahinia se parecessem com eles mesmos. Construíram um moquém e moquearam a carne de Jumahinia. Pegaram a banha e os órgãos internos e puseram a cozinhar numa panela. Depois se transformaram em morcegos da espécie *kukuwi* e se esconderam na cumeeira da casa. As vasilhas de Jumahinia viraram bichos (*igiaty*): A tijelinha virou cutia (*iniamy*). O pratinho virou canção (*katata*). A cuia virou japó (*tanu*), e o pote virou cutiara (*awahy*). Neste instante, Ajimarihi vinha voltando de sua caçada malsucedida, e o canto dos passarinhos em que as vasilhas de Jumahinia tinham se metamorfoseado alertou os netos sobre sua chegada. Ajimarihi, que tinha também o nome Adiji (“Velho”), chegou na casa, viu a carne grelhada e pensou: “Jumahinia deve ter matado e moqueado Waniakaxiri e Ajaji. Vou comer”. Comeu dos órgãos internos de Jumahinia que estavam cozinhando numa panela. Mas o fel (*kaxitikirini*) também estava no meio. O fel continha a voz de Jumahinia mesmo após cuja morte. E esta voz falou: “Adiji! Eu sou o fel de Jumahinia!”. Ajimarihi se assustou e cuspiu fora o que estava comendo. Percebeu o engano e chorou a morte da esposa. Queria vingar Jumahinia, mas era tarde demais: Enquanto Ajimarihi estava comendo, os morcegos Ajaji e Waniakaxiri tinham pegado uma corda. Chegaram por trás voando com a corda esticada, e a ataram no pescoço de Ajimarihi enforcando-o. Os dois então moquearam, cozinharam e comeram o “avô”. Demoraram vários dias até terminarem de comer a carne de Ajimarihi e Jumahinia²⁶⁰.

Quando terminaram de consumir a carne no moquém, Ajaji e Waniakaxiri saíram para ir ver a mãe deles na casa dos pássaros bico-de-brasa. Eles estavam se acostumando com o sabor da carne humana e estavam com vontade de comer mais. Encontraram com a mãe e a convidaram a ir buscar frutas da ucuúba (*baxihywy*). A mãe não suspeitava de nada e foi com os filhos para a floresta. Quando chegaram no pé da ucuubeira, Waniakaxiri começou a ajuntar as frutas e as ofereceu para a mãe. “Ama! Pegue”. Ele não chamava a mãe dele de “*na*” porque seus dentes de onça o impediam de falar corretamente. Waniakaxiri viu a vagina da mãe dele e falou: “Nossa, que bonita! Vou comê-la”. Espetou a mãe com sua lança. A lança que mais tarde se transformaria em mulher e viraria sua esposa. Ajaji e Waniakaxiri comeram a carne da mãe deles²⁶¹.

Depois disto, os dois irmãos continuaram andando na mata. Eles não possuíam roçado nem produtos agrícolas para comerem. Por isto, eles se alimentavam principalmente de frutas silvestres. Com eles estava a sua esposa, em que a sua lança *agadaru* tinha se transformado (ou, segundo outra versão, que tinha saído do cerne de uma árvore *agadaru*, depois dos irmãos baterem na árvore). Um dia, foram buscar frutas da espécie *sumani*. Enquanto Ajaji se encontrava trepado na árvore tirando as frutas, Waniakaxiri começou a cheirar a sua esposa Agadaru e pensou em comê-la. Estava ficando cada vez mais acostumado a comer carne humana. Mas quando ele já estava se preparando para morder a mulher, Ajaji lá em cima da árvore viu uma anta e avisou para o irmão mais novo. Começou a atirar frutas na direção onde a anta estava, e

²⁶⁰ Versão de Agunasihini, contada na casa de Naru, em 10/10/08

²⁶¹ Episódio acrescentado por Uhuzai ao relato de Agunasihini, 10/10/08

Waniakaxiri correu atrás. Waniakaxiri perseguiu a anta até alcançá-la, e depois tentou morder seu pescoço. Nesta hora, porém, a anta virou a cabeça, e em vez de acertar o pescoço dela, os dentes de onça de Waniakaxiri ficaram fincados na orelha do animal. A anta saiu correndo, arrastando Waniakaxiri com ela. Caiu na água do Rio Waha, mergulhou e entrou no céu²⁶². Aí, Waniakaxiri começou a trovejar [O trovão era o barulho causado pelo mergulho no céu]. Ajaji escutou e desceu do pé de *sumani*. Ficou esperando, e depois de algum tempo a anta voltou com o irmão mais novo dele. Ajaji espetou a anta com a lança (sendo que naquele tempo, não se usavam arcos e flechas)²⁶³. Ajudou o irmão a tirar os dentes da orelha da anta, e começou a cortar a carne. Waniakaxiri não conseguiu esperar até a carne ficar pronta. Enquanto Ajaji estava ajeitando a panela para cozinhar a anta, ele pegava pedaços crus e lambia o sangue que escorria deles. Ajaji cozinhou a anta. Depois pegou uma fatia de carne com gordura para entregar para Waniakaxiri comer, mas este último estava com uma voracidade tão grande que avançou com a boca mesmo, e mordeu a mão de Ajaji ferindo-a. Ajaji gritou de dor, ficou com muita raiva e falou: “Já chega! Você está se parecendo com uma onça!” Arrancou os dentes de onça de Waniakaxiri, os esfregou entre as mãos e os jogou fora. Os dentes, por sua vez, se transformaram em felinos: os maiores se tornaram onças pintadas (*marihi hazuri*), machos e fêmeas; os menores se tornaram onças vermelhas (*marihi adari*) machos e fêmeas, gatos mouriscos (*kaxiku*) machos e fêmeas e jaguatiricas (*majuwakari*) machos e fêmeas, conforme seu tamanho. Ajaji e Waniakaxiri deram origem aos felinos. Depois, novos dentes normais cresceram na boca de Waniakaxiri, e ele voltou a comportar-se normalmente, como um ser humano mesmo.

Os irmãos terminaram de comer a anta. Depois de alguns dias, Ajaji e Waniakaxiri foram buscar frutas *majuki*. Enquanto Ajaji estava trepado na árvore, Waniakaxiri ficava deitado de costas no chão, olhando para o céu. Achou o céu muito bonito, e falou para o irmão: “Vamos morar no céu, ele é muito bonito! Esta terra onde nós estamos vivendo não é boa”²⁶⁴. Aí, os dois voaram até o céu. O primeiro a subir foi Waniakaxiri. Trovejou alto ao mergulhar no céu, Ajaji (que também estava voando) se assustou com o estrondo, caiu, quebrou o pescoço dele e morreu/ desmaiou. Depois de um tempinho, Waniakaxiri voltou para a terra para ver porque Ajaji não tinha o seguido, e viu o irmão caído morto no chão. Como Waniakaxiri era xamã, ajeitou o pescoço de Ajaji e o ressuscitou. Os dois irmãos voaram de novo, e desta vez foi Ajaji a mergulhar no céu primeiro. Quando entrou no céu, trovejou, Waniakaxiri se assustou e caiu, bem acima do fogo que tinham acendido para cozinhar as frutas *majuki*. Queimou a mão e desmaiou. Depois de um tempinho, Ajaji voltou do céu, pousou e viu o irmão mais novo desmaiado e com a mão queimada. Com seus poderes xamânicos curou a mão dele e o fez acordar. Os irmãos então cozinham e comeram as frutas *majuki*. Depois de alguns dias, se mudaram para o céu. Levaram com eles sua esposa

²⁶² Relembramos que o Waha é localizado no lugar onde o céu e a terra se encontram.

²⁶³ Eu não consegui entender se a esta altura, *agadaru* se refere à lança propriamente dita de Ajaji ou à sua esposa Agadaru que mantinha o poder de transformar-se em lança.

²⁶⁴ Segundo a versão gravada por Jônia Fank e Ednéia Porta em 1994, com Uhuzai, a motivação dos irmãos irem morar no céu veio do fato de Waniakaxiri ter visto uma tocandira morta por um feitiço antigo, no chão ao lado dele. Waniakaxiri teria falado, então: “Eu prefiro morar no céu, porque aqui na terra tem feitiços/ perigos (*mazaru*), e os seres morrem. Esta formiga morreu e daqui a muitos dias eu também morreréi”. Cf. Fank e Porta 1994: 181.

Agadaru, a mulher-lança, e no céu tiveram muitos filhos com ela. Transformaram-se em trovões e nunca mais voltaram para a terra.²⁶⁵

Como vemos, o mito da criação da segunda humanidade é um mito muito denso que além da questão das “nossas origens” (a aquisição da cultura possibilitada pela ação de um casal de onças; compare com os mitos analisados por Lévi-Strauss em *Mythologiques I* e *História de Lince*)²⁶⁶ aborda temas diversos tais como a natureza das diferenças existentes entre grupos étnicos, a relatividade do tempo, a influência da educação, da alimentação e do acréscimo ao corpo de objetos externos (como dentes) sobre o comportamento de uma criança, e a adoção enquanto modelo relacional que constitui o “limite inferior” da predação por transformar (temporariamente) uma atitude de “capturar e devorar” por outra de “capturar e domesticar” (cf. Bonilla 2007: 338 e Taylor 2000: 318). Para não nos perdermos nos seus inúmeros detalhes e enxergar melhor os acontecimentos centrais ao tentar analisá-lo, podemos abreviá-lo da seguinte maneira:

1. Um ser felino chamado de “Avô”/ “Homem Velho”, ao perceber que ficou sozinho no mundo, decide (re-)criar a humanidade (uma parte da qual mais tarde se transformaria em animais).
2. Ele cria vários povos canibais que falam línguas incompreensíveis, e os antepassados dos Suruwaha, atuais não-canibais, que falam uma língua compreensível. Despreza todas as suas criaturas menos as que fez por último, e ensina aos seus “escolhidos” construir casas e fabricar utensílios (observando uma rígida divisão sexual do trabalho).
3. O casal de criadores se afasta espacialmente de sua criação, mas seqüestra dois meninos (irmãos), que passa a tratar como “netos”.
4. O criador torna os meninos adotados por ele xamãs. Faz isto transformando seus corpos (implantando a substância xamânica *iniuwa* em seus corações e dentes de onça no mais novo deles).

²⁶⁵ Acréscimo de Harakady ao relato do marido, feito em 10/10/08

²⁶⁶ A história de Ajimarihi, Jumahinia, Waniakaxiri e Ajaji parece fazer parte do mesmo grupo transformacional que compreende também o mito tupi sobre Maira e seus filhos gêmeos criados por jaguares (Lévi-Strauss 1991: 61-70; Fausto 2001: 477), o mito yanomama sobre Omama e Yowasi (crianças tiradas da barriga da mãe e criadas por jaguares, as quais ao crescer dariam origem à humanidade – ver Ramirez 1993: 58, respectivamente Lizot 1989: 245), o mito timbira (gê) sobre Aukê e a origem dos brancos (ver Carneiro da Cunha 2009: 20), o mito sobre o “desaninhador de pássaros” e o mito deni sobre os irmãos Tamaku e Kira (ver Huber 2007: 75).

5. Os meninos desrespeitam o laço artificial de parentesco por adoção ao procurar contato com seus pais biológicos. Para eles, não há problema nisto porque pais biológicos e avôs adotivos vivem em tempos-espacos diferentes (fato que torna possível que os meninos vivam “simultaneamente” as duas formas possíveis de relação: o parentesco real e o parentesco simbólico; os dias passados num lugar se resumem a poucos minutos no outro lugar).
6. O pai biológico dos meninos (desesperado por ocasião do seqüestro) *a posteriori* pode tirar certa vantagem da alienação dos seus filhos: Estes usam seus poderes xamânicos para multiplicar uma ferramenta (um bem escasso) e derrubar um roçado para ele num único dia. Mesmo assim, a experiência de rever os filhos de repente e ver como são poderosos é tão desconcertante para o pai que ele morre “de susto”.
7. Os avôs adotivos, ao perceber a instabilidade (o rompimento temporário indevido) do laço de parentesco por adoção, decidem matar e comer os netos adotivos.
8. Os netos tomam conhecimento dos planos assassinos, e em vez de ser comidos pelos avôs, comem estes últimos. Eles não “trocam de pele” eles mesmos para conseguir seus propósitos mas em determinado ponto da história, recorrem ao desfarce de outrem como “si mesmos”, invertendo de certa maneira o que Kahijawa fez com Jaku): Matam a “avó” após fingir uma briga cujo conteúdo é a suposta falta de respeito de um deles contra ela (esta briga provoca uma reação igualmente fingida da avó a favor do neto “querido”, fatal para ela). E matam o “avô” usando como isca o corpo da avó morta, ao qual “emprestaram” a sua própria aparência.
9. Tendo comido carne humana (a dos “avôs”) uma vez, um dos irmãos (o mais novo, que recebeu os dentes de onça) desenvolve uma verdadeira obsessão por este tipo de alimento. Come a mãe biológica (juntamente com o irmão mais velho), mas quando sua voracidade típica de um jaguar o leva a querer ingerir igualmente a esposa e a ferir o próprio irmão, este último retira do seu corpo os dentes alheios responsáveis por seu comportamento.
10. Os dentes se transformam em todos os tipos conhecidos de felinos (que “vão embora”) e o irmão menor volta a ser “verdadeiramente humano”.
11. Os irmãos decidem que “esta terra é ruim” e se mudam para o céu (separando-se da humanidade verticalmente).

O mito de Ajimarihi soa bastante estranho nos ouvidos de um público ocidental. Pois após apresentar-nos um personagem o qual pela sua criatividade (seu poder de gerar vida a partir de sementes que tirou aparentemente do “nada”) e sua ação educativa parece encaixar-se bem no nosso conceito de “deus”, ele (contrariando totalmente nossas expectativas espontâneas relacionadas com tal categoria de ser) não passa a extender-se sobre o “amor paterno” deste personagem divino pela humanidade, mas em vez disto começa a dar ênfase na sua natureza felina: Ajimarihi se separa das suas criaturas (que ele *não* chama de filhos, e os quais apesar de falar sua língua não lhe são consubstanciais por ter sua origem em sementes) sem razão aparente, para logo se comportar como um inimigo. Depois de ter privilegiado os *Saramadi* em função da sua capacidade de expressar-se verbalmente, ele não lhes dirige mais a palavra, mas passa a manter com eles uma relação predatória praticada clandestinamente e que exclui qualquer forma de comunicação ou intercâmbio direto (lhes rouba seus filhos que passa a chamar de netos após implantar substâncias estranhas em seus corpos).

Enquanto que para muitos de nós (ou pelo menos para mim pessoalmente) a idéia de que o criador da humanidade seja no mesmo tempo um canibal (inicialmente disfarçado) parece absurda, ela faz sentido dentro de uma visão de mundo segundo a qual o canibalismo é a expressão culinária típica de todo tipo de relação assimétrica (que por sua vez se dá tipicamente entre seres substancialmente e morfologicamente distintos). A maioria dos povos amazônicos (que não acham que “quem tem muito poder possa ser no mesmo tempo um ser amoroso/ um legislador justo”) concebem as entidades divinas como uma espécie de “hiper-inimigos” (ver Viveiros de Castro 1986 para os Araweté, e Fausto 2000 para os Parakanã). E sendo assim, suas reflexões sobre a relação entre humanos e deuses (“xamãs duros” *iniuwa hixa*) não giram ao redor do desafio de praticar formas adequadas de adoração e de ajustar o próprio comportamento a um rígido código moral (= “não pecar”) para garantir a continuidade da benevolência paterna e evitar o julgamento, mas em vez disto, se concentram na concepção de estratégias políticas que permitam aos humanos transformar a violência em sua modalidade mais bruta (a captura, o assassinio e a devoração) numa forma de violência mais sutil (a captura e a submissão dos corpos/ a alienação do olhar) a qual não implica apenas desvantagens para suas vítimas, mas permite a estas últimas que parasitem os que os sujeitaram (apropriando-se de parte do seu poder).

Os Suruwaha não acham nada de assombroso nas características felinas do seu criador (pois para conseguir transformar sementes em homens é necessário ser xamã, e todos os xamãs têm um lado-onça mais ou menos desenvolvido). O que para eles torna o mito de Ajimarihi interessante não é o fato de que seu protagonista a certa altura (atualizando o modelo comportamental estreado pela Onça Humana que comeu o marido de Xuruhwa), tenha tentado comer os filhos de suas criaturas, mas sim (pelo contrário), o fato de que ele antes disto tenha experimentado outro modo relacional *diferente* (não mencionado por nenhum dos mitos situados no tempo do “primeiro mundo”), que é o seqüestro seguido pela adoção. A adoção, tanto quanto o canibalismo bruto típico para os tempos mais remotos, é concebido pelos Suruwaha como relação hierárquica que tende a negar ao lado mais fraco envolvido (no mito: os filhos de um homem cujo nome, Tiawakuru, remete à categoria dos *igiaty-kyry*) sua condição de sujeito: Os atores participantes desta relação no mito são chamados de “avôs” e “netos” (aplicando-se uma terminologia que sinaliza uma distância social maior do que a existente entre “pais e filhos biológicos”)²⁶⁷. E além disto, menciona-se que os meninos ao ser adotados são levados para um lugar onde “o sol não anda” (= o tempo não passa), o que significa que eles “não podem (quase) crescer”, devem permanecer sempre crianças e conseqüentemente não têm expectativa nenhuma de um dia passar a ser considerados como “seus iguais” (adultos) por aqueles que se apropriaram deles. A relação adotiva corresponde principalmente aos interesses dos seqüestradores, que dão aos seus cativos nomes escolhidos por eles, modificam seus corpos tornando um deles incapaz de comunicar-se com os seus ex-parentes (os dentes de onça tornam sua língua “incompreensível”) e (como já são um “Homem Velho” *Adiji* e uma “Mulher Velha” *Aniji*) querem que seus “netos” trabalhem para eles (o estopim que leva Jumahinia a querer matar seus criados é a descoberta de lascas de pau no seu cabelo e a consciência de que “em vez de derrubar um roçado para ela usando os superpoderes cedidos a eles, derrubaram um roçado para os ex-parentes). Mas apesar de tudo isto, a adoção quando comparada com a caça propriamente dita implica certas vantagens tanto para as crianças raptadas quanto para seus familiares: As primeiras adquirem capacidades extraordinárias que lhes possibilitam fazer experiências interessantes (aprendem voar, podem derrubar roçados sem cansar-se e conhecem os confins do mundo – coisas que os Suruwaha atuais consideram extremamente

²⁶⁷ É interessante observar que outros povos arawá usam a terminologia “avô-neto” não apenas para descrever relações de parentesco, mas igualmente para referir-se a uma pessoa e seu animal doméstico: Os Deni não dizem “ele é o dono deste cachorro”, mas, “ele é o avô deste cachorro” (*meze biridi*).

desejáveis), e os segundos (pelo menos enquanto a relação persiste) não sofrem ataques e podem beneficiar-se clandestinamente da produtividade dos filhos alienados.

A diferença entre os modelos predatórios “fortes” e “fracos” presentes nos mitos de Xuruhwa e Kahijawa, respectivamente no mito de Waniakaxiri e Ajaji para os Suruwaha constitui uma fonte relevante de reflexão sobre os acontecimentos históricos presenciados pelos seus bisavôs e tataravôs nos séculos 19 e 20 (descritos na primeira parte desta dissertação). Pois eles acham que de certa forma os *Jakimiadi* e os *Juma* (no século 19) matavam os Tybydawa e os Masanidawa “como o Homem-Onça e os Homens-Cabas mataram o marido de Xuruhwa e Gunuri” (ver histórias de Juwara e de Arijuruwi, supra) ou “como os Suruwaha atuais caçam macacos-barrigudos”, enquanto que os patrões seringalistas *jara* (no finalzinho do século 19 e no início do século 20) adotavam crianças dos Kurubidawa e Masanidawa “como Ajimarihi e Jumahinia adotaram Waniakaxiri e Ajaji” (ver histórias de Tara, Jara, Wadusa e Hunukuri) ou “como os Suruwaha transformam filhotes de queixadas para em animais domésticos (*igiaty tuhwa-*)” – o que parecia uma prática “um pouco menos revoltante”, mas a longo prazo também teve conseqüências nefastas.

O que distingue a reflexão suruwaha sobre a adoção (tal como feita no mito de Ajimarihi e posteriormente nos seus relatos históricos) da reflexão respectiva feita por outros povos falantes de línguas arawá (especialmente dos Paumari e dos Deni) são suas conclusões finais a respeito da mesma: Os mitos dos Paumari (analisadas por Oiara Bonilla em sua tese de doutorado; ver 2007: 50-55 e 141) atestam que estes últimos decidiram adotar uma posição favorável ao modelo da adoção enquanto política externa do “mal menor”. Vários destes mitos contam como humanos se fizeram adotar por jaguares ou outros tipos de inimigos (que tinham matado antes os seus pais) para poder vingar-se ou intervir a favor dos seus parentes (cujo ponto de vista nunca perderam totalmente). Historicamente, ao ver seu território sendo invadido pelos europeus, os Paumari de fato aderiram massivamente ao sistema de aviamento, permitindo que regatões “raptassem” seus filhos e os transformassem em seus empregados e afilhados. Aceitaram submeter-se e ser explorados porque achavam que sua docilidade (e lealdade fictícia) para com os patrões os pouparia de tornar-se vítimas de massacres no mesmo tempo em que lhes possibilitaria adquirir produtos e tecnologias desejáveis. E parece que a adoção até hoje continua sendo um

modelo “válido” para os Paumari. Enquanto isto, os Suruwaha consideram que “fazer-se adotar por xamãs-onças” (ou qualquer outro tipo de inimigo/ ser espiritual) não pode dar certo por muito tempo porque as crianças raptadas, ao tornar-se seres “híbridos”, não conseguem conciliar as duas naturezas (onça e humana, adquirida e originária) que lhes são inerentes, estragam sua relação com os novos “parentes” ao buscar suas origens, mas no mesmo tempo não são mais capazes de voltar a um convívio pacífico com os seus (após o fracasso da relação com os “avôs” a sua sobrevivência depende da ativação do seu potencial onça, e eles então se tornam tão agressivos que passam a incluir os parentes biológicos no seu cardápio)²⁶⁸.

O mito de Ajimarihi (em que se experimenta uma forma de predação “amenizada” que fracassa), tanto quanto o mito de Kahijawa (que trata de uma guerra aberta), termina com a constatação dos protagonistas de que “o mundo é ruim e precisa ser abandonado”. Waniakaxiri e Ajaji não terminam “acabando-se a si mesmos”, mas tanto eles quanto os suicidas atuais consideram que “ter e usar dentes de onça” não traz soluções permanentes nem felicidade para pessoas que se defendem da agressividade alheia (Ajaji arranca os dentes de onça do irmão para re-transformar o mesmo numa pessoa pacífica e joga estes dentes fora dando origem a novos seres que realmente têm corpos-onças). E tanto eles como as atuais “vítimas do timbó”, após afirmar que não gostam da terra, mergulham no céu transformando-se em trovões *bai/ zama kuburunaru* (os primeiros com, os segundos sem sua “pele” *asih*).

²⁶⁸ A rejeição do modelo da adoção não aparece hoje apenas nas discussões dos Suruwaha sobre a conveniência da relação patrão-empregado na economia seringalista, a adoção de crianças por estrangeiros ou a prática do xamanismo (que consiste na adoção de homens por espíritos), mas também nas suas relações diplomáticas atuais com o Estado brasileiro e entidades missionárias. Em seus discursos políticos direcionados à FUNAI (órgão governamental cuja pretensão de “tutelar” e “proteger” os indígenas de “recente contato” e seu território foi inicialmente rejeitada pelos Suruwaha porque a avaliavam como “tentativa de adoção” levado a cabo por estrangeiros perigosos) insistiam em que “eles não eram queixadas domesticos nem crianças”, em que “não pretendiam ser amarrados com cordas como animais domésticos” (expressão metafórica), e em que “os brancos não eram Ajimarihi, mas apenas as criaturas desprezadas de Ajimarihi e portanto não podiam pretender ser os “donos” dos Suruwaha, etc. E em seus discursos sobre a JOCUM (cujos membros adotaram duas meninas suruwaha supostamente ameaçadas de serem assassinadas pelos parentes, e além disto mantêm uma família suruwaha em Brasília) afirmam que querem ter seus parentes de volta “antes que estes se tornem alheios e perigosos a eles”, mas no mesmo tempo dizem ter muito medo de que “os brancos os matem porque eles estão questionando-os sobre o sequestro de membros da sua comunidade”.

II.4.4. Como os “nossos” abandonaram a prática do canibalismo

Os Suruwaha possuem toda uma série de mitos situados por eles “no tempo após a transformação de Waniakaxiri e Ajaji em trovões” (*Waniakaxiri Ajaji madi nari bai jahuruwari anitiwandya*), e em que eles nos descrevem as criaturas humanas do casal de xamãs-onças como tendo herdado dos seus criadores uma certa tendência ao canibalismo:

Primeiro episódio

Não foi apenas Waniakaxiri, criado por Ajimarihi, que desenvolveu um gosto especial pela carne humana. Os Saramadi também comiam uns aos outros. Era uma vez um xamã que matava os filhos do seu cunhado [o irmão mais velho de sua esposa]. O cunhado dele tinha um filho do tamanho de Jipiariu [de cinco anos de idade]. O xamã enfeitiçou este último, e ele morreu. O pai chorou muito e enterrou o filho. Depois voltou para casa e continuou chorando. Passou um tempo, e sua mulher engravidou de novo. Nasceu um menino, e quando ele tinha cinco anos, o xamã [que em relação ao menino era seu “tio” e sogro em potencial *kuku*, FZH] o matou também através do seu feitiço. O menino morreu, o pai chorou muito e o enterrou. A mesma coisa aconteceu mais uma vez. Nasceu um terceiro filho do casal, e o cunhado-xamã o matou com seu feitiço. O pai chorou, enterrou o filho dele e voltou para casa. De tarde, ficou deitado na rede dele que estava atada na beirada da maloca. Ainda estava muito deprimido. O xamã confessou à sua esposa que tinha sido ele que tinha matado os filhos do irmão dela (*Ajija ahidiria mazaru ihxirianawaky* – “Ihes dei substância-feitiço”). O cunhado do xamã ouviu a conversa da rede dele, levantou e falou: “Então eu vou morrer também! Vou morrer comendo o feitiço que matou o meu filho!” Matou o xamã cunhado dele a pauladas, queimou os cabelos e os pelos pubianos dele sobre o fogo, como se queima o pelo de um animal abatido. Jogou fora as tripas. Cozinhou o fígado e a capa da barriga (*asahy*) e os comeu. Todo mundo ajudou a comer o xamã, inclusive a sua esposa. Mas ninguém morreu “enfeitiçado” por causa disto. Quando estavam cortando o corpo do xamã, desconheciam o lugar onde a substância-feitiço ficava guardado (*mazaru dukuni*). Não a jogaram fora, mas mesmo assim não morreram quando comeram o corpo²⁶⁹. (Aji, 13/01/2010).

Segundo episódio

Makasu era um homem Masanidawa. Ele era muito bravo, e um belo dia, ele matou o marido de sua irmã. Quando isto aconteceu, os filhos deste último, dois jovens (da categoria etária *wasi*) e um pré-adolescente (*kahamy*) estavam caçando. Makasu sapecou o cabelo e o pelo pubiano do cunhado após matá-lo. Jogou as tripas e depois cozinhou o fígado e a capa da barriga. Quando os filhos do cunhado morto chegaram em casa, viram a panela com a carne do pai (*xuhwi*) e perguntaram para a mãe: “Que carne é esta?” A mãe falou: “É o pai de vocês”. A carne parecia com a carne de

²⁶⁹ Os Suruwaha quando matam antas e queixadas batem com paus no corpo do animal abatido para tirar o “feitiço” / “perigo de morte” *mazaru*.

tamanduá-bandeira. Makasu falou para os ex-filhos da vítima dele [seus ZS, *hahadi*]: “Não fiquem com raiva, senão comerei vocês também! Comam da minha caça (*ubahiria hawaha*)!” Com medo, os filhos comeram da carne do pai deles. Depois de um tempo, Makasu falou: “Minhas vítimas serão duas. Vou matar também o ex-filho de minha presa (*Ubahi ahidikiabara namazasibia!*)”. Mas não conseguiu matar o filho. Quando os homens estavam remando em suas canoas na beira do Riozinho, o filho do cunhado de Makasu matou o assassino do pai com o remo dele. Makasu caiu na água. O matador, mentindo, disse: “Gente! Matei uma anta!” Sapecou, tirou as tripas e cozinhou o fígado e a capa da barriga. Falou para as pessoas: “Vamos cantar!” Todo mundo ajudou a comer Makasu. Cantaram e dançaram no meio da mata (*aga hurihia*) apesar deles terem uma casa. Comeram Makasu e depois festejaram (Aji, 13/01/2010).

Terceiro episódio

Um homem tinha uma esposa que o traiu. Uma vez, ele falou para ela: “Amanhã cedo eu vou caçar. Voltarei ao meio-dia. Vá buscar mandioca cedo, para que a comida esteja pronta quando eu chegar”. No outro dia cedo, o marido partiu. A esposa dele partiu cedo também para ir ao roçado. Um jovem interessado em transar com ela falou aos demais: “Vou buscar cipós *xihixihi* para fazer veneno de flecha.” Ele estava mentindo. Foi ao encontro da mulher e transou com ela. Os dois demoraram muito, e ela acabou não conseguindo aprontar a comida até o meio-dia. O marido, ao chegar, ficou com raiva, e perguntou à esposa: “O que você ficou fazendo a manhã toda? Eu não disse a você que iria voltar cedo?” Ela respondeu: “Eu estava sozinha. Não consegui terminar antes. Ninguém me ajudou”. O marido ficou desconfiado. Decidiu armar uma armadilha e surpreender a esposa em flagrante. Falou: “Amanhã cedo vou caçar de novo. Vá buscar mandioca cedo e a prepare para eu comer quando chegar!” A mulher falou: “Está bem”. O marido não foi caçar. Foi cedo até um ponto do caminho por onde a esposa dele passaria quando fosse ao roçado. Ficou em pé encima de uma árvore caída e esperou. A mulher saiu cedo da maloca para ir ao roçado. O jovem do dia anterior foi atrás dela de novo, mas quando a encontrou, ela disse: “Não vou transar de novo contigo. Ontem meu marido ficou com raiva de mim porque eu demorei para preparar o grolado dele”. Mas mesmo assim – sob os olhares do marido escondido – o jovem convenceu a mulher e transou com ela. O marido saiu do seu esconderijo e matou os dois com sua lança *agadaru*. Cortou a barriga da esposa morta, retirou só o fígado e a capa da barriga, colocou os dois no seu cesto *wabija* e voltou para casa. Falou para a mãe dele: “Onde está a minha esposa?” E a mãe dele respondeu: “Ela deve estar no roçado”. O filho disse: “Então acenda o fogo para mim.” Quero cozinhar o fígado da minha caça (*ubahi ijaxini*). A mãe examinou o conteúdo do cesto e reconheceu o fígado da nora. Assustada, gritou: “Mas este é o fígado da minha nora!” O filho respondeu: “Não, não é”. A mãe ficou com medo do próprio filho e se apressou a acender o fogo. Colocou a panela no fogo, mas depois disse: “Meu filho, fique você mesmo abanando o fogo para a carne cozinhar!” O filho cozinhou o fígado e chamou as pessoas a comerem. Falou: “Se vocês não comerem da minha presa/ caça, eu matarei todos vocês!” Aí, as pessoas comeram. Depois, ele foi até o lugar onde tinha deixado os corpos da esposa e do amante dela. Com um pauzinho, colocou o pinto do amante de volta na vagina da mulher dele. Amarrou os corpos um no outro, na posição de fazer sexo. Depois os levou para a maloca deste jeito. Falou para as pessoas: “Este jovem transou muitas vezes com minha mulher!” As pessoas concordaram com ele: “Sua

esposa não valorizava você. *Tara ara hazawa nakahyzynxu*” Todo mundo comeu a carne dos dois.

Mais tarde, as pessoas deixaram de comer carne humana. Falaram para si mesmas: “Não são animais! São pessoas! *Zama tiamiarusu kuni! Jadawa hanai!*” Nossas barrigas vão estourar se comermos (*Miakawy batanxubadanangai*)! (Aji, 13/01/2010)

Vemos que o canibalismo dos “primeiros seres humanos” (com a exceção daquele de Makasu) não é descrito pelos Suruwaha como uma prática “irracional” (motivada meramente pela mera vontade de comer), mas sim, como comportamento vingativo através do qual aqueles que comem punem aqueles que são comidos por eles por agressões anteriormente cometidos: No primeiro episódio, um pai come seu cunhado (WB) para vingar a morte dos filhos. No segundo episódio, um filho mata e come (junto com a comunidade) seu tio materno para vingar a morte do pai (assassinado e comido por este seu WB). E no terceiro episódio, um marido come a esposa e cujo amante para vingar-se do adultério cometido. Em todos os três casos, a violência canibal não se dirige contra parentes consanguíneos, mas contra parentes por aliança (cunhado contra cunhado, genro em potencial contra sogro em potencial, marido contra esposa) os quais representam, de certa forma, os *alteri* internos da sociedade (ou seja, “inimigos em potencial amansados temporariamente através do casamento”)²⁷⁰. Os três relatos não explicitam como exatamente os “nossos” chegaram à conclusão de que “matar e comer nossos iguais não era bom”. Mas no último deles, apenas se constata que os antepassados “aprenderam a não ver pessoas como animais”, e deixaram de comer-se mutuamente por medo de que “as suas barrigas iriam estourar caso o fizessem” (falaram *miakawy batanarura!* “Cuidado! Nossas barrigas podem explodir!”). A historiografia dos séculos 19 e 20, como vimos, já pressupõe que é um “absurdo” que seres humanos possam comer outros, e estabelece uma distinção categórica entre os “nossos” grupos –*dawa*, os quais (vivendo no tempo atual) “nunca comeriam carne humana” e “são capazes de conviver com seus afins”, e os estrangeiros *jakimiadi*, *juma* etc., os quais não aprenderam a lição mítica e continuam comendo seus semelhantes e afins em potencial (ou seja, os Suruwaha).

²⁷⁰ A concepção dos afins (e especialmente cunhados) como inimigos em potencial temporariamente “familiarizados” não se observa apenas entre os Suruwaha, mas é recorrente nas cosmologias sul-americanas. Ver Taylor 1985 e 2000 para os Jivaro, Overing 1986 para os Piaroa, Fausto 2001 para os Parakanã, Viveiros de Castro 1986 para os Araweté, Maizza 2009 para os Jarawara, Bonilla 2007 para os Paumari, etc.

II.4.5. Como surgiram os animais de caça que hoje povoam a floresta

Os Suruwaha (ou melhor, alguns deles) contam que depois que a humanidade tinha sido (re)criada por Ajimarihi, o casal de criadores tinha sido morto pelos filhos adotivos, estes tinham criado os felinos e subido aos céus, algumas pessoas (em função de conflitos envolvendo infidelidade conjugal, falta de comunicação verbal, falta de paciência de indivíduos em empreendimentos coletivos ou persistência de perspectivas “não humanas” em certos indivíduos) adquiriram corpos de animais dando origem a todas as espécies de presas *zama bahini* hoje existentes, caçados e consumidos pelos Suruwaha. Como os episódios que relatam este tipo de transformação são muitos (e em alguns casos extremamente banais e curtos), resolvi expor e discutir apenas um deles em caráter de exemplo: o da origem dos porcos e peixes.

A origem dos porcos e dos peixes

Naquele tempo, os porcos e os peixes ainda eram pessoas. Um conflito entre homens e mulheres causou sua transformação naquilo que são hoje: Um dia no verão, os homens-queixadas [que eram Saramadi] estavam trabalhando na derrubada de um novo roçado. Enquanto isto, as esposas deles foram tomar banho no rio. Tiraram as tangas delas e as colocaram sobre o tronco de uma árvore caída na beira. Sentaram na água nuas, e começaram a bater na superfície da água com as mãos (*dadu-*). Os homens-ariranhas (*axa*) e os homens-lontras (*mahikiadu*) escutaram o barulho e se aproximaram. Fizeram sexo com as mulheres dos homens-queixadas, e em seguida, como forma de “pagamento”, lhes deram matrinchãs (*mamuri*) e traíras (*sakusa*) para comer. As mulheres se alegraram muito, levaram os peixes para casa e os assaram. Quando os maridos chegaram do trabalho na derrubada do roçado, viram os moquéns cheios de peixes grelhados e perguntaram a suas esposas: “Quem deu estes peixes para vocês?” Elas responderam: “Nós mesmos pescamos os peixes”. Mas os homens ficaram desconfiados. No dia seguinte, tudo repetiu-se outra vez. Os homens foram derrubar árvores no local escolhido para ser sua futura plantação, as mulheres esperaram um pouco, foram até a beira do igarapé, tiraram suas tangas, bateram com as palmas das mãos na superfície da água para chamar os homens-ariranhas, fizeram sexo com eles e em seguida ganharam matrinchãs e traíras. Todas as mulheres, das mais jovens às mais velhas, traíram seus esposos com os homens-ariranhas. Quando os maridos chegaram em casa de tardezinha, outra vez se depararam com moquéns cheios de peixe defumado, e ficaram cismados com relação ao motivo de tanto sucesso na pesca. Decidiram verificar se suas mulheres não estavam mentindo para eles, e incumbiram o xamã Syzu²⁷¹ com a tarefa de observá-las clandestinamente. No dia seguinte, os homens foram novamente trabalhar na derruba do seu roçado, mas Syzu transformou-se em cobra, voltou para a maloca e seguiu as mulheres até a beira do

²⁷¹ Syzu é o nome de uma espécie de cobra não venenosa não identificada de cor avermelhada (ver foto abaixo)

igarapé. Subiu numa árvore e deitou-se encima de um galho que passava por cima da água, de forma que as mulheres não podiam vê-lo. As mulheres tiraram suas tangas, encheram seus potes d'água, tomaram banho, bateram na superfície da água com as palmas das mãos e receberam então a visita dos homens-ariranhas. Quando Syzu viu isto, ficou escandalizado e disse: “Nossa! As ariranhas estão transando com nossas esposas e filhas!” Pulou na água de cima da árvore e começou a bater com seu rabo nos homens-ariranhas, que fugiram. As ariranhas ainda hoje têm uma listra branca no pescoço, “cicatriz” das surras dadas a elas por Syzu. A mulher de Syzu reconheceu o marido e gritou: “Puxa vida, fomos descobertas!” Syzu contou tudo para os maridos, e estes últimos, enraivecidos, mataram suas esposas.



Figura 25: “Syzu transformou-se em cobra surradeira para ir espionar as mulheres”

Depois de matarem suas esposas, os maridos decidiram exterminar também os amantes delas. Construíram uma barragem *xirimia* no igarapé, um pouco abaixo do local onde as pessoas tomavam banho. Depois vestiram as tangas de suas mulheres mortas e foram tomar banho. Começaram a bater na superfície da água com as mãos, e as ariranhas vieram pensando que fossem as mulheres. Os homens mataram-nas todas. As ariranhas tentaram escapar fugindo rio abaixo, mas na barragem já tinha outros homens esperando por elas. Eles tinham se escondido aí. As ariranhas atuais são descendentes das esposas grávidas das ariranhas e lontras mortas pelos homens queixadas.

Depois que os homens-queixadas tinham matado as suas esposas e cujos amantes, a sua vida ficou sem graça porque não tinham mais ninguém para tecer suas redes e preparar grolado de mandioca para eles. Um dia, Kurubasa (“Caititu”), que também se chamava de Jamuhwawari²⁷², queimou suas mãos no alguidar tentando preparar grolado, e ficou com raiva. Diferentemente da sua esposa assassinada, ele não sabia torrar massa de mandioca. Kurubasa exclamou: “Sem as mulheres, a vida ficou

²⁷² Diz-se *jamuhwawari* de uma criança que nasceu há um a três meses e não sabe ainda sentar nem engatinhar.

desagradável! Vamos nos acabar!” Os outros homens concordaram com Kurubasa, e decidiram exterminar-se a si mesmos. Combinaram que Caititu atiraria flechas em todos eles. Caititu pegou seu arco e suas flechas e flechou todos os outros homens. O local onde as flechas envenenadas penetraram se transformaria mais tarde na glândula de cheiro (*buxi*) própria dos queixadas. Por último, Caititu fincou uma flecha no próprio corpo e morreu. Os corpos dos homens apodreceram [e do corpo apodrecido do pai de um homem chamado Buraku saiu uma larva mágica para ir avisar o filho, ver infra]. Os corações *gianzubuni* dos homens, porém, foram embora para a mata. Os corações antropomorfos dos homens-queixadas foram colhendo palhas de palmeiras espinhentas, e bateram em si mesmos com estas palhas para ficarem peludos. Os espinhos da maioria das palmeiras, porém, não penetraram em sua pele grossa. Só quando pegaram a palha do joarizeiro (*kuriria*) e se bateram, os espinhos penetraram e viraram pelos. Os homens viraram queixadas. Caititu não se bateu a si mesmo com a palha do joarizeiro. Ele se bateu com palha de marajá (*jawana*) e então virou caititu. Ele preferia viver sozinho.

Quando o povo dos queixadas e caititus se acabou, só ficaram duas mulheres vivas: Bakiahu (“juriti”), que estava menstruando pela primeira vez e por este motivo se encontrava com os olhos cobertos por uma máscara numa casinha à parte, e Dyhywa (“caramujo”). Dyhywa era a tia de Buraku, e Bakiahu sua irmã mais nova. (em outra versão, Dyhywa era a irmã mais velha de Buraku, e Bakiahu sua sobrinha). Buraku (o futuro pirarucu) por um acaso não estava na casa dele quando aconteceu a matança das esposas dos homens-queixadas e dos homens-ariranhas. Ele estava na casa dos homens-peixes rio abaixo. Naquela casa, as pessoas estavam jogando com petecas de palha de milho (*madi maju tahakari*). Estavam correndo para cá e para lá, e estavam rindo muito. Buraku também estava jogando. Estava se divertindo e não sabia do desastre que tinha acontecido na casa dos seus pais. Aí, de repente, por uma magia (*iniuwa bahi*), um *adahiri* (“larva que come o cadáver”) do pai dele deslocou-se do local da morte dos homens-queixadas até a cumeeira da maloca dos homens-peixes. Caiu da cumeeira da casa na cabeça de Buraku, ele a catou e pôs na mão. A larva então começou a falar: “Eu sou um *adahiri* do seu pai. Ele morreu!” Buraku se assustou com tal notícia, jogou a peteca dele fora e disse: “Amanhã, eu vou para a casa do meu pai, olhar o que aconteceu”. Tawi Juwaki, o futuro quatipuru, falou: “Eu vou contigo”. No outro dia, os dois partiram. Subiram o rio remando em sua canoa. Numa certa altura, viram um bando de queixadas na beira. Encostaram a canoa e subiram em terra. Tawi Juwaki levou o seu arco e suas flechas e falou: “Vou matar um queixada”. Mas quando chegou no local onde os queixadas estavam comendo, em vez de matá-los ficou olhando para as frutinhas de joarí que constituíam sua alimentação. Tawi Juwaki pegou por sua vez algumas das frutas de joarí, as experimentou e falou: “Que gostoso! Tem banha nesta fruta! Eu vou virar quatipuru, morar nas árvores e ficar me alimentando de frutinhas de joarí!” Ele subiu então numa árvore, mas Buraku ficou com raiva e falou: “Desca!” *Gawryy!* Tawi Juwaki desceu. Buraku ficou a ponta da flecha dele acima do ânus do seu companheiro, e este último subiu de novo na árvore. Ele se transformou em quatipuru, e a flecha de Buraku fincado em seu traseiro se transformou em seu rabo.

Buraku continuou sua viagem sozinho, e subiu mais o rio. Depois de remar um dia inteiro, chegou na casa dos queixadas. Lá tinha só ossos espalhados por todos os lados.

A irmã (/tia) dele, Dyhywa, chegou e ele falou: “O que foi que aconteceu aqui?” Ela ficou falando de forma incompreensível, resmungando. Ela era faladeira demais, Buraku ficou com raiva, a transformou em caramujo e a jogou na água. Depois perguntou para Bakiahu, a sobrinha (/irmã mais nova) dele: “O que houve aqui?” E ela lhe contou a história da morte das mulheres e dos queixadas. Buraku olhou ao redor da casa e disse: “Nossa! As pessoas já não vão comer mais estas bananas e pupunhas! Não vão mais colher este urucum e este algodão!” Cheirou rapé, pegou os ossos dos parentes, os esfregou entre as mãos, soprou sobre eles e os jogou. Eles viraram macacos cairara (*kixu*)²⁷³.

Buraku chamou Bakiahu a viajar com ele até a casa dos peixes porque não existiam mais pessoas na casa dos homens-queixadas. Ela sentou na canoa de Buraku e levou com ela um mutum que criava como animal doméstico. Não havia nada para os dois comerem durante a viagem, e depois de um tempo, Bakiahu ficou com tanta fome que matou o mutum e o comeu cru. Não havia como acender um fogo na canoa. Depois que Bakiahu tinha terminado de comer o mutum, jogou fora os ossos dele, e eles se transformaram novamente em mutuns. Bakiahu ficou com uma diarreia forte por ter ingerido carne crua. A diarreia veio tão de repente que não deu tempo de Bakiahu subir em terra para ir defecar, e assim sendo, ela cagou dentro da canoa. Quando Buraku sentiu o fedor e viu as fezes de Bakiahu na canoa dele, ficou com raiva e transformou a irmã (/sobrinha) em juriti. A jogou longe, na direção do sol nascente, e ela começou a cantar: “*Ukuku, ukuku*”...Os homens-peixes, em sua maloca, escutaram o canto do pássaro em que Bakiahu tinha se transformado, e falaram uns para os outros: “Os queixadas já devem ter se acabado.”

Buraku desceu de novo o rio na sua canoa, e finalmente chegou de volta na casa do povo dos homens-peixes. Eles decidiram virar peixes. Pegaram urucu (*idiahy*), carvão (*zamasaru*) e barro (*xamiani*) para se pintarem (*jahazu*-). Abahywy, o futuro surubim, desenhou listras pretas em seu corpo. Buraku, que era xamã, lhe assoprou rapé, e ele virou surubim. Husuti, o futuro poraquê, se pintou todo de preto, deixando só um pouco de branco na garganta dele. Buraku lhe assoprou rapé, e ele virou poraquê. Ele disse: “Eu não quero morar numa maloca (=rio) grande grande. Quero morar num tapiri (=igarapezinho)”. O futuro boto se pintou de urucu. Ele já ia pulando na água, mas Buraku o chamou de volta. Furou a cabeça dele com sua flecha antes de transformá-lo em peixe, e é por isto que os botos até hoje têm um buraquinho na cabeça. Depois de criar todos os peixes (transformando toda a população da aldeia gente em peixes) ele entrou na canoa dele e saiu remando. Tendo chegado no meio do rio, ele mesmo tomou rapé. Emborcou a canoa dele, e ela virou a pele dele. Ele virou pirarucu. (Versão contada por Aji, em 26/10/2008)

Vemos que o mito da origem dos porcos e dos peixes, diferentemente de todos os mitos analisados até agora, não nos fala sobre uma das variações possíveis da relação entre seres

²⁷³ Segundo uma outra versão coletada por Jônia Fank e Ednéia Porta (1996: 197), Pirarucu teria usado outra técnica diferente para transformar os ossos em macacos: teria colocado os ossos amontoados sobre um forro de folhas, e soltado formigas tachí (*kyrumaji*) sobre eles. O motivo das formigas aparece igualmente na versão deni do mesmo mito e me parece ser mais consistente com a transformação dos ossos em cairaras do que a descrição dada a mim por Aji: Uma das características físicas mais marcantes dos macacos-cairaras é sua pele clara e cheia de manchas vermelhas “que se parecem com ferradas de formigas *kyrumaji*”.

dotados de perspectivas totalmente diferentes (onça → humanos = predação alimentar imediata ou adiada, precedida por adoção), mas passa a tematizar os desafios da relação entre pessoas que formam juntas a sociedade humana e *deveriam* ser solidárias umas com as outras (maridos e esposas). O mito fala da infidelidade das mulheres dos homens-queixadas, as quais oferecem aos homens-ariranhas sexo em troca de um alimento animal instantâneo (enquanto seus maridos se dedicam a derrubar roçados para garantir sua alimentação vegetal futura). Descreve a reação exagerada dos maridos ao descobrirem a traição, e então passa a abordar o rependimento destes últimos e sua transformação em queixadas (concebida como uma espécie de auto-punição: os homens se flecham mutuamente e depois se auto-flagelam com palhas espinhentas). Em sua segunda parte, o mito (contado pelos vizinhos Deni como mito à parte que explica unicamente a origem dos pirarucus, mutuns e macacos-cairaras), passa a relatar como o único homem do grupo não envolvido no conflito (que se encontra em outro lugar provavelmente para adquirir uma esposa), volta para casa e, após constatar que “pessoas mortas não consumirão mais os produtos agrícolas plantados por eles”, transforma os ossos das mulheres assassinadas em macacos-cairaras.

O mito da origem dos queixadas contado pelos Suruwaha é extremamente semelhante aos mitos respectivos contados pelos Deni, Kanamari e Bororo (e vagamente semelhante ao mito respectivo contado pelos Jarawara). Os mesmos começam todos de maneira quase idêntica (com o encontro clandestino das mulheres dos homens-queixadas com seus amantes-lontras), mas se distinguem da versão suruwaha na maneira em que descrevem a resolução do conflito (isto é, na definição de quem vira queixada – homens ou mulheres, e na descrição da transformação em animal como ato de punição de outrem ou de si mesmo):

Deni (arawá)²⁷⁴	Suruwaha (arawá)	Kanamari (kanamari)²⁷⁵	Bororo (macro-jê)²⁷⁶
As mulheres vão buscar alimentos no roçado velho, e os homens vão derrubar um novo roçado.	Os homens vão derrubar um novo roçado e as mulheres ficam em casa.	As mulheres vão buscar alimentos no roçado e os homens ficam em casa.	Os homens não têm sucesso na pesca. Então, as mulheres decidem “ir pescar.”
As mulheres vão para o igarapé e chamam as ariranhas gritando.	As mulheres vão para o igarapé e chamam as ariranhas batendo na água com as palmas das mãos.		As mulheres chamam as ariranhas.
As mulheres fazem sexo com as ariranhas e ganham peixe.			As ariranhas mergulham no lugar das mulheres e lhes dão peixes. (A versão coletada não menciona se há relação sexual).
Os homens desconfiam da origem do peixe.			
Um xamã transformado em cobra não venenosa (denominada no português regional como “surradeira”) vai espionar as mulheres e descobre tudo.			Um pássaro vai espionar as mulheres e descobre tudo.
Os homens se disfarçam de mulheres e matam as ariranhas.			Os homens matam as ariranhas.
Os homens fazem as mulheres comerem os próprios amantes, fazendo-as acreditar que se trate de carne de porco. Penduram os testículos na casa e os deixam apodrecer. Matam as mulheres depois de alguns dias (no momento em que as mulheres tomam consciência da morte dos amantes).	Os homens matam suas esposas imediatamente.	Os homens espancam suas esposas com palha de tucumã, sem matá-las.	As mulheres não conseguem mais pegar peixes, e os homens as ridicularizam.
Os homens transformam suas mulheres em queixadas colocando palhas de joari e de tucumã encima dos cadáveres. Eles mesmos viram urubus-reis (para escapar da vingança das mulheres queixadas, as quais voltam à aldeia e tentam morder os ex-maridos). Apenas um homem não gostou do que os outros fizeram, e	Os homens se rependem do que fizeram e decidem se acabar. Se matam a si mesmos, e seus corpos/ corações se transformam em queixadas (e um caititu). Se auto-flagelam com palhas de joari (queixadas) e de marajá (caititu). Posteriormente, os ossos das mulheres são transformados em macacos cairara por Pirarucu.	As mulheres, com raiva porque os maridos bateram nelas, decidem abandoná-los e se transformam em queixadas.	As mulheres, humilhadas, decidem vingar-se e transformam os homens em queixadas (fazendo-os engasgar-se com espinhos de pequí escondidos na bebida oferecida).

²⁷⁴ O mito tal como apresentado no quadro representa uma síntese feita por mim da versão contada por Sivrivi Bukuredeni em maio de 2010.

²⁷⁵ A versão apresentada é um resumo do texto publicado por Walter Sass (2007: 90).

²⁷⁶ A versão corresponde à analisada por Lévi-Strauss em *Mythologiques I* (1976a [1964]: 130). Esta foi publicada originalmente por Colbacchini & Albisetti (1942: 259).

vira gavião.		
A maioria das mulheres (ao abandonarem a aldeia) pula por cima de uma árvore caída e vira queixada (animais que vivem em bando). Duas velhas não pulam e viram caititus (animais que vivem sozinhos).	O homem que (conforme combinado) flecha todos os outros vira caititu. Os homens flechados por ele viram queixadas.	O mito não diz nada sobre a origem dos caititus.
(Outro mito). “Pirarucu”, que vive na casa dos cunhados, é informado sobre a morte de todos os seus parentes e volta para casa. Tenta fazer ressuscitar os parentes mortos, mas como a comida oferecida a eles não é suficiente, eles se transformam em macacos-cairaras. Pirarucu se transforma em peixe.	“Pirarucu”, que é casado na casa do povo-peixe, volta para casa, acha os ossos das esposas mortas dos homens-queixadas e os transforma em macacos-cairaras (para que os cultivares deixados atrás pelos que morreram não sejam desperdiçados). Tendo perdido seus parentes, Pirarucu transforma a si e seus afins em peixes.	O texto consultado não contém informações sobre uma possível continuidade do mito.

Para entender a problemática discutida pelos mitos da origem do queixada (mitos de “regressão de humanos *jadawa* à condição de “vítimas” *zama bahini*)²⁷⁷ e a posição específica que a versão suruwaha ocupa no meio destes mitos, temos que tomar em conta que os Suruwaha (assim como todos os demais povos amazônicos) entendem o matrimônio como relação de prestação de serviços mútuos, em que os maridos são responsáveis por fornecer às suas esposas casas, roçados, alimentos vegetais crus e carne cozida, enquanto que as mulheres oferecem aos seus esposos redes de dormir, ajuda no plantio, o trabalho de carregamento e cozimento dos produtos agrícolas e sexo (sendo que os utensílios domésticos e redes “pagam” a casa e vice-versa, enquanto que o sexo “paga” mais ou menos diretamente a carne/ mandioca, e vice-versa: uma das brincadeiras mais comuns entre homens e mulheres consiste em que um marido, depois de chegar de uma viagem, diz: *Tara syhybyba!* “Vou transar com você!”, e a esposa responde num tom depreciativo:

²⁷⁷ Aqui é preciso observar que os queixadas são considerados pelos Suruwaha como “caça *zama bahini* por excelência”. Se bem que é verdade que os Suruwaha atribuem mais importância à anta do que aos queixadas quando discutem a carreira individual de um caçador (o prestígio de cada caçador depende do número de antas que já conseguiu flechar), os queixadas ocupam um lugar fundamental na sua economia venatória por ser a espécie que “rende mais” em termos quantitativos. Só a caça aos bandos de queixadas que invadem periodicamente a proximidade das malocas é capaz de abastecer a comunidade com um estoque de carne suficientemente grande para que todas as pessoas possam alimentar-se por vários dias seguidos. E só este tipo de caça exige a participação simultânea de todos os homens da comunidade (pondo em prova sua capacidade de agir de forma coordenada).

Ibiahiniria hwawaxu! “Não vai, pois eu não comi de sua caça!”; e num dos cantos que fazem parte do ritual da queima da roça *hawahawi* e que tematizam de forma jocosa o antagonismo dos sexos, os homens afirmam: *Ja mama abysu, timiara xihybysu* “Nossas plantas de mandioca não estão produzindo raízes, pois não transamos com vocês”).

O que as mulheres dos futuros queixadas, assim como os homens-ariranhas do mito parecem não ter entendido é que (segundo a opinião dos Suruwaha) num matrimônio que “realmente funciona” (ou seja, num matrimônio entre pessoas “realmente humanas”), as prestações mútuas de serviços entre homens e suas mulheres não deveriam ser de fato “contabilizados minuciosamente” (“hoje meu marido me trouxe carne, então estou sexualmente à disposição dele”, “hoje meu marido não trouxe carne para mim, então fico com outro homem”, “hoje minha mulher está amamentando meu filho e não está sexualmente disponível para mim, então vou oferecer meu peixe a outra pessoa”, etc.), mas fazem parte de um contrato de longo prazo formulado em termos mais vagos. Um contrato segundo o qual a retribuição por um dom específico não acontece sempre imediatamente, e o qual pressupõe que os envolvidos não se vejam meramente como “parceiros de negócios”, mas tenham sentimentos uns pelos outros e “se façam mutuamente ser desejáveis”²⁷⁸. As mulheres dos futuros queixadas (cujos ossos serão transformados em macacos-cairaras), assim como os homens-ariranhas e lontras no mito nos são apresentados como pessoas extremamente *impacientes, calculistas, imediatistas* e vazios de amor: As mulheres, num momento em que seus maridos *não podem* fornecer-lhes peixes porque estão ocupados com trabalhos agrícolas²⁷⁹, simplesmente se negam a esperar, desconsideram o laço matrimonial e oferecem seus corpos a outros homens dispostos a dar-lhes comida. Os homens-ariranhas, por sua vez, se negam a dar os seus peixes às próprias esposas (sendo que os Suruwaha apenas especulam sobre o seu motivo: provavelmente, as suas esposas estão amamentando filhos pequenos e por isto não estão no momento sexualmente

²⁷⁸ A expressão suruwaha para o amor e o respeito mútuos é *ja-na-kahy-zy-* (*ja*=recíproco; *na*=causativo; *kahy*=desejar; *kahyzy*= ser desejável) – “fazer ativamente com que (a respectiva outra pessoa) seja desejável para si mesmo”

²⁷⁹ O tempo da derruba dos roçados é descrito pelos Suruwaha como “tempo de penúria necessária” porque os homens, enquanto brocam e derrubam a vegetação para poder plantar e assegurar a alimentação do próximo ano, não podem ir pescar e caçar e às vezes têm que passar fome (mandioca e cana-de-açúcar nunca faltam, mas os Suruwaha consideram uma refeição sem complemento de carne ou peixe (*karuwy*) incompleta.

disponíveis para eles)²⁸⁰. Quanto à reação dos maridos, (que segue a constatação de que não foram respeitados – ou, como diriam os Suruwaha – de que “foram tratados como não-pessoas *jadawa-su* pelas esposas),²⁸¹ a mesma é concebida pelos Suruwaha como excessivamente violenta e intolerante. Os futuros queixadas não se limitam a eliminar os amantes, mas sendo acometidos por uma raiva incontrolável, decidem massacrar igualmente suas companheiras (em vez de repreendê-las verbalmente). Só depois da matança se dão conta que de fato não conseguem viver sem as mulheres (não dominam a técnica de preparo do alimento básico que faz parte de todas as refeições) e então optam por “acabar-se a si mesmos” (*akuwa-/ija-ra na-akuwija-*)²⁸².

Entre as várias versões existentes do mito da origem dos queixadas, a versão suruwaha é a única que não concede às mulheres um papel (comb-)ativo na briga que segue a descoberta do adultério (descrevendo-as como vítimas passivas da raiva dos maridos) e que vê a transformação (dos homens) em animais como espécie de “auto-punição”. No mito deni, os homens transformam suas companheiras em animais para puni-las (sem depois sentir ressentimento algum), e sua própria transformação em urubus é vista por eles como estratégia de “escapar da vingança das mulheres pela punição” (suas ex-companheiras não podem mordê-los enquanto estão no ar). Tornam as ex-companheiras objetos do seu escárnio prometendo-lhes que “só elas sofrerão por toda a eternidade sendo caçadas pelos seres humanos com suas flechas”, mas não “riem por último” porque recebem a resposta sardônica de que “eles não sofrerão com as flechas, mas sim com os dardos das zarabatanas dos humanos”²⁸³. No mito kanamari, os homens espancam as mulheres para puni-las, sendo

²⁸⁰ Na versão jarawara do mito dos queixadas (ver Maizza 2009: 259), o motivo da sexualidade e do ciúme maridos-esposas está totalmente ausente. Porém, ela trata igualmente do “imediatismo” e da “falta de capacidade das pessoas de esperar”. No mito jarawara, a transformação das pessoas (homens e mulheres) acontece porque elas não atendem o pedido de um membro da sociedade de “esperar para tocar fogo no roçado que derrubaram”. Acendem logo a vegetação (enquanto um deles ainda foi caçar para trazer castanhas para elas comerem) e se tornam porcos ao ouvir o “barulho do fogo”.

²⁸¹ Todas as vezes que os Suruwaha acham não ter sido tratados com respeito por outrem (por exemplo, quando alguém lhes rouba produtos agrícolas, quando suspeitam suas mulheres de terem cometido adultério ou quando alguém os agride verbalmente) fazem a pergunta retórica (dirigida ao ar) *Jadawa-su kwanari?/ Jadawa-su kwanxanama?* “Será que eu sou mesmo uma não-pessoa [que não merece consideração]?”

²⁸² Na versão original, Kurubasa exclama: *Jakuwabia!* (1pl.+acabar+intenção cuja concretização não depende de terceiros). Os outros dizem: *Xa!* (De acordo!), e depois os homens “se exterminam mutuamente” (*madi ija-ra na-kuwiti-kia* – pessoas si.mesmos-objeto causar-acabar+perfectivo-passado+citação de informações dadas por terceiro).

²⁸³ O urubu (do tipo *madusa*) é consumido normalmente pelos Suruwaha e (antigos) Deni. Os Suruwaha não partilham o nosso nojo de animais que se alimentam de carniça. A caça dos urubus é feita sistematicamente após as grandes pescarias com timbó. Os Suruwaha nunca conseguem pegar todos os peixes mortos pelo

que as mulheres *se vingam* pelo castigo violento transformando-se em queixadas (privando os homens de si mesmas). E no mito bororo ainda, os homens estão desde o início numa posição desfavorável. As mulheres desta versão só vão procurar as ariranhas com certa razão porque seus maridos aparentemente não são capazes de cumprir com suas obrigações matrimoniais (voltam da pesca sem peixes), e quando os maridos matam seus concorrentes (com os quais as mulheres aparentemente não tiveram relações sexuais)²⁸⁴, são punidos pelas esposas (que os transformam em queixadas dando-lhes de beber mingau de pequi com espinhos).

Os motivos centrais do mito dos queixadas (o egoísmo/ imediatismo das mulheres, a irritabilidade excessiva dos homens e sua incapacidade de resolver brigas com palavras) e que parecem justificar o destino dos protagonistas enquanto “alimentação dos humanos” (seguindo a lógica: “quem não é capaz de observar as regras básicas da convivência social humana deve virar animal” ou “quem não se sente tratado pelos seus como humano acaba querendo virar animal”) são incluídos frequentemente pelos Suruwaha nas suas reflexões sobre casos de suicídio relacionados com o matrimônio (com acusações de adultério ou a insistência de uma mulher em não aceitar um casamento imposto a ela pelos irmãos). Acontece muito frequentemente que maridos (ou irmãos) enraivecidos cortem a corda da rede de suas esposas (ou irmãs) com terçado derrubando-as no chão, ou então agredam as esposas/ irmãs fisicamente para logo depois (após uma tentativa de suicídio imediata da mulher) tomarem veneno. E muitas vezes quando isto ocorre (e de fato tanto a esposa como o marido, respectivamente uma irmã e o seu irmão morrem), os amigos do homem morto começam fazer ameaças dirigidas contra “as mulheres” em seu conjunto (queixando-se do seu comportamento “irritante”/ “pouco respeitoso” *batuhwa-*, fazendo de conta que atirarão nelas flechas envenenadas) e tentam envenenar-se por sua vez. Depois que tudo isto passa, os sobreviventes costumam explicar o conflito como um todo dizendo que “[almas transformadas em] queixadas [consumidos pelos Suruwaha] devem ter se

veneno, e após um ou dois dias, grandes bandos de urubus vêm para comer os mesmos. Os homens (após moquear os peixes) voltam ao local da pesca para matar os urubus.

²⁸⁴ Tenho consciência que as minhas possibilidades de analisar o mito bororo estão limitadas e que é preciso certo cuidado com as conclusões respectivas porque não tenho acesso a nenhuma versão “original” deste mito. O que Lévi-Strauss nos apresenta nas *Mitológicas* é um resumo muito curto e privado de detalhes de um registro feito por missionários salesianos, os quais podem ter modificado detalhes que contradizem a moral cristã. Lévi-Strauss não nos fornece informações sobre as condições em que este registro foi feito (de forma que se torna difícil ter uma idéia da confiabilidade da fonte).

apropriado dos corações das pessoas, tornando-as raivosas e desrespeitosas como eles mesmos”. Se antigamente, o desrespeito, a ausência de comunicação verbal²⁸⁵, a violência física e a auto-destruição tiveram como resultado a transformação dos humanos em animais (que recebem também os epítetos *zama bahini* “vítimas” ou *jadawa-kaba* “ex-pessoas”), os mesmos comportamentos (que não seriam em si “típicos” para seres humanos de verdade, mas podem ser provocados pelos descendentes atuais dos homens-queixadas quando estes são consumidos em grande quantidade) hoje em dia ainda incrementam constantemente a população “ex-humana” (*jadawa-kaba*) do universo (a porção celeste das almas humanas que são vistas como “queixadas” pelos espíritos *zamakusa* e o espírito-dono do timbó, ver infra)²⁸⁶.

Tempo mítico:	Homens irados (que são irritáveis por natureza) matam suas mulheres adúlteras, se rependem e se transformam em queixadas, animais <i>zama tiamiaru</i> destinados a ser caçados pelos seres humanos.
Hoje:	Queixadas (= ex-pessoas descendentes dos protagonistas do mito) ao ser caçados e consumidos em grande quantidade alienam os corações (e subsequentemente o olhar) de quem os comeu, fazem os homens irritarem-se, agredirem suas mulheres (levando-as ao suicídio) e se suicidarem. Os suicidas se tornam “animais de caça” (queixadas ou peixes) de espíritos necrófagos, como os “espíritos-lagarta” <i>zamakusa</i> e o espírito-dono- do timbó <i>kunaha karuji</i> .

²⁸⁵ O tema da incapacidade de comunicar-se verbalmente é desenvolvido mais aprofundadamente em outro mito, “A Origem da Anta”. Neste mito, o qual imediatamente evoca nos leitores ocidentais o mito bíblico da Torre de Babel (mas inverte de certa forma a mensagem deste último), um xamã (Kanihimixijagari) constrói uma torre para que o povo possa ir morar no céu. Quando a torre está terminada e o construtor convida as pessoas a subirem as escadas uma a uma, acontece um desastre: As pessoas sobem todas de uma vez porque não prestam atenção às instruções dadas *apesar* de ter o dom da linguagem, e a construção desaba sob o peso excessivo. As pessoas despencam do alto e se transformam em animais. Consultar a versão completa do mito no anexo I.

²⁸⁶ Observação: De fato, os Suruwaha tentam ativamente amenizar o potencial „alienador“ da carne dos queixadas (e das antas) sobre os seus consumidores humanos. O fazem “retirando o seu feitiço” antes de cozinhá-la (batendo com varas no corpo ainda não esquartejado do animal morto).

II. 4.6. Como surgiram as “coisas doloridas” (bichos peçonhentos)

Na introdução do presente capítulo, mencionamos que na classificação suruwaha dos seres vivos, os bichos peçonhentos *zama kuwini/zama ini dumurini*, entre eles as cobras, aranhas, escorpiões e formigas venenosas, não se encaixam nem no grupo dos “(nossos) depredadores” (*j)agy*, nem das “(nossas) presas” (*i)bahi*, mas formam uma categoria a parte. Mencionamos igualmente que os Suruwaha não atribuem uma subjetividade própria (um caráter violento e olhos que enxergam os humanos como “animais de caça”) a estes bichos, mas que eles os vêem como espécie de “armas usadas por predadores” – objetos parecidos com flechas ou “cachorros de caça” que apenas se tornam perigosos quando manipulados por sujeitos malintencionados (na opinião dos Suruwaha, o que nós chamamos “acidentes ofídicos” não são nunca acidentes, mas sim, “eventos encomendados”). O mito da origem das cobras relata como um sogro malvado (membro da comunidade dos Saramadi) criou as cobras (e outros seres venenosos) para poder manter clandestinamente um hábito alimentar canibal. Conta como as atividades venatórias disfarçadas deste homem foram descobertos por seu genro, e como após a vingança do genro, as cobras escaparam “por descuido” (de forma que podiam continuar sendo “aproveitadas” por sujeitos raivosos e vorazes).

A origem dos bichos peçonhentos

O dono das cobras (*kuwiri anidawa*) morava junto com os Saramadi. Ninguém sabia que ele era o dono das cobras. Parecia ser uma pessoa normal. Ele guardava seus “bichinhos de estimação” (*igiaty*) em cestinhos de malha semiaberta, feitos para a peneiragem do milho (*wiriana*). Com seus poderes mágicos, ele fazia o veneno das suas flechas virarem cobras. Preparava o veneno, lambuzava as pontas de suas flechas, e quando ninguém estava por perto olhando, o transformava em cobras: Ele guardava as flechas dele encima da rede dele. Quando ninguém via, ele batia nas suas flechas e mandava as cobras que então saíam delas embora para o mato. As pessoas Saramadi que percorriam os caminhos então pisavam (*garyza-*) nas cobras. As cobras mordiam elas, e elas morriam envenenadas. As pessoas mordidas pelas cobras chegavam na maloca e morriam depois de pouco tempo. Aí, os seus parentes choravam e as enterravam. O dono das cobras mandava as cobras pegarem os corações *gianzubuni*, respectivamente os princípios vitais *karuji* dos mortos, e moquearem para ele. Isto enquanto a pele [o resto do corpo] dos defuntos ficava apodrecendo no túmulo. Depois que os corações estavam cozidos, o dono das cobras os pegava e comia. Os comia de noite, enquanto os outros cheiravam rapé, no seu setor da maloca onde ele não acendia fogo.

A filha do dono das cobras era casada com um xamã. Um dia, o filhinho deles foi picado por uma cobra e morreu. O pai chorou. A mãe não chorou. Depois do enterro, a filha do dono das cobras e seu pai foram comer o coração do próprio filho, respectivamente neto. Fizeram isto na parte não iluminada da maloca, de noite, enquanto os outros estavam cheirando rapé. O genro do dono das cobras, porém, ficou desconfiado. Falou para a mulher dele: “Por que você não acendeu o fogo? Acenda!” A esposa tentou disfarçar e falou: “Espere um pouco, já vou!” Mas o marido falou: “Depressa!” Foi até onde estava a mulher dele. Ela arrotou, e o marido reconheceu o cheiro (*mahiri*) do filho dele. Ficou escandalizado e decidiu vingar-se. Pegou rapé e chamou o sogro para se assoprarem rapé mutuamente. O sogro dele assoprou muito rapé no genro, mas como este era xamã, fez o rapé passar ao lado da narina em vez de dentro, evitando ficar tonto.

Fingiu sentir o efeito do tabaco, foi saindo pelo caminho, cantou durante algum tempo, voltou e falou para o sogro: “Eu já fui ver teu espírito-interlocutor. Agora vá ver o meu por tua vez”. Pegou o canudo e assoprou muito rapé nas narinas do sogro. O sogro, tonto, se levantou, saiu da maloca, cantou pouco tempo e voltou passando mal. O genro perguntou: “Você andou no caminho de qual espírito?” O sogro mentiu, e disse: “Andei no caminho do espírito-dono da fruta *habaru*, *Habaru Karuji*”. O sogro morreu porque o genro tinha colocado feitiço *mazaru* no rapé. Depois da morte do sogro, o genro mandou a mulher pegar os cestinhos *wiriana* do pai e queimar. Disse a ela: “Queime a ex-coisas do seu pai morto!” Mas a esposa o enganou: em vez de queimar os cestinhos no fogo, os colocou só na beirada dele. Os “xerimbabos” do falecido pai foram saindo para o mato: Aranhas (*xiniakuni*), escorpiões (*ijami*), tocandeiras (*huwaty*) e todos os tipos de cobra venenosa (*hasanawa*, *katarama*, *tyby kuwiri*, *haxini kuwiri*, *dasari adari*, etc). Quando o marido percebeu, era tarde demais. Os bichos peçonhentos já tinham escapado. Por isto até hoje as pessoas podem morrer de picadas de cobra. (Aji, 26/10/08)



Figura 26: “O dono das cobras guardava seus bichinhos domésticos num cestinho *wiriana*”...

Como nos outros mitos que nos falam sobre práticas canibais “internas” à comunidade dos antepassados Saramadi, a presente história opõe parentes por afinidade (um sogro que come o filho do seu genro) enquanto inimigos (incapazes de abrir mão da violência canibal a favor de alianças matrimoniais). O motivo do avô que come seu neto (o filho de sua filha, que segundo a lógica inerente a um sistema de descendência tendencialmente patrilinear é concebido como afim, e não como “consanguíneo”) não é exclusivo à mitologia dos Suruwaha, mas aparece também nas mitologias dos outros povos arawá (ver Bonilla 2007: 64; 340) e mesmo grupos pertencentes a outras famílias linguísticas²⁸⁷.

II. 4.7. Algumas conclusões

Olhando para os mitos cosmogônicos em seu conjunto, podemos observar que os mesmos nos relatam uma série de atos violentos responsabilizados pela diversificação (transformação) e o afastamento espacial dos corpos (originalmente idênticos) dos seres. Em alguns destes mitos, o ato de matar outrem é relacionado com o fato de que certos sujeitos, apesar de terem um corpo humano, devido à natureza “alheia” (*una* “outra diferente”/ *danyzy*- “confusa”) dos seus olhos *zubi* ou sua condição de “afins indomesticáveis” enxergam outros humanos literalmente como “animais de caça” e conseqüentemente querem comê-los (mitos de Xuruhwa, Kahijawa, Waniakaxiri, Makasu, etc.). E nos demais, a violência física dirigida contra outros (seguida pela auto-destruição) é fruto da constatação, feita por sujeitos “cujo olhar a princípio é humano”, de que eles estão sendo tratados pelos seus consubstanciais como “não-pessoas” *jadawa-su* (num sentido metafórico; a palavra tendo o significado de “sujeito que não recebe respeito nem amor) e então se vingam (mesmo que a vingança implique a posterior transformação de si mesmo em animais de caça *zama bahini*, ou seja, não/ex-pessoas num sentido literal – mito da origem dos porcos).

A teoria geral suruwaha da violência parece partir do pressuposto que “seres que se reconhecem mutuamente como pessoas *jadawa* (independentemente de se estes seres são “de fato” humanos – podemos estar falando também de porcos, peixes ou tamanduás em

²⁸⁷ Enquanto a terminologia de parentesco suruwaha, que possui um termo próprio para os avôs (*aji/ aniji* = lit. “homem velho”/ “mulher velha”) não define os mesmos inequivocadamente como “afins”, a terminologia de parentesco yanomama, por exemplo, usa um termo único para “sogros”, “tios” (FZ, MB) e “avôs” (*xee* = WF, HF, MB, MF, FF; *yesi* = WM, HM, FZ, MM, FM).

suas relações recíprocas) não são, em circunstâncias normais, capazes de agredir-se umas às outras”, enquanto que seres dessemelhantes (os quais podem ou ter corpos/ olhos objetivamente dessemelhantes ou então considerar-se como dessemelhantes “por engano” enquanto sofrem da doença da “alienação do olhar” a qual é causada por sua vez pelo seqüestro do coração ou a introdução de substâncias patogênicas no corpo) tendem a querer ofender-se, desconsiderar a humanidade (capacidade de ser sujeito) de outrem, matar-se, comer e incorporar-se mutuamente. Segundo eles, um ato violento ou “confirma uma dessemelhança objetiva pré-existente” (quando um caçador humano mata e come um queixada; imediatamente ou depois de adotá-lo e criá-lo como animal doméstico), ou “concretiza uma dessemelhança percebida subjetivamente *a posteriori*”: Quando um xamã enfeitiça e mata uma pessoa que ele enxerga, com os olhos do espírito-interlocutor pelo qual foi adotado, como animal=ex-pessoa, ele a transforma literalmente numa alma=ex-pessoa=animal de caça de entes sobrenaturais, e passa a ser considerado ele mesmo como “depredador dos nossos=não-pessoa” pela sociedade. E quando um suicida morre transformando-se em “animal-de-caça do espírito-dono do timbó” após ingerir o que ele considera um remédio para raiva, “materializa” a percepção enganosa e não necessariamente assumida oficialmente de outrem sobre si mesmo enquanto não/ex-pessoa, e faz com que o agressor – iludido sobre a possibilidade de continuar ele mesmo uma “pessoa” depois de negar-se a ser amigável – não seja mais visto pela sociedade em geral como humano e passe a ser chamado de “assassino”=predador²⁸⁸.

Pessoas que querem viver juntos pacificamente precisam adquirir um controle mútuo sobre seus respectivos “olhares” e garantir que os corpos dos seus próximos continuem de fato “consustanciais”. E uma “receita” (boa, mas não infalível) para se alcançar isto (como veremos) é partilhar os mesmos alimentos (segundo a lógica “se faço outrem comer dos meus produtos agrícolas e caças adequadamente tratadas retirando-se o “feitiço” o mantereí semelhante a mim mesmo”) e estar sempre atento ao uso da linguagem (sendo que a “fala boa” *ati tijuwaru*, compreensível e proferida num tom agradável, é no mesmo tempo um meio para dar-se a reconhecer como “pessoa”, como – ao modificar-se em

²⁸⁸ Relembramos que no discurso dos Suruwaha sobre o „suicídio“, os suicidas não “se matam a si mesmos”, mas são “assassinados” (causados morrerem) pelos que magoaram seus corações. “Suicidas” como vítimas de homicídios comuns são, de certa forma, vítimas da violência alheia.

volume e forma, trocando-se lexemas conhecidos por outros incompreensíveis – uma referência que nos permite perceber quando os olhos de outrem começam a alienar-se).

A mitologia suruwaha em seu conjunto contém poucos episódios que nos relatam “atos de violência praticada contra si mesmo” (sendo que o mito da origem dos queixadas é o único que fala diretamente sobre a “auto-destruição” de homens que se rependeram de ter matado suas esposas). Porém, ela nos apresenta diferentes maneiras possíveis de reagir diante de agressões protagonizadas por “entes que nos enxergam como animais”, uma tendencialmente atribuída ao sexo feminino que pode eventualmente ser correlacionada com o comportamento suicida (subtrair-se e responder à violência/ dominação alheia através do “descarte da própria pele” e da fuga – mito de Xuruhwa), e outra mais típica para o sexo masculino (adotar a aparência externa do inimigo fazendo-se passar por “pessoa”/ “seu igual” por este, e destruí-lo – mito de Kahijawa, Waniakaxiri, etc.) que representa o modelo tradicional da *vendetta xamânica*. A maneira feminina (não vingativa) de reagir (ou, em alguns casos, de não reagir) não afeta a continuidade da sociedade enquanto tal, enquanto que a maneira masculina de reagir tem “efeitos colaterais” imprevisíveis e assustadores (“auto-destrutivos a médio ou longo prazo”).

CAPÍTULO 5 – Arrancando ao mundo um espaço de paz: Como são e como “se produzem” pessoas capazes de viver em sociedade

Nos capítulos anteriores explicamos que a palavra suruwaha para “pessoa” ou “ser humano” é *jadawa (ija-dawa)* – “dono de (um) si mesmo”/ “ser capaz de reciprocidade²⁸⁹”. E vimos que esta palavra é um termo não marcado a partir do qual se formam os epítetos gerais de outros tipos de seres: Espíritos, estrangeiros, xamãs e “pessoas autoritárias/ que desrespeitam outros” são *jadawa-su* – “não-pessoas”. Animais e almas de mortos são *jadawa-kaba* – “ex-pessoas”. Seres que relembram de alguma forma pessoas (macacos, bonecas, um vulto no escuro com contornos humanos, etc.) mas não sabem falar são *jadawa-ry* “quase-pessoas”. E enfim, sonhos de crianças, embriões, fetos e recém-nascidos são *jadawa-ba* “futuras pessoas”.²⁹⁰ Para os Suruwaha, “ser uma pessoa” não é uma característica intrínseca absoluta, mas fundamentalmente “uma posição temporariamente ocupada dentro de uma rede de relações”. Animais são pessoas para si mesmos e para seus semelhantes. E um ser humano pode ser uma não-pessoa ou tornar-se uma ex-pessoa na medida em que maltrata (*batuhwa-*) ou é maltratada por outros. Não depende de cada ser em si se ele é “dono de si mesmo” – mas depende do ambiente social (ou “anti-social”) em que ele se encontra e o qual o “produz”. *Jadawa*, na maioria dos contextos enunciativos, é basicamente a “capacidade de manter relações simétricas” (mais especificamente, a capacidade de conviver, de partilhar alimentos, de “construir-se mutuamente enquanto semelhantes” e de conversar uns com os outros numa língua compreensível, mantendo um tom de voz agradável de se ouvir). E a relação *jadawa-jadawa* representa o oposto exato da relação *agy-bahi* (a relação assimétrica entre caçador e caça que consiste em tratar outros como alimentos e destruir o corpo dos outros para construir a si mesmo, e a qual se caracteriza pela ausência da conversa).

²⁸⁹ Relembramos que *ija* (o primeiro dos dois morfemas que compõem o termo *jadawa*) gramaticalmente é um pronome pessoal que pode significar tanto “si mesmo” como “dimensão do recíproco” (“uns aos outros”). *Ija-ra na-saruri*, por exemplo, pode significar tanto “pessoa que (após ficar órfão) **se** criou/ fez crescer a si mesmo”, como “pessoas que **se** criam mutuamente uns aos outros”. Na gramática suruwaha, “reflexividade” e “reciprocidade” não podem ser separadas, fenômeno que pode ser observado igualmente na língua portuguesa (onde “matar-**se**” pode significar “ato de violência praticado por um sujeito individual e dirigido contra si mesmo”, **ou** então “atos de violência múltiplos, análogos e mútuos praticados por um grupo de vários sujeitos”).

²⁹⁰ No nosso próprio discurso, o conceito da “pessoa” parece um conceito marcado. A literatura ocidental descreve os seres humanos como “animais sociais”, “criaturas feitas à imagem de deus”, etc. (sendo que nestas comparações, o ponto de referência não é o “humano”, mas o “não humano”).

<i>jadawa-jadawa</i> (pessoa-pessoa)	<i>agy-bahi</i> (predador-presas)
<p>“Ser consubstancial”</p> <p>“Tratar-se bem (<i>uma-</i>): Partilhar alimentos, contribuir com a fabricação do corpo de outrem, e ser ajudado a manter a substância o próprio corpo”</p> <p>“Conversar numa linguagem mutuamente compreensível e num tom agradável; cantar juntos, etc.”</p>	<p>“Ter formas diferentes”</p> <p>“Tratar-se como alimentos, roubar de outrem a substância para construir o próprio corpo”</p> <p>“Não conversar: Aproximar-se em silêncio (para assaltar), gritar ou provocar gritos (ao ferir a caça), silenciar (matando), tornar o outro objeto de cantos (após o consumo)”</p>

Se o tema principal dos capítulos anteriores foi a reflexão, feita pelos Suruwaha em sua historiografia e em sua mitologia, sobre as relações *agy-bahi* entre coletivos inimigos (que são vistas por eles como totalmente predominantes no universo) e sobre as tentativas dos seus antepassados de “não tornar-se vítimas *bahi* dos OUTROS”/ “não mais tornar-se depredadores *agy* de SI MESMOS” (= “não ser não-pessoas”, “escapar da condição de queixadas *jamakahiri* e lutar contra o perigo de virar onças *jumahi*), no presente capítulo nos dedicaremos a discutir o significado do termo *jadawa* em termos positivos. Afinal, como os Suruwaha vêem a concepção, o nascimento, o crescimento e a inserção na sociedade de uma pessoa? E o que significa para eles “ser sociedade”/ “construir um espaço social” no meio de um mundo perigoso?

II. 5.1. Componentes materiais e imateriais da pessoa

Os Suruwaha designam o corpo como um todo usando o termo *nahiri* m./ *nahirini* f. ou *jahiri(ni)*²⁹¹. *Nahiri(ni)* é um substantivo inalienavelmente possuído²⁹² derivado do verbo de

²⁹¹ Trata-se de variações dialetais da mesma palavra: Algumas pessoas dizem *nahiri(ni)* e outras *jahiri(ni)*.

²⁹² A língua suruwaha possui três classes de substantivos: substantivos independentes, substantivos inalienavelmente possuídos e substantivos de parentesco. A posse de substantivos independentes se indica através do uso de pronomes possessivos (*uda* “casa” → *na uda* “minha casa”, *iri uda* “a casa dele”, etc.). Os substantivos inalienavelmente possuídos não vêm acompanhados por pronomes possessivos pelo fato de que possuem formas flexionais específicas para possuidores de primeira, segunda ou terceira pessoa, femininos ou masculinos (*amy* “sangue” → *wamy* “meu sangue”, *jamani* “teu sangue”, *amy* “o sangue dele”, *amani* “o sangue dela”, *jamy* “nosso sangue”, etc.). Os substantivos de parentesco constituem uma classe intermédia, sendo que alguns deles exigem o uso de pronomes possessivos, e outros não. Quando, daqui em diante, eu citar nomes suruwaha para o corpo ou suas partes (todos substantivos inalienavelmente possuídos), indicarei as formas flexionais possíveis (masculina e feminina) só ao introduzir o termo, e depois usarei sempre sua forma base (substantivo com possuidor masculino na terceira pessoa do singular). *Nahiri* significa literalmente “o corpo dele”, e não “corpo” (um “corpo sem dono concreto” é um conceito linguisticamente impossível de se expressar em suruwaha).

estado *nahy*- “ser grande”, “ser volumoso”, “ser extenso” ou “ser substancial”²⁹³. *Nahiri(ni)* pode significar “pessoa real” quando usado como antônimo de *bydadyhyri m./ bydadyhyru* f. (“foto”, “imagem”, “representação”)²⁹⁴, “pessoa que usa a mão direita” quando usado como antônimo de *suwini* (“pessoa que usa a mão esquerda”)²⁹⁵, ou “dimensão material/ visível a outras pessoas vivas” quando oposto a *gian(an)zubuni* (“coração”)/ *asuma* (“alma”, “dimensão transcendental”)²⁹⁶. A palavra *nahiri* pode ser igualmente acrescentado ao nome de um xamã, para esclarecer que estamos falando sobre o “Fulano propriamente dito” e não sobre cujo espírito-interlocutor *kurimia*²⁹⁷. O corpo *nahiri* do ser humano, por um lado, é

²⁹³ *Hadara nahyru* é um roçado de grande extensão. *Kumadi nahyru* é uma quantidade grande de rapé. *Bami nahyru* é um grande volume de água. *Jadawa nahyri* é uma pessoa forte (“imponente”). *Hadara nahirini* é a “extensão do roçado”, *uda nahiri*, o “tamanho” da casa, etc.

²⁹⁴ Quando um Suruwaha, ao ouvir um relato do tipo “o Fulano fez tal coisa...”, quer indagar se seu interlocutor realmente conheceu o sujeito sobre o qual está falando, e não viu este último apenas na televisão nem está reproduzindo uma notícia recebida por terceiros, ele pergunta: *Jahiriria gianaku?* “Você viu o corpo dele [fazendo isto]?”. Cabe precisar que esta pergunta geralmente se dirige a pessoas não indígenas das quais se supõe que não tenham domínio pleno da gramática da língua suruwaha e seus diferentes registros epistêmicos: Quando os Suruwaha conversam entre si, sempre indicarão através do uso de sufixos determinados no verbo conjugado se estão se referindo a fatos testemunhados pessoalmente ou não, e desta forma tornam tal esclarecimento supérfluo. *Bydadyhyri* é o substantivo possuído derivado do verbo *bydady-* “colocar (um objeto num lugar)”, “prender”, “fixar” (como a tinta no papel, ao escrever).

²⁹⁵ Aqui é preciso esclarecer que “esquerda” e “direita” não têm sempre um significado absoluto, como em português. Uma pessoa “canhota” dirá de sua mão esquerda que é *nahirini*.

²⁹⁶ Exemplo: *Gianzubuni bujini tixanimiara, nahiri hiamary harawanki*. “Só o coração (do xamã) viajou. Enquanto isto, o corpo dele permaneceu (deitado na rede).” Aqui é preciso esclarecer que a tradução “alma” para o termo *asuma* e ao qual *nahiri* se opõe de certa forma é problemática no sentido de que conforme a concepção ocidental (ou pelo menos conforme o que eu imaginava pessoalmente quando criança), pessoas vivas “têm uma alma” (que seria seu “componente interior”, respectivamente seu “eu”/“aquilo que olha através dos seus olhos”). Os Suruwaha, como veremos, NÃO acham que pessoas vivas “tenham” *asuma*, mas que seu coração (sede da consciência) “se transforma” em *jahuruwa-* (ou “gera”?) *asuma* quando elas morrem. *Asuma* começa a existir apenas depois da morte e é o “corpo” dos mortos invisível aos vivos (ou seja, uma multiplicidade de corpos, alguns dos quais têm a aparência de peixes, enquanto que outros “se parecem com pessoas”). Aparecida Vilaça, no seu artigo “Making Kin out of Others in Amazonia”, faz uma observação parecida com respeito à concepção wari’ da “alma”: “The Wari’ data allow us to [...] relocate the body/soul dichotomy in different terms. For the Wari’, the soul (*jam*) only exists when the body is in some way absent (as inert): in dreams, in serious illness (and the shaman is therefore chronically ill) and at death. There is no soul linked to the body [...]. The soul is all above a potency, related to the capacity to produce another body. And it is precisely with a different body that the soul manifests itself the most fully: after death, the body of a peccary is acquired [...] The soul of shamans, the only people to have an ever-present soul, is simply an animal body” (2000: 361). A questão central quando tentamos entender os conceitos nativos de “corpo e alma” (e evitar projetar sobre os outros nossa própria dicotomia corpo/alma) me parece ser que os povos indígenas amazônicos em geral não acham que haja uma oposição (nos humanos vivos) entre o corpo enquanto “componente exterior” e a alma enquanto “componente interior” da pessoa (o que há na pessoa viva é um “corpo” e um “coração), mas que o ser como todo possui duas dimensões “mutuamente exteriores/ incompatíveis/ não simultâneas” que não podem coexistir no mesmo espaço. A “alma” é o “corpo da pessoa como ele é visto no mundo transcendental, através dos olhos dos espíritos” (num momento em que o “ex-corpo” da pessoa já apodreceu). E seguindo esta lógica, o “corpo” (*nahiri*) seria algo assim como “a alma da alma” (invisível enquanto tal para os seres transcendentais).

²⁹⁷ Traduzo *kurimia* como “espírito-interlocutor” justamente para sublinhar que diferentemente de *nahiri*, *karuji*, *asuma* e *gianzubuni* (e diferentemente do termo “espírito” em português), este termo não se refere a um componente da própria pessoa, mas a um outro ser (transcendental) que se relaciona com a mesma. O

aquilo que o torna visível, que define seu modo de alimentar-se e enxergar o mundo (diferenciando-o das outras espécies), e que possibilita às demais pessoas se relacionarem com ele. Por outro lado, é dito “apenas um envólucro” (equiparado com a pele *asihi* m./ *asihini* f.), o qual apodrece depois da morte da pessoa transformando-se em cadáver (*haty* m./ *hatini* f.²⁹⁸), e liberando o coração *gianzubuni* e o princípio vital *karuji*: Dizem os Suruwaha que “almas *asuma* não têm corpo”, mesmo que esta afirmação deva ser matizada, como veremos mais adiante (precisando, almas *asuma* não têm um corpo que possa ser visto pelos humanos vivos/ que seja antropomorfo do ponto de vista dos humanos vivos).

Como Ojara Bonilla (2007: 48) afirma para os Paumari (e como acontece igualmente em muitas outras línguas ameríndias e européias), a terminologia usada para falar sobre o corpo *nahiri* e suas partes não é específico para o ser humano. Muitas palavras que designam partes do corpo humano servem igualmente para partes “análogas” de animais e vegetais:

Termo suruwaha	Corpo humano	Corpo animal	Corpo vegetal/ outros tipos de corpos
<i>asihi/ asihini</i>	Pele	Pele, escama (peixe)	Casca (de fruta, árvore ou tubérculo)
<i>zubi/ zubuni</i>	Olho	Olho	Semente, caroço (de fruta)
<i>igiany zubuni/ igianani zubuni</i>	Coração	Coração	Âmago (de árvore)
<i>iniaky/ iniakani</i>	Cabeça	Cabeça	Cumeeira (da maloca) ²⁹⁹
<i>warubi/ warubani</i>	Orelha	Orelha	Muda (de abacaxi ou banana), cogumelo (que cresce na casca de certos tipos de árvores e é visto como “parte” das mesmas)

kurimia de um xamã pode “emprestar” (*gadyguwa-*) cujo corpo em certas oportunidades, mas ele pode igualmente aparecer separadamente do mesmo, adotando a aparência externa de uma ave (um gavião, uma arara, etc.) Por exemplo, os Suruwaha contam um episódio da sua história migratória em que um grupo de Kurubidawa estava fugindo de inimigos *juma* e não parava de correr enquanto escutava assovios de um gavião (supostamente imitados pelos *juma*). Depois de um tempo, um xamã decidiu ir verificar se os inimigos estavam realmente os perseguindo, e quando viu o gavião que estava assoviando, falou para seus companheiros: “Parem de correr. Não é o “corpo” (*nahiri*) dos *juma* que está nos perseguindo. É apenas o seu espírito-interlocutor *kurimia*.”

²⁹⁸ *Haty/hatini* é um substantivo inalienavelmente possuído derivado do verbo *hata-* “apodrecer”, “feder”.

²⁹⁹ A palavra para “copa” (de uma árvore) é outra diferente – (*aga*) *ini*.

<i>ymy/ imiani</i>	Carne, músculo	Carne, músculo	Polpa (de fruta)
<i>ahy/ ahani</i> ³⁰⁰	Dedo	Dedo, casco (queixada, veado)	Folha (árvore)
<i>aduh/ aduhini</i>	Esperma	Esperma	Seiva (látex da seringueira)
<i>amuzyri/ amuzini</i>	Gordura	Gordura	Óleo (ex: de copaíba)
<i>damy/ damani</i>	Pé	Pata traseira, aba traseira (do peixe)	-
<i>wakuri/ wakurini</i>	Cotovelo	Nadadeira lateral (do peixe)	-
<i>bihi/ bihini</i>	Mão	Pata dianteira, asa (do pássaro) ³⁰¹	-
<i>biri/ birini</i>	Perna	Perna	Caule (cipós). Outros: Raios luminosos (raios do sol <i>masiki biri</i> , relâmpagos <i>bai biri</i> = “pernas do trovão”), a chuva (<i>bami birini</i> “pernas de água”), etc.

O corpo *nahiri* da pessoa é composto dos seguintes elementos principais: a pele (*asihi*), os ossos (*atuny*), a carne (*ymy*), o sangue (*amy*), e os órgãos internos (para os quais não existe um termo coletivo). E a ele associado, encontram-se outras dimensões importantes do ser humano, como seu cheiro (*mahiri*) e sua voz (*ati*).

A pele *asihi* é aquilo que faz a pessoa viva “ter contornos fixos”/ “ser presa”/ “ser concreta” (*zama-*) e assumir um papel social determinado, impedindo que ela fuja (*azuwa-*), se dissipe e seja diluída no universo (*danyzywa-*). Os Suruwaha consideram a pele da pessoa mais como “recipiente” (*duki* m./ *dukuni* f.) do sujeito do que como sua essência (como aquilo que conforme a terminologia usada por Marcel Mauss corresponderia ao conceito da “pessoa como máscara do ator”, na sua etimologia latina de *per-soar* – ver 1938: 18). E neste sentido, lhe atribuem uma função não apenas representativa, mas muitas vezes dissimuladora: Se a pele, definidora da aparência externa (*dinixi/ dinixini*)³⁰², serve àquele que a exhibe como marca distintiva onde se inscrevem de forma visível os indicadores da sua pertença grupal e do lugar que ocupa no eixo temporal da vida, ela pode ser utilizada no

³⁰⁰ *Ahy/ ahani*, em outro contexto, pode significar também “produto agrícola” (de alguém)/ “produção” (de alguém).

³⁰¹ O termo usado para a asa dos pássaros é *bihi(ni) tani* – “início da mão”.

³⁰² Cf. o verbo de estado *dyna-* “aparecer”, “ter tal aparência”.

mesmo tempo como instrumento de disfarce, o qual possibilita ao seu portador enganar terceiros sobre sua identidade verdadeira: Enquanto que os relatos históricos em que se tematizam relações interétnicas nos falam sobre como os Suruwaha do século XX se esforçaram a “tornar sua própria pele bonita” pintando-a de urucu e genipapo para não ser mortos pelos “brancos” (causar neles uma boa impressão), vários mitos suruwaha, como o de Kahijawa e o da origem da barata, apresentados acima, contêm episódios de pessoas que “vestiram” (*taha-* “se cobriram com”) a pele de outras para fazer-se passar por outrem. Na maior parte destes mitos, a metamorfose epidérmica é usada pelos protagonistas para praticarem atos violentos ou escapar de algum perseguidor que tenta matá-los e comê-los³⁰³. Quando se fala sobre a morte do ser humano, o termo *asihi* muitas vezes é usado como *pars pro toto*, para referir-se ao corpo humano como um todo na sua dimensão material e perecedoura, em contraposição ao coração *igiany zubuni*, o qual após da morte sobe para o céu (*jabuwi*). Nesta circunstância, os Suruwaha dizem: “*Asihi adahy-ha hataru. Gianzubuni-nia, zama kuburu naru agirini-ha tixaru*” (“A pele/ invólucro corporal apodrece dentro do túmulo, mas o coração segue no caminho do trovão e mergulha no céu”).

A carne *ymy* é vista pelos Suruwaha como local onde se sente a dor, onde se hospedam as doenças e onde o xamã “guarda” (*baja-*) a sua substância-feitiço (*mazaru*), concebida como tendo a aparência física de dentes de animais (*igiaty zymy*), dardos de zarabatana (*kanixi*) ou “pontos luminosos/ estrelas” (*amuwa*). Os Suruwaha afirmam que depois da morte de uma pessoa, a carne ao apodrecer (*hata-*) e separar-se dos ossos, recompõe-se novamente formando um novo corpo humano (o corpo do *karuji*, parte da pessoa que passa a viver no mundo subterrâneo *adaha buhwaha*). Neste sentido, poderíamos falar da carne como parte “reciclável” do ser humano.

Em certas circunstâncias, os Suruwaha estabelecem um contraste entre *ymy* como “substância de um objeto independente da sua forma” (ou como “objeto em estado amorfo”) e *bununu-* como “forma condensada ou cristalizada” do mesmo: Por exemplo, *Sabão imiani* é a palavra para “sabão em pó”, usada quando o falante quer explicitar que

³⁰³ Na sua tese de doutorado (2007: 40), Oiara Bonilla faz uma reflexão que aponta na mesma direção, colocando que os Paumari, em seus mitos e sua historiografia, concebem a metamorfose epidérmica como veículo da transformação social (ou seja, como estratégia dos mais fracos de tirar vantagem de sua posição aparente de presa).

não está se referindo ao sabão em barra (*sabão bununuru*)³⁰⁴. *Remédio imiani* é o termo para “princípio ativo do remédio” ou “remédio solúvel”, ao qual se recorre quando se quer esclarecer que não se está falando de um comprimido (*remédio bununuru*), nem sobre um líquido (*remédio hahani*). E *kumadi imiani* é a palavra para “pó de tabaco” ou “princípio ativo do tabaco”, usada quando alguém quer sublinhar que não está falando sobre a planta do tabaco tal como cresce nos roçados (inteira), mas sobre o tabaco tal como é consumido (a nicotina/ o pó do tabaco pilado). Em todos os exemplos citados, o complemento *ymy/imiani* serve para distinguir o conteúdo (material) de algo de sua aparência externa (os contornos).

A carne é obviamente um objeto de disputa entre espécies: Os seres humanos constroem a carne do próprio corpo comendo a carne de animais, e são agredidos por representantes de outras espécies (espíritos, inimigos e onças) que querem comê-los. Se bem que geralmente, os Suruwaha dizem que o caráter de uma pessoa é dependente do seu coração e não da carne (infra), comer a carne de seres agressivos *wywy-* e transformá-la em sua própria carne pode se refletir no comportamento da pessoa, e “ter a própria carne ferida” por objetos e substâncias estranhas (dentes de espíritos) pode causar uma alienação (troca) do nosso olhar. Seres transcendentais que querem “adotar” humanos transformam conscientemente os seus corpos.

O coração, *gianzubuni* (abreviação de *igiany zubuni m./ igianani zubuni f.*, “núcleo” ou “olho” do peito-pensamento³⁰⁵), é considerado pelos Suruwaha como mais importante de todos os componentes da pessoa (no sentido de que ele não é mortal). Os xamãs guardam seu poder xamânico *iniuwa* (que não se confunde com seu “feitiço”, ver supra) no coração, e quando eles querem fazer mal a alguém, devoram seu coração sem que ele perceba (ou mandam seu espírito de onça domesticada levá-lo e devorá-lo, ou ainda o entregam “como presente” para um espírito qualquer)³⁰⁶. O coração de uma pessoa se encontra em constante perigo de ser seqüestrado por entes sobrenaturais, podendo acontecer, por

³⁰⁴ *Imiani* é a forma flexional do substantivo *ymy* que indica um possuidor feminino na terceira pessoa do singular.

³⁰⁵ *Igiany*, dependendo do contexto enunciativo, pode significar “pensamento” (daí a palavra *igiana-*, “pensar”, “meditar”, “fazer”) ou “tórax” quando estamos nos referindo a um ser humano. Como parte dos olhos, *igianani* é a pupila. Em relação ao céu, *zamazama igianani* significa “interior da cúpula celeste” (o azul do céu como o enxergamos olhando da terra). *Zubi/zubuni*, isoladamente, pode significar “semente”/ “caroço” (de uma fruta: por exemplo, o caroço do abacate, a castanha de caju, a semente do açaí...) ou “olho” (da pessoa).

³⁰⁶ Fabiana Maizza (2009: 89) relata o mesmo para os Jarawara.

exemplo, que almas *asuma* transformadas em queixadas o levem consigo. A saída do coração do corpo faz com que a pessoa não “sinta mais gosto por nada” (*zama kahyzyxinxu*), fique doente (geralmente com diarreia, *kasaka*), se zangue ou vá tomar veneno à toa, sem motivo³⁰⁷.

Diferentemente do que acontece na sociedade ocidental, o coração não é considerado pelos Suruwaha apenas como local dos sentimentos e emoções, mas também como a sede do pensamento consciente e do raciocínio lógico (não se atribui nenhuma função específica ao cérebro, e a palavra para referir-se ao mesmo, *iniaky kahuwini m./ iniakani kahuwini f.*, é a mesma usada para dizer “pus” ou “furúnculo” *kahuwy* – a tradução literal seria “massa mole da cabeça”)³⁰⁸. Quase todas as expressões usadas pelos Suruwaha para descrever estados psicológicos, atitudes morais e atividades cognitivas contêm a palavra *gianzubuni* na posição do sujeito gramatical, além de verbos que em outros contextos descrevem movimentos, atos ou características físicas. Em seguida alguns exemplos:

<i>Iri gianzubuni hakaru</i>	“O coração dele está rindo” = Ele está feliz
<i>Iri gianzubuni gurakaru</i>	“O coração dele está tremendo” = Ele está com medo
<i>Na gianzubuni guranxagani</i>	“meu coração se contraiu” = Fiquei apavorado(a)
<i>Iri gianzubuni zawaru</i>	“O coração dele está agressivo” = Ele está com raiva
<i>Na gianzubuni asy kurawanki</i>	“O meu coração estava adstringente (como caju)” = Eu estava magoado(a)/ ressentido(a) de algo
<i>Ini gianzubuni azanaru</i>	“O coração dela chora” = Ela está triste
<i>Na gianzubuni habuhabu jaxagani</i>	“Meu coração está mergulhando repetidamente” = Eu estou apreensiva/ com medo de algo
<i>Na gianzubuni kadudanawixawanki</i>	“Meu coração sentiu alívio” = Fiquei aliviada
<i>Na imiaki kahi na gianzubuni hamyza jaxagani</i>	“Meu coração está indo atrás do meu marido, tentando alcançá-lo” = Estou preocupada com meu marido.

³⁰⁷ Parece que há alguns poucos casos em que a pessoa cujo coração foi “roubado” não é concretamente prejudicada. Uma vez, Uhuzai “trouxe” um canto (= uma mensagem do além) em que um espírito-lagarta *zamakusa* afirmava ter se apropriado do coração do seu (de Uhuzai) filho Jikiabi, então com cinco anos de idade. Segundo as informações repassadas à comunidade por dito espírito, Jikiabi “já tinha terminado de crescer no lugar para o qual fora levado (“na beira do Rio Waha”). E para a alegria dos pais adotivos tinha se tornado um grande caçador de antas. Os Suruwaha explicaram o fato de Jikiabi obviamente não estar doente afirmando que o *zamakusa* não lhe “arrancara” de fato o coração, mas apenas tinha feito uma “cópia” para si.

³⁰⁸ *Kahuwini* é um substantivo possuído derivado de *kahuwy* (forma livre). *Kahuwy* significa “pus” de forma geral, *Iniaky kahuwini* “pus da cabeça”.

<i>Na gianzubuni atini: “.....” nixanawaky.</i>	“A fala do meu coração: Eu disse “.....” = Eu pensei que ...”
<i>Iri gianzubuni zawanimiara, iri ijahinia hakaru. Iri gianzubuni zamunahawaru</i>	“A boca dele ri, apesar do coração dele estar com raiva” = Ele finge estar contente. “O coração dele está passivo/ sem reação” = Ele está indiferente/ conformado diante de um acontecimento/ não se interessa por algo.
<i>Ini gianzubuni hixa jaharu</i>	“O coração dela está demoradamente duro” = Ela suporta algo/ é corajosa/ forte/ não se deixa afetar emocionalmente por algo.
<i>Iri gianzubuni zamaru</i>	“O coração dele está domesticado/ guardado (dentro de um receptáculo)/ delimitado por contornos nítidos” = Ele é generoso/ sociável/ inteligente/ cuidadoso/ capaz de sentir compaixão para com outras pessoas.
<i>Timia gianzubuni zamawixaru?</i>	“O coração de vocês já se tornou concreto?” = Vocês aprenderam com os erros do passado?
<i>Ini gianzubuni hynynygazy xini</i>	“O coração dela está insistente” = Ela é teimosa/ tenaz.
<i>Iri gianzubuni mahikiaru</i>	“O coração dele mente” = Ele está enganado/ iludido.
<i>Ini gianzubuni imiakaru Iri gianzubuni takunyr³⁰⁹</i>	“O coração dele fez cicatrizar” = Ele esqueceu. “O seu coração é rápido/ sabe” = Ele tem certeza.
<i>Ara gianzubuni nawasywagyra.</i>	“Torne seu coração duradouro/ resistente novamente” = Tente se lembrar de algo.
<i>Ihia! Giananzubuni hamamyzaniwa.</i>	“Lhe entregue (o objeto desejado), para que o seu coração possa parar de bater centripetalmente”.(=para que seu desejo seja satisfeito e ela pare de pensar em tal objeto todo tempo).

Em alguns casos, os sentimentos não correspondem a uma “atividade” do coração, mas são concebidos como “objetos” carregados pelo coração em ombros metafóricos. Este é o caso da raiva (*zawa-*) a qual é “guardada” *baja-* no coração e posteriormente “descarregada/ depositada no chão diante dos outros” *kabaky-* (como se fosse uma presa animal) quando não é simplesmente “descartada” *tusa-*.

A saudade e a empatia são as únicas emoções que são (lingüisticamente) concebidas de forma diferente – não enquanto “estado do coração de alguém” ou “objeto que pesa sobre

³⁰⁹ Traduzi todas as expressões citadas acima e as quais terminam em *-ru* como se tratasse de frases completas (ela **está** feliz, etc.). Na verdade, *-ru* é um relativizador (*haka-* → [*gianzubuni*] *hakaru* “aquele [coração; sf.] que ri”/ “o seu coração sorridente”), e as formas apresentadas na presente lista geralmente fazem parte de frases maiores (aquela cujo coração estava rindo...; estando feliz, ela...).

o coração de alguém”, mas como características ou capacidades de terceiros (algo que outras pessoas *fazem* “dentro do coração” de um sujeito):

<i>Hatitia aru-hwawa kamuny kasi</i>	“O Hatitiau está sendo muito saudoso/ penoso dentro de mim” (= Tenho saudades/ pena do Hatitiau)
<i>Kamuny kianawanki!</i>	“Você fez falta” (= Senti saudade de você)
<i>Axihi aru-hwawa kahyzy kasi</i>	“O Axihi está desejável em mim” (= Eu gosto do Axihi)

Querendo dar ênfase ao caráter “ativo” em que uma pessoa “suscita em si mesma” sentimentos de saudade ou desejo em relação a terceiros, podemos optar pela construção “causar outra pessoa ser saudosa para si mesmo”:

<i>Ta-ra na-kamuny-nawaky</i>	“Causei você despertar saudade [em mim]”
<i>Aru Hinijaria na-kahyzy-nawaky</i>	“Causei o Hinijai ser desejável [em mim]”

Para os Suruwaha, existe uma relação de sujeito-objeto entre o coração e o corpo como um todo: Quando falam entre eles sobre os motivos que no passado já os levaram a tomar veneno para morrer, geralmente descrevem o estado do coração deles pouco antes de saírem da maloca em busca das raízes de timbó, e colocam que “o meu coração, com raiva, me causou tomar veneno.”

Na gianzubuni zawi-xu-ru-hwa,
meu peito-olho enraivecer-seguindo um acontecimento-feminino-já que.

aru-wa kunaha na-hawi-xa-wanki.
eu-objeto timbó causativo-ingerir-perfectivo-fato testemunhado + ator feminino + passado remoto.

Observações dos Suruwaha relacionados com a diversidade cultural são expressadas também fazendo alusão à natureza do coração. Falam *Igiananzubuni unamarani!* (“Seu coração é diferente!”) quando constatam que o comportamento de uma pessoa segue outros padrões do que os observados por eles próprios.

As atitudes, pensamentos e sentimentos contidos dentro do coração de uma pessoa não são vistos pelos Suruwaha como “características permanentes”. Diferentemente do que acontece no mundo ocidental, onde é comum ouvir dizer que “cada pessoa tem determinada personalidade a qual se forma ao longo da infância e depende parcialmente de fatores genéticos”, os Suruwaha achariam ridículo se alguém fizesse comentários tais como “esta pessoa é colérica”, “esta pessoa é antipática”, “esta pessoa é racional”, “esta pessoa é generosa”, etc., porque para eles, apenas existem pessoas *momentaneamente* coléricas, pessimistas, antipáticas etc. Os sentimentos presentes no coração e os comportamentos gerados pelos mesmos são vistos sempre como reações *ad hoc* a acontecimentos (estímulos) externos.

Outra diferença na concepção suruwaha do que nós chamamos sentimentos está no fato de que os Suruwaha acham impossível que os mesmos *não* se manifestem em atos e atitudes concretas. Pessoas cujo coração está alegre não ficam deitadas na rede – fato que torna viável fazer-mos deduções tais como “já que ele está trabalhando ele deve estar feliz”.³¹⁰ Pessoas cujos corações sentem amor por alguém não se limitarão a “incluir este alguém em todos os pensamentos”, mas *manifestarão* este amor tornando o sujeito amado beneficiário de atos concretos de generosidade³¹¹. Pessoas que “desrespeitam” alguém em particular necessariamente o tratarão mal, sendo que o verbo para o sentimento de “menosprezo” *batuhwa-* é o mesmo usado para referir-se a todos os tipos de maus-tratos “concretos” (agressões verbais ou físicas, negligência, recusa de partilhar alimentos, etc.) Pessoas com corações raivosos não sentirão esta raiva passivamente, mas destruirão coisas, consumirão tabaco ou veneno e abandonarão as demais pessoas “não mais suas de verdade” (temporariamente ou definitivamente). Os Suruwaha acham muito estranho que alguns dos estrangeiros os quais se dizem “seus amigos” possam chegar na maloca, afirmar que “estavam sentindo saudade” de alguém, mas no mesmo tempo não trouxeram um presente para o sujeito em questão. E acham igualmente estranho que alguém possa afirmar “não saber” se outra pessoa o está amando, ou, pior, o ama [permanentemente?!!] – justo após partilhar uma refeição com o sujeito em questão. Não é por acaso que a palavra usada por

³¹⁰ O sonho das pessoas ocidentais em “passar férias deitadas numa rede atada entre duas palmeiras na beira do mar” é totalmente incompreensível para os Suruwaha.

³¹¹ Os Suruwaha achariam absurdos os trechos de romances ocidentais em que alguém “secretamente” ama outrem.

eles para designar um “sentimento”, “pensamento” e “tórax”, *igiany/ igianani* signifique também “ato”³¹².

É interessante notar que a maioria dos outros povos falantes de línguas arawá, diferentemente dos Suruwaha, associam os sentimentos e o raciocínio enquanto fontes de todos os atos ao fígado (*ati(ni)*, em deni, *wahati*, em jarawara, *va’i(ni)*, em paumari) e não ao coração: Numa situação em que os Suruwaha dizem “meu coração está com raiva”, seus vizinhos deni usam literalmente a expressão “meu fígado está em estado de guerra” (*uvati hamide*)³¹³. O fígado (*ijaxi m./ ijaxini f.*) não possui nenhuma função afetiva na concepção suruwaha da pessoa.

Quando os Suruwaha falam sobre pessoas que já faleceram, muitas vezes utilizam a palavra *gianzubuni* como sinônimo de *asuma* (alma), ou seja, referem-se ao coração não só como órgão biológico, mas como parte do “eu” que continua viva após a morte física do corpo. Uma diferença que existe entre os termos *asuma* e *gianzubuni* consiste em que *asuma*, diferentemente de *gianzubuni*, não existe ainda na pessoa enquanto viva. Os Suruwaha dizem que a pessoa, ao morrer, *se transforma* em *asuma* (*jadawa mazaruri asuma jahuruwari*).

Outro órgão considerado importante pelos Suruwaha é a vesícula biliar (*kaxitikiri m./ kaxitikirini f.*). Os Suruwaha não atribuem à esta última uma função digestiva, mas afirmam que ela é o recipiente da voz (*ati m./ atini f.*). Vários mitos (como o mencionado acima, que relata a morte de Jumahinia) contêm episódios em que alguém confunde os restos mortais (a “pele”) de uma pessoa com os de outra, mas é alertado por cuja vesícula biliar (que continua falando e dizendo sem parar “Sou a vesícula biliar do Fulano! Sou a vesícula biliar do Fulano!”) sobre a sua identidade verdadeira.

³¹² Stephen Kidd, num artigo publicado em 2000, fazia uma reflexão parecida sobre a concepção enxet dos sentimentos (especialmente dos “sentimentos de amor”): “While, in “Western” folk concepts, love is defined as an emotion or bodily feeling, the Enxet notion of love [-ásekhayo] is much wider, going beyond a feeling to encompass both a moral principle and a mode of behavior [...] In effect, love is conceived by the Enxet as something that is done – in other words, the practice of sociality – and, if it is not manifested in actions, it does not exist.” (Kidd 2000: 118).

³¹³ Os Deni, por sua vez, não estabelecem nenhuma relação entre o coração (*vabunukhuri*) e o pensamento/ os sentimentos. Apenas alguns jovens, familiarizados com as músicas forró que escutaram em Lábrea, passaram a chamar suas namoradas de *uvabunukhuri* “meu coração”/ “meu amor”. E algumas poucas pessoas que se auto-designam como “crentes” (convertidos ao cristianismo evangélico) falam sobre o coração como lugar da fé.

II. 5.2. Cheiros, secreções, palavras, toques e olhares: a relação física do corpo humano com seu entorno

O corpo *nahiri* tem seu jeito próprio de agir sobre o entorno em que se insere. O seu cheiro (*mahiri* m./ *mahini* f.)³¹⁴, as suas secreções, os olhares que projeta, as palavras que pronuncia e os contatos (acidentais ou intencionais) que mantém com terceiros têm um poder próprio (independente da vontade da pessoa), o qual age de maneira quase que mecânica. É por isto que as pessoas devem ficar constantemente atentas quando permanecem num mesmo espaço junto com outras. O verbo usado pelos Suruwaha para expressar a idéia da contagiosidade do corpo dos seres humanos e de alguns animais e objetos é *gagy-* (para o qual existe uma forma substantivada, inalienavelmente possuída: *gagiri* m./ *gagini* f.)³¹⁵.

Mahiri m./ *mahini* f., o cheiro exalado por uma pessoa, ocupa um lugar importante na etiologia suruwaha das doenças infecto-contagiosas não associadas a agressões xamânicas (como a gripe *tuhu*³¹⁶) e sua cura. Como o cheiro da pessoa é dito permanecer durante algum tempo nos lugares pelos quais ela perambulou, um terceiro, ao inalá-lo (*hixinia-*), pode contrair (*hiniawa-*)³¹⁷ suas doenças mesma em sua ausência³¹⁸. A ação terapêutica de muitos remédios tradicionais, assim como de alguns remédios alopáticos (pomadas *zama wasany*), é concebida no sentido de uma neutralização do cheiro da doença por outro

³¹⁴ *Mahiri* é a forma substantivada de *mahu-* “exalar”.

³¹⁵ O discurso dos Suruwaha sobre a “contagiosidade” e periculosidade do corpo (as quais independem da vontade do seu “dono”, e o obrigam a tomar certos cuidados ao relacionar-se com terceiros) nos lembra de certa forma o que Lévi-Strauss falava no capítulo final do seu livro *Mythologiques III. L’origine des manières de table* (1973 [1966]: 546). O autor colocava que as “boas maneiras” praticadas pelos povos sul-americanos (o uso de objetos que moderam/ intermedeiam o contato do nosso corpo com o nosso entorno, tais como chapéis, luvas, canudos para beber etc.) podiam ser externamente parecidas com as nossas, mas eram “justificadas” a partir de uma moral (expressa pelos mitos) exatamente inversa à nossa – Se na nossa própria cultura as pessoas partem do pressuposto de que “o inferno são os outros” e fazem de tudo para “proteger seus corpos” contra uma poluição que é dita “vir do exterior”, os povos indígenas americanos acham que “a periculosidade vem de dentro do nosso corpo”, e acham que é preciso tomar todos os cuidados possíveis para proteger nosso ambiente de nós mesmos (nossa dimensão material).

³¹⁶ Aqui é preciso esclarecer que os Suruwaha não são unânimes entre eles quanto à origem da gripe. Se atualmente, tendem a definir a gripe como “sendo transmitida pelo cheiro, independentemente da (má) intenção do sujeito transmissor”, vimos que alguns relatos históricos “mais velhos” concebem a vêem como sendo transmitida “de maneira análoga” ao feitiço.

³¹⁷ Observação: o sujeito gramatical do verbo *hiniawa-* “deslocar-se para outro lugar” é a doença, não a pessoa que a contrai.

³¹⁸ Ao explicar os motivos pelos quais um dos subgrupos históricos, os Sarukwawadawa, abandonou seu território antigo, os Suruwaha alegam que as pessoas estavam cansadas de “respirar o cheiro dos brancos” (*jara mahiri*), forma indireta de referir-se à experiência da contaminação por doenças desconhecidas.

cheiro, o qual penetra (*dugija-*) no paciente através das narinas e da pele. A mistura de cheiros concebidos como incompatíveis pode ter efeitos indesejados, como acontece quando o cheiro de uma pessoa que tomou banho com sabonete dos *jara* aniquila o efeito do tabaco que está cheirando (e que age igualmente através do cheiro).

Este pensamento encontra-se também, de forma mais desenvolvida, entre os Deni e os Kulina: Os Deni associam um cheiro contaminante (*mahune* m./ *mahuni* f.) não apenas ao corpo de uma pessoa doente, mas igualmente ao corpo dos defuntos, como mostra o trecho de um relato de Maruhi Varashadeni sobre o enterro do seu marido Zatina (supostamente envenenado por um médico malévolo num hospital público em Porto Velho):

Vindo de avião de Porto Velho, aterrissamos no Marrecão. As pessoas levaram o caixão do meu marido para dentro da casa, e falaram: “Vamos ver o cadáver (*abapu*) dele.” Aí aconteceu: A mãe de Taavi arrancou os parafusos de um lado do caixão e do outro, e levantou a tampa. Arrancou o pano em que o corpo estava enrolado e então viu o pai dela. Olhou para ele e gritou, chorando: “Meu pai! Meu pai! Meu pai! Meu pai!” Aí, o Vladimir falou: “O que você fez? Este cheiro é venenoso! (*Veneno mahunivaha!*) Por quê você abriu o caixão?” A mãe de Taavi fechou o caixão rapidamente e voltou para a casa dela. Mas assim que chegou em casa desmaiou (*atini ahunaru*). Apesar de estar com plena saúde (*shiavani*) antes de aproximar-se do corpo do pai, ela desmaiou. O cheiro do cadáver causou isto. Veneno estava exalando dele (*abutunimahamitaru*). Depois, o pai da prima dela [que era xamã] a curou (*timanari*). Ela se recuperou (*hashikanamita-* “passou a respirar através de sua ação”) novamente.

O verbo usado pelos Deni para descrever a ação do remédio (alopático ou tradicional) sobre o corpo (*vapi* m./ *vapini* f.) da pessoa é *kamahu-*, sendo que *ka-* é um prefixo causativo-comitativo e *mahu-* o verbo para “exalar um cheiro”: *Hemedi kamahuari* “ele ficou curado pelo remédio” (ou “sobreviveu graças ao remédio”) quer dizer literalmente “ele ficou cheiroso através da ação do remédio.”

Para os Kulina, Pollock afirma que afecções cutâneas das quais se supõe que não estejam causadas por feitiço (*dori* – termo que corresponde à palavra *mazaru*, em suruwaha, e ao termo *katuhe*, em deni) são tratadas com plantas das quais se diz que tenham um “cheiro bom” (*mahu bika*). Explica que os cheiros bons, na visão dos Kulina, têm a capacidade de amenizar a “ferocidade” (*wadi*) presente dentro de um indivíduo, causadora do seu desconforto. Coloca que os Kulina gostam de esfregar folhas cheirosas em si mesmos porque acreditam que cheiros agradáveis tenham um efeito transformativo positivo (socializador)

sobre o indivíduo que o inala. E menciona que costumam ungir os defuntos com substâncias cheirosas para reduzir a periculosidade dos seus corpos esvaziados de alma (1996: 325). Nunca ouvi os Suruwaha dizer que o cheiro do corpo morto (*haty* m./ *hatini* f.) causasse danos aos vivos (eles não ungem difuntos). Os cheiros potencialmente perigosos são os cheiros dos vivos.

Entre as secreções corporais dos seres humanos, a que mais exige cuidados segundo os Suruwaha é o sangue menstrual das mulheres (*ama*) e seu cheiro (*hunryri* m./ *hunini* f.)³¹⁹ Mulheres que estão menstruadas não podem comer carne vermelha (“alimentar-se através do veneno de flecha”) porque a mistura do cheiro do sangue com o resto do cheiro do veneno de caça neutralizaria o veneno futuramente fabricado pelos homens tornando-o ineficaz.

Quanto ao efeito do toque, os Suruwaha vêem os cotovelos (*wakuri*) como lugar por onde escapa o feitiço (*mazaru*) contido nos corpos. Apesar de afirmarem que só os xamãs possuem *mazaru* em sua carne *ymy*, qualquer pessoa que encosta acidentalmente numa outra com seu cotovelo é obrigada a sugar imediatamente o local afetado (*husuru kamyza-*) para evitar danos maiores. Apontar propositalmente o cotovelo para uma pessoa (*kuky-*) constitui um gesto extremamente ofensivo, cujo destinatário poderá optar por assoprar rapé no agressor para se reconciliar com ele, ou por ir tomar veneno para demonstrar sua raiva.

O olhar pode ter igualmente um efeito destrutivo, devido à “contagiosidade dos olhos” (*zubi gagini*). Se bem que os Suruwaha não repreendem pessoas que olham diretamente para seus semelhantes (com exceção dos indivíduos em “situação liminar”: adolescentes que passam pelo ritual de iniciação são obrigados a cobrir os olhos com uma envira (mulheres), respectivamente a “olhar para cima” (homens)), censuram as que insistem em fitar plantas recém-brotadas em seus roçados ou filhotes de animais criados em casa (a segunda regra se aplica especialmente às mulheres grávidas). Do olhar demorado *gakia-*, *gakyza-* ou *gai kijaha*³²⁰ (chamado de “olho gordo” pela população não indígena da região) diz-se que ele faz secar (*hasaka-*) o tabaco, a maniva da mandioca e outros produtos agrícolas que

³¹⁹ *Huny-* é um verbo de estado que se refere ao cheiro do sangue ou ao cheiro do peixe cru.

³²⁰ *Gakia-* significa “fitar”, *gakyza-* (= *gakia* + *za*), “olhar centripetalmente”, *gaijaha-* (*gania-* + *jaha*) “olhar demoradamente”

acabaram de ser plantados, respectivamente que ele é capaz de matar animalzinhos domésticos:

Quando as pessoas terminam de plantar a pupunha, plantam o tabaco. No primeiro mês após plantarem o tabaco, não olham para ele. Só têm costume de olhar para ele depois de alguns meses. Enquanto as plantas do tabaco estão recém-brotadas e as pessoas vão ao roçado, não se aproximam delas e olham para o outro lado (*gatakwa-*). Se olharem, a planta seca feita vítima da contaminação dos olhos (*zubi gagini bahini*). As pessoas não olham suas plantações após terminar o plantio. Só olham quando o tempo da colheita se aproxima. (Xabi, maloca de Wahidiani, 13/06/09)

Se bem que as palavras pronunciadas por uma pessoa dificilmente se encaixam no nosso conceito de “emanação” (não as vemos como algo “físico” apesar de que ondas sonoras possam ser medidas com aparelhos), para os Suruwaha elas são vistas como tendo um efeito físico muito poderoso. Palavras raivosas (*ati zawa-*) não são perigosas apenas porque magoam as pessoas que as ouvem (após serem interpretadas), mas porque podem afetar o corpo de uma pessoa independentemente de se ela presta atenção a elas (independentemente do seu significado). Quando os Suruwaha falam sobre os seus contatos com sorveiros, costumam nos citar vários casos em que a “fala raivosa” dos intrusos provocou doenças gastro-intestinais graves resultantes em morte nas pessoas expostas a ela.

Antes do tempo de Gunter [na década de setenta do século XX], uma vez veio um grupo de brancos acompanhados por membros do povo Deni até a maloca. O povo estava todo num acampamento *kazaby* quando chegaram, e a maloca estava vazia. Mas Xaji e Hari – a primeira solteira, a segunda viúva – neste mesmo dia foram até o roçado delas, procurar mandioca, e encontraram os brancos no meio do caminho. Os brancos berraram algumas palavras incompreensíveis, num tom alto e assustador. As mulheres ficaram com medo e correram imediatamente, mas mesmo assim, Hari no outro dia ficou doente. Sua barriga cresceu como que sendo enchida por água (*wawakara kasini*), e depois de poucos dias ela morreu. Ela se tornou vítima da fala raivosa dos brancos (*jara ati zawandy*). (Uhuzai, 28/07/09)

Alguns tipos de palavras são ditas terem um “efeito à distância”: Assim, quando uma pessoa pronuncia o nome de outra ausente (focando ou falando sobre seus sentimentos de saudade), o sujeito que se tornou objeto do discurso, onde quer que seja que ele estiver no momento, começará a espirrar *hatixi ka-* (e se perguntará quem estará “o apelidando” – *aruwa hady kuzyraniria?*).

II. 5.3. A concepção da criança e a fabricação do corpo

Os Suruwaha sonham (*waramy-*) seus filhos antes de gerá-los sexualmente. Supõem que os sonhos de um novo casal (do marido ou da mulher)³²¹ podem conter informações sobre o sexo da futura criança: Enquanto sonhos de predadores animais anunciam o nascimento de um filho-homem, sonhos que têm por objeto a fabricação e transmissão de objetos culturais (armas, vestimentas, cestos) e fazem alusão à relação sogro-genro ou mãe-filha anunciam o nascimento de uma filha.

Quando uma mulher sonha com um filhote de onça pintada (*marihi hazuri ahidi*), e no sonho o pega com as mãos para criá-lo como seu animal de estimação (*igiaty tuhwa-*), ele entra na vagina dela (*ini tusuhwa dugijari*). Quando ela ficar grávida, nascerá um filho homem. Quando um homem sonha com uma onça pintada grande que o agride (*kidiahy-*) e entra em sua carne (*ymyha dugijari*) sem feri-lo, isto é um sinal de que sua esposa dará luz a um filho homem que será caçador de antas e outros animais de grande porte (*mahuny agyba/ zama tiamiaru aganibia*). Sonhar com um gavião real (*xibirihywy*) que pega o sonhador com suas garras e o leva voando também indica o nascimento futuro de um filho homem. Sonha-se com estas coisas pouco antes da mulher engravidar (*butaru bykxinxuhwawa*). O gavião real penetra na pessoa (*dugija-*), e suas garras não deixam marcas em sua pele. Um sonho de gavião anuncia o nascimento de um futuro caçador habilidoso no manuseio da zarabatana; um caçador de macacos barrigudos (*gaha agyba*), mutuns, tucanos, etc. Quando um homem sonha consigo mesmo esculpindo um arco (*harakady xyryri*), ou quando ele sonha com outro homem entregando-lhe um arco (*harakady ihiri*), isto significa que sua esposa engravidará e dará luz a uma menina. Se uma mulher sonha com duas mulheres e neste sonho, uma delas tira sua tanga (*ini sukwady agijawaru*) para em seguida dá-la à outra, isto também significa que nascerá uma menina. Sonhos com monstros *uhwamy*³²² anunciam o nascimento de meninas. Quando um homem ou uma mulher sonham com *uhwamy* e acordam, ficam com raiva (*ini gianzubuni zawaru*). Preferem ter filhos homens. Sonhar consigo mesmo pegando uma criança recém-nascida nos braços anuncia o nascimento de um filho homem. Meu filho Nuwidia foi anunciado por um sonho de gavião. E você? Você sonhou com o que sendo o futuro Giani? (*Gianibiara hyzama wiaramywanki?*) (Hinikuma, 16/01/10)

³²¹ Alguns povos amazônicos afirmam que “apenas homens sonham” ou que “mulheres não devem sonhar” (ver por exemplo Fausto 2001 para os Parakanã). Este não é o caso dos Suruwaha. Se bem que os Suruwaha dizem que “apenas homens trazem novos cantos” e “apenas homens podem ser xamãs *iniuwa*”, eles afirmam que não existem diferenças entre homens e mulheres no que diz respeito à sua respectiva capacidade de sonhar, falar e raciocinar.

³²² *Uhwamy* (“Duplo”) é um espírito feminino de cuja boca e olhos escorrem sangue, o qual fede muito e que assalta os homens em idas solitárias na mata ou de noite em suas redes para fazer sexo com eles. Homens “estuprados” por uma *Uhwamy* podem ser acometidos por doenças da pele (“coceiras”).

Os Suruwaha afirmam que em alguns casos, “sonhos anunciadores” não fornecem aos que estão prestes a tornar-se pais apenas informações sobre o sexo dos seus futuros filhos, mas podem igualmente conter alusões sobre os perigos e acidentes que os mesmos enfrentarão ao longo de sua vida: Assim, por exemplo, o “sonho do futuro Baxihwy”, sonhado por Agariu (a mãe de Baxihwy), foi um sonho em que a sonhadora, andando pela beira de um lago durante uma pescaria com timbó, se deparou com Makiriawai, uma criança morta anos atrás por picada de cobra. A sonhadora perguntou à criança sonhada onde estava a sua mãe (Kutia), e recebendo a resposta “Minha mãe não está aqui! Eu não tenho mãe!”, a pegou nos braços – ato após o qual a criança desapareceu (“penetrando na sua barriga”). Quando Agariu acordou e relatou seu sonho para uma das suas filhas, esta última teve sentimentos mistos: No mesmo tempo em que sentia alegria por achar que ganharia outro irmão do sexo masculino, ficou com medo porque “sonhar com a presa de uma cobra” pode significar que a criança anunciada por este sonho morrerá por sua vez sendo picada por uma cobra.

Os Suruwaha dizem que o corpo da criança é formado quando o sangue da mulher, contido dentro do útero (*hawini dukuni*) se mistura com o esperma (*aduhy*) do homem³²³. Para que ele possa se desenvolver plenamente, uma única relação sexual não é suficiente, pois a carne *ymy* do feto é dita se constituir gradativamente, através da acumulação do esperma dentro do útero³²⁴. Quando uma criança nasce muito magra e mesmo se alimentando bem, continua a ter um corpo esbelto, explicam este fato afirmando que os pais não se esforçaram suficientemente a “fazê-la” (*imia-*)³²⁵, ou quando for o caso, o atribuem à morte do pai durante a gravidez. Se uma mulher mantiver relações sexuais com mais de um homem durante a gravidez, a paternidade será concebida múltipla, mesmo que não assumida como tal socialmente³²⁶. A paternidade múltipla deixa uma marca física visível na

³²³ O termo usado para referir-se ao estado de uma mulher que se encontra nos seus “dias férteis” após a menstruação é *mawa-* “florescer” (usado também para falar sobre árvores quando dão flor). Os Suruwaha têm consciência de que as mulheres só podem começar a conceber uma criança em determinados dias do seu ciclo menstrual.

³²⁴ Se bem que adolescentes solteiros conhecem o risco de uma gravidez indesejada quando mantêm relações sexuais clandestinas, eles dizem que “só começam a se preocupar depois de ter mantido relações repetidas”. O coito interrompido (*aduhy tusa-* “ato de jogar fora o esperma”) é considerado por eles como um método de contracepção eficiente.

³²⁵ O verbo *imia-*, que pode ser usado como verbo transitivo („fazer“) ou intransitivo („sara“), é provavelmente conato do substantivo *ymy/imiani*.

³²⁶ A mesma afirmação vale para todos os grupos falantes de línguas arawá., e para a maioria dos povos amazônicos em geral. Para os Paumari, ver Bonilla (2007: 160). Para os Jarawara, ver Maizza 2009: 135. Para os Kulina, ver Pollock (2002). Para os Yawalapiti (família lingüística aruak), ver Viveiros de Castro (1979).

criança: Crianças com apenas um pai são as que têm só um redemoinho (“divisor”) no cabelo, enquanto que crianças com dois ou mais pais têm vários.

O consumo de certos alimentos pela mãe durante a gravidez (ou o ato de esfregar estes alimentos no corpo), assim como o manuseio repetitivo de certos utensílios “representativos” pode ajudar a determinar o sexo da criança: Mulheres que desejam ter filhos homens, ao comer pupunhas, escolhem apenas as frutas mais compridas (*masa biri* “pupunha-perna”) cuja forma “se parece com um pênis”, deixando as redondas (*masa makawy* “pupunha-barriga”) para outras pessoas. Mulheres que desejam ter filhas, além de comer frutas arredondadas (ou esfregar as mesmas na barriga), se esforçam em andar segurando um cestinho *sadawa* nas mãos todo o tempo³²⁷.

O consumo de alimentos e remédios amargos (*ijaba-*), muito azedos (*xihyata-*) ou “coceirentos” (*awakiria-*) durante a gravidez – especialmente remédios alopáticos fornecidos pela FUNASA – geralmente é evitado pelas mulheres gestantes porque destes alimentos e remédios se diz que provocam abortos (*hawini-ria na-gyra-* “causam a queda da criança”). Apenas nos casos em que a gravidez é indesejada, as mães procuram (na maioria dos casos sem sucesso) livrar-se do embrião ingerindo frutas *habaru* (espécie não identificada que me relembra vagamente um limão, e que é dita ser “coceirenta”) misturadas com girinos (*kaxiji*) cozidos e amassados (receita tradicional), ou então bebem quantidades exageradas de dipirona em gotas, butilbrometo de escopolamina, etc³²⁸.

³²⁷ O segundo método (o de carregar cestos ou comer frutas arredondadas para conceber filhas) foi me relatado apenas como possibilidade teórica (quando Kwakwai me explicou o que eu deveria fazer se acaso, após ter tido um filho-homem, eu quisesse dar ao mesmo uma irmã). Os Suruwaha, apesar de reconhecerem que amam suas filhas, e apesar de reagirem invariavelmente ingerindo veneno trás a morte de uma delas, afirmam unanimemente (ver relato apresentado acima) que preferem ter filhos do sexo masculino do que filhas “porque mulheres não providenciam carne” e “porque as mulheres não conseguem plantar [ajudar os maridos a plantar cujas mudas] se antes os homens não derrubarem e queimarem o roçado”. Mulheres são ditas ser “apenas” mulheres enquanto que homens são HOMENS! porque os homens são considerados como “mais fundamentais” à sobrevivência do povo no que diz respeito à produção de alimentos e à defesa do povo contra predadores não humanos. Quanto à moradia, homens e mulheres são ditos ser igualmente importantes porque os primeiros providenciam a casa em si (“o lugar de amarrar a rede” *kahu*), enquanto que as segundas disponibilizam as redes em que se senta de dia e se dorme de noite.

³²⁸ As famílias Suruwaha são abastecidas regularmente pela FUNASA com remédios analgésicos, antitérmicos, e antiinflamatórios, tais como aspirina, dipirona, diclofenaco, paracetamol, buscopan, hidróxido de alumínio, etc. Apenas uma minoria das pessoas conhece os nomes em português destes remédios, porém, algumas delas os reconhecem enquanto “remédios para dor de cabeça”, “remédios para dor nas costas”, “remédios para feridas” (memorizando sua cor e seu formato, a cor da embalagem, etc), e se lembram bem quais deles são amargos, respectivamente doces. Como mencionamos mais acima, os Suruwaha acreditam que remédios alopáticos (como as plantas da floresta tradicionalmente usadas como remédios) agem através de suas

Os Suruwaha, diferentemente dos Paumari³²⁹, afirmam não saber exatamente a partir de qual substância cada parte anatômica do feto se forma. Acharam ridículas minhas perguntas sobre o assunto e me sugeriram procurar um médico dos brancos, dono de um aparelho de ultra-sonografia (*hawini gani*), para ter mais informações a respeito³³⁰.

Os Suruwaha atualmente não atribuem aos seus xamãs (a maioria dos quais são ditos ser “apenas” xamãs cantores ou então “xamãs de mentirinha” *iniuwa tymy kyhyri*) nenhum papel específico na fabricação da pessoa. Isto em contraste com todos os outros povos arawá, que afirmam que os futuros pais dependem da intervenção de um especialista religioso para poder conceber um filho:

Entre os Deni, os casais que desejam ter um filho precisam num primeiro momento chamar um xamã *zuphinehe* para que este último “implante” (*zutuna-/hakana-*) uma alma *abanu* no corpo da mulher. Esta alma muitas vezes não é uma alma “nova” (como acontece no caso suruwaha), mas a alma de algum parente (pai, avô, irmão, filho anterior) morto há algum tempo atrás, e que os vivos queiram reintroduzir na sua comunidade. Em se tratando de uma criança recém-falecida, o xamã extrai a alma chupando (*hubana-*) a sua cabeça, e a guarda para devolvê-la posteriormente aos pais. No caso de uma alma separada do seu corpo há mais tempo, ele a procurará dentro da água que envolve o mundo (*pashu budi*), onde a levava anteriormente. Tendo recuperado a alma desejada, o xamã a introduz na junção das costelas (*phubarini*) com a coluna vertebral da futura mãe na forma de um “pacotinho” (*katuhe*), e a partir do momento em que o marido começa a ter relações sexuais com sua esposa, a alma desce das costas para o útero onde se aloja dentro do corpo (*puveshe m./puvesheni f.*) formado pelo esperma. Os xamãs devem ter cuidado para não fazer a alma de uma pessoa morta reencarnar antes do tempo. Se implantarem um *abanu* no corpo de uma mulher antes de que seu envólucro (*eteru*) anterior esteja totalmente descomposto (pare de exalar o cheiro cadavérico), ele terá dificuldade de fixar-se, sendo o

características olfativas e gustativas (principalmente, sua “amargura” *ijabini*, sua adstringência *asini*, seu “ardor” *muwini*), etc. E a “amargura” é tida como gosto perigoso para os fetos e recém-nascidos por corroê-los por dentro.

³²⁹ Segundo a concepção paumari, o esperma forma a estrutura óssea e o alimento ingerido pela mãe e cujo sangue formam a carne (*imai*) do feto. Cf. Bonilla (2007: 160).

³³⁰ De fato, parece que poucos grupos amazônicos se interessam muito em determinar as substâncias que participam da formação fetal ou estabelecer exatamente qual é a participação do homem e da mulher na gestação. Cf. Pissolato (2007: 269) para os Mbya Guarani, ou Carneiro da Cunha (1978: 101) para os Krahó.

resultado uma criança todo tempo doente, que morrerá (novamente) nos primeiros anos de vida:

Abanuniaridepe puadeni niharikhari. Nari eteruni'a ikavaru udiza. Naru udi mahuni shunatuniza ariza mede nihamitavi. Dei'a munamitade mede – eheve munamitade nahuaru, nahuaru, nahuaru niza, puni'a, eheve atini ahunamitaru. Na...udi mahuni shunaphiriza, adava ariza mede dishatunamitaha, iduru mede zutunamitaha ari mede hatukharikushamitaha de'i eheve phuhamitinava adava kizanamitahi, zukhehi, de'izama tabakhuni kharu, de'iza tabakhuni mede avari. De'iza udi mahuni shuniza niza ariza mede nihamitavi dei'a mede kizanade nahuaru. De'i ishunideni khariza mede kizanade niza mede kizakizakahakushaphiri'a, mede kizakizakahakushaninaru mede tunihikavi eza mede kahani.

Eles [os xamãs] se apossam da alma verdadeira *abanu*. O envólucro *eteru*, nós enterramos num buraco. Quando o fedor do túmulo (*udi mahuni*) “cai” (*shuna-*), os xamãs nos devolvem a alma. Então, a criança assim concebida custa morrer novamente (*munamitade nahuaru*). Só morrerá novamente depois de muito tempo. Quando, porém, as pessoas têm pressa demais, e quando então o xamã nos “fura” (*dishatunamita-*) logo para implantar a alma na nossa barriga, antes que o túmulo pare de exalar mau cheiro, a criança apesar de existir novamente adoecerá com facilidade (*kizanamitahi*) e morrerá novamente. É por isto que as pessoas devem ser cautelosas [a encomendar uma alma para um xamã]. É por isto que eles esperam o cheiro do túmulo cair para nos dar a alma. Esperando isto acontecer, elas [as crianças encomendadas] custarão adoecer. Só depois de se tornarem adultos eles adoecerão. (Maruhi Upanavadeni, Lago Caputiano, 24/09/06)

Na concepção kulina, as crianças que crescem nas barrigas das mulheres também não são pessoas “novas”, mas sim “renovadas”: A pessoa kulina (sua carne *ime* e sua “alma” *tabari*) se forma a partir da carne de queixada (*hizama*) ingerida, sendo que os queixadas, cujos espíritos *tokorime* são localizados no mundo subterrâneo *nami budi*, constituem seus corpos por sua vez devorando os mortos humanos. Os Kulina vêem a vida e a morte dos seres humanos, respectivamente dos queixadas, como “fases” de uma eterna disputa predatória por “almas” e por “carne”, levada a cabo pelas respectivas espécies. E os xamãs *zuphinehe* desempenham um papel importante dentro desta disputa porque são eles que trazem os queixadas para o alcance dos caçadores humanos, negociando com os espíritos-cutia (mestres dos queixadas), aos quais oferecem tabaco ou cachaça³³¹.

³³¹ Ver Lorrain 1994: pp.39, Pollock 1985a: 42, 1985c: 10 e 1992: 29 e Gordon 2006: pp.91. Me parece um pouco estranha a tradução que Pollock (1985c: 10) faz da palavra *tabari* enquanto “alma” (se bem que não estou em condições de avaliar sua conveniência). A palavra conata em suruwaha (*tabatabari*) significa “placenta”. Os Suruwaha não acham (ou pelo menos não costumam afirmar) que os seus mortos sejam “ingeridos por espíritos de queixadas” (ver infra), nem nunca os ouvi dizer que a “alma” (ou no seu caso, o coração; há uma diferença entre as concepções respectivas da “alma” porque entre os Deni e Kulina, as “almas” *abanu/ tabari?* são ditas existir já nos humanos vivos) seja “formado a partir da carne de queixada ingerida pela mãe gestante”. Porém, como vimos na discussão do mito sobre a origem dos queixadas, o motivo

Entre os Paumari, segundo Oiara Bonilla, os casais recorrem à assistência dos xamãs *arabani* a partir do momento em que constatam que uma mulher se encontra grávida. Para que o novo *abonoi* (termo traduzido pela autora como “alma-corpo”) possa se “fixar”, não é suficiente que os futuros pais mantenham frequentes relações sexuais, mas é preciso que a mulher gestante ingira “pedras mágicas” *ijori*³³², retiradas do corpo do xamã e misturadas com um pouco do primeiro alimento que ela se lembra ter ingerido após a fecundação. Na concepção paumari, são as pedras *ijori* misturadas com uma fruta, o sangue da mãe (*ama*) e o esperma do pai (*doho*) que formam o embrião e determinam cujo sexo. São igualmente as pedras *ijori* que permitem que o corpo da pessoa absorva os alimentos consumidos sem que ela passe mal: uma pessoa cujas *ijori* “caem” fica doente.³³³

Se bem que os Suruwaha não prevêm nenhuma intervenção xamânica durante a gravidez e atribuem aos pais da futura criança toda a responsabilidade pela formação do corpo do feto dentro do útero, em casos de malformações congênitas (ou a constatação de uma “personalidade violenta” na criança) pode acontecer que culpem homens de idade avançada e/ ou com certa vocação xamânica de ter enfeitiçado o pai ou a mãe com seu *mazaru* (seja conscientemente ou não). Nos últimos trinta anos (pelo menos até onde eu saiba), nasceram cinco crianças com deficiências físicas e mentais entre os Suruwaha, e os Suruwaha consideram a maioria destes nascimentos (dos quais dois aconteceram dentro de uma mesma família) como interrelacionados entre eles:

Kuhwara [♀; nome mudado] não tinha marido. Um dia, o xamã Nutu Ihe assoprou muito rapé, misturado com feitiço *mazaru* do seu corpo. Tendo tido relações sexuais com vários jovens, Kuhwara engravidou, e nasceu um menino, Gumari [nome mudado]. Gumari cresceu, mas só aprendeu a andar quando já tinha uns cinco anos de idade. Não falava e não aprendeu a controlar suas necessidades fisiológicas: Urinava e defecava na rede dele. Um dia, todo mundo foi pescar com timbó, e só algumas pessoas ficaram em casa. Kasaha [♂; nome mudado] viu o menino sentado no seu canto, se enraiveceu e exclamou: “O Gumari não anda! Não fala! Não sabe fazer nada! Que morra!” Pegou raízes de timbó, as bateu, torceu e fez o menino ingerir o sumo tóxico. Gumari passou mal, mas não chegou a falecer. Se recuperou logo em seguida. Quando Sama [nome mudado], o tio materno de Gumari, soube do que Kasaha tinha

da “disputa por corações” (corações humanos sendo seqüestrados pelos espíritos dos queixadas consumidos em quantidade excessiva; suicídios sendo causados pelo sequestro do coração por queixadas) está presente igualmente (de forma mais fraca) em sua cosmologia.

³³² Na verdade, não se trata de pedras, mas de uma resina de uma árvore não identificada, a qual em sua forma cristalizada se pareceria com a forma de pássaros (*igitha amovani*).

³³³ Cf. Bonilla 2007: pp.156.

feito com seu sobrinho, ficou irado. Falou para Kasaha: “Dois dos teus filhos serão assim, deste mesmo jeitinho! Quero ver se você terá coragem de envenená-los!” E atirou (*karukuba-*) feitiço em Kasaha. Três filhos de Kasaha nasceram sem problemas: Tana, Hahadi e Kikijama [♂; nomes mudados]. Kamidai [♂; nome mudado], porém, não andava e não falava. Ele defecava na rede de Kasaha. Mixunuma [♀; nome mudado], que nasceu depois de Kamidai, também não andava. Era o efeito do *mazaru* de Sama. Kasaha foi a pessoa quem colocou a tanga em Kyry [♂; nome mudado]. Encostou o dedo dele no pênis de Kyry por ocasião de cujo ritual de iniciação, e sem que ele mesmo percebesse, passou um pouco do feitiço de Sama alojado no seu corpo para ele. Ele não desejava nenhum mal ao Kyry. Mas a segunda filha de Kyry nasceu com um defeito na genitália. Nasceu com um pinto e uma vagina. (nome omitido, 29/09/09)

Ximirini [♀; nome mudado] já era viúva havia muito tempo. Bunukuri [nome mudado] e outros adolescentes transaram com ela repetidamente, e ela ficou grávida. Ximirini estava envergonhada de ter ficado grávida, e tentou esconder o fato da sua família. Mas quando a barriga dela começou a crescer, as pessoas começaram a fazer comentários sobre sua possível gravidez. Um dia, Azy [irmão de Ximirini] perguntou a ela: “Você está grávida?” E ela respondeu “Não! Menstruei estes dias!” Como estava ficando óbvio que Ximirini estava grávida, Azy ficou com raiva e deve ter pensado: “Minha irmã engravidou indevidamente. Que a criança nasça aleijada e não consiga andar!” A filha de Ximirini nasceu e não conseguiu aprender a falar, nem a andar. O Azy deve ter causado isto. (nome omitido, 30/11/10)

A partir da leitura de relatos como o acima citado, poderíamos afirmar que para os Suruwaha, a deficiência física ou afetiva de um ser humano ao nascer não é nunca causada por um acidente de caráter meramente fisiológico (ou seja, por um defeito “genético” dos pais, localizado na sua carne ou seu sangue), mas sim, pela incapacidade das pessoas de conviver harmonicamente umas com as outras e pela sua insistência em causar raiva (*zawa*) aos seus semelhantes.

Além de ser expostas ao perigo do enfeitiçamento por pessoas malévolas, as mulheres suruwaha podem se tornar eventualmente vítimas do assédio sexual de “espíritos-lagarta” *zamakusa*. Crianças (co-)geradas por pais *zamakusa* podem nascer deficientes (ver o primeiro relato abaixo, que contém uma explicação alternativa para a deficiência das mesmas crianças mencionadas acima), mas podem ter igualmente um corpo saudável, sendo que neste último caso a única característica que os distingue dos humanos comuns é seu temperamento excessivamente violento (ver o segundo relato):

Certa noite, um *zamakusa* transou com Xunahariu [♀; nome mudado] em sua rede enquanto ela estava dormindo: Kasaha [nome mudado; mesmo pseudônimo do relato

anterior] sentiu uma pessoa passando, acordou e percebeu que um *zamakusa* estava mexendo com a esposa dele. Ele ficou com raiva e pegou sua flechas, mas o *zamakusa* correu e desapareceu no escuro. Pouco tempo depois, a barriga de Xunahariu começou a crescer: ela estava grávida. Nasceu um filho homem, Kamidiai [mesmo pseudônimo do relato anterior], e ele não aprendeu a andar. Depois nasceu Mixunuma [mesmo pseudônimo do relato anterior], e ela também não aprendeu a andar. As pessoas se perguntavam se Kamidiai e Mixunuma eram filhos de um *zamakusa*. (nome omitido, 15/01/10)

Uma vez um *zamakusa* transou com uma mulher casada. O marido dela não percebeu, mas um dia, se deu conta que a esposa estava grávida. A barriga dela estava ficando saliente (*makawani diariaru*) sem ele ter tido relação sexual com ela. Ele perguntou a ela: “Alguém transou com você? Por que você está grávida?” Mas ela não respondeu porque estava com vergonha. O homem pensou numa maneira de pegar o *zamakusa* que tinha transado com sua esposa. Mandou a esposa dele dormir na rede dele e se deitou por sua vez na rede dela. Vestiu a tanga da mulher dele para ficar parecendo mulher. Quando de noite, o *zamakusa* chegou para transar com a mulher, o homem o agarrou. O *zamakusa*, querendo escapar, o mordeu no braço, mas ele continuou segurando-o mesmo assim e gritou alto: “Pessoal! Tem um *zamakusa* aqui! Me ajudem!” As pessoas vieram olhar, ajudaram o homem e mataram o *zamaksua*. Ele era branco, e penas de tucano cresciam em sua cabeça. A mulher do homem estava realmente grávida do *zamakusa*. O filho dela nasceu, e logo em seguida, se levantou sozinho e secou o rosto com as mãos. Ele era claro, bonito e tinha penas de tucano na cabeça, como o pai. Mas era muito agressivo. Certo dia, mordeu o seu primo - filho do irmão da mãe dele. O marido da mãe dele já tinha quase morrido com a mordida do *zamakusa* adulto, e agora, o primo do *zamakusa* jovem quase morreu com a mordida deste último. Aí, o esposo da mãe dele ficou com raiva e falou: “Este não é o meu filho! Não é gente (*jadawasu kahai*)!” Pegou a zarabatana e o flechou. Ele morreu, e a mãe, mesmo sabendo que era filho de um *zamakusa*, chorou muito. Os Suruwaha costumam chamar de “filho de *zamakusa*” crianças que mordem os irmãozinhos. Falam: “Você não é uma pessoa não? (*Jadawasu kianaru*?) Você é o filho de um *zamakusa*?” Dukwai [nome mudado], o filho de Zarawahy [nome mudado] é muito bravo. Uma vez ele bateu em Mahuwa [filho do narrador; nome mudado] com suas flechas. Uma outra vez o mordeu. A primeira vez eu não fiquei com raiva. Mas a segunda vez, Amaxa [irmão de Mahuwa; nome mudado] ficou com raiva. Falou: “Será que Dukwai é filho de um *zamakusa*? Por que Dukwai maltrata meu irmão? Eu mesmo vou então matar meu irmão e tomar veneno, para acabar logo com esta história!” Pegou um tição do fogo e o jogou em Mahuwa. Mas aí, eu intervimos e disse: “Amaxa, não mate o Mahuwa! Tenho muita pena dele!” Mahuwa teve uma queimadura leve. (nome omitido 02/03/10)

Aqui é necessário esclarecer que a suspeita de que uma criança possa ser o “filho de um *zamakusa*” geralmente nos é apresentada enquanto tal (como suspeita e não como “fato”). Como sempre acontece quando algo não é suscetível de “ser visto com os olhos”, nos casos de “interferência de espíritos na gravidez” as pessoas acrescentam aos verbos usados em suas declarações o sufixo que poderia ser traduzido como “talvez” (dizem *zamakusa ahidi ha-dia-nai*, “talvez/ provavelmente ele seja filho de um *zamakusa*”, não *zamakusa ahidi ha-*

gi “ele é filho de um *zamakusa*” [*gi* = “eu assumo a responsabilidade pela veracidade deste fato relativo ao tempo presente e que diz respeito a um sujeito masculino, porque sou um testemunha direto”]). Nunca há unanimidade de opiniões a respeito, e muitas vezes quando se fala de uma criança enquanto “filho de espírito-lagarta”, se faz isto numa atitude abertamente sarcástica (para criticar uma criança mal-educada ou comentar o fato de que uma mãe solteira não quer revelar aos demais quem é o pai seu filho; no segundo caso, a afirmação tem um significado metafórico comparável ao da expressão portuguesa amazonense “ele deve ser filho de um boto”, ou “foi a cegonha que o trouxe”).

II. 5.4. O nascimento

As mulheres *suruwaha* dão à luz nas imediações da maloca (ao ar livre), sendo acompanhadas por suas tias, cunhadas ou alguma irmã mais velha. Estas últimas geralmente se limitam a observar o parto de certa distância, e só interferem quando acontece algum problema. Quando a parturiente se sente muito cansada ou começa a lamentar-se demais das dores (*Na kunahaba akixi, hwawixuwa!* “Alguém traga timbó para que eu possa ingeri-lo!”; *Arukwa!* “Ai de mim!”; *Makawyra wixiniaha!* “Cortem minha barriga!”, etc.) alguma mulher pode sentar-se atrás dela e segurá-la abraçando-a por trás (*gata-*). Depois que a criança nasce (*husuky*³³⁴), uma das mulheres presentes corta o cordão umbilical (fato considerado banal e que não tem como conseqüência nenhuma forma de parentesco simbólico)³³⁵, entrega a criança para a mãe e posteriormente enterra a placenta *tabatabari* (esta última às vezes se deposita num cestinho perto da rede da mãe durante algumas horas). A mãe da parturiente (caso estiver viva – a maioria das mulheres ao se casarem já não têm mais mãe), assim como o pai da criança nunca participam do parto, e fingem indiferença diante dos acontecimentos.

³³⁴ O termo não se refere apenas ao “ato” de nascer. Corresponde ao verbo “sair” (de dentro de qualquer espaço fechado), em português. O verbo que designa o que a mulher fez ao dar à luz é *na-husukwady-* “causar-sair.”

³³⁵ Os *Suruwaha* são o único grupo arawá para o qual o ato de cortar o cordão umbilical não implica o estabelecimento de relações de apadrinhamento. Entre os *Deni*, por exemplo, a mulher que corta o umbigo torna-se uma espécie de segunda mãe da criança e cede à mesma seu nome (ou no caso de um menino homem, o nome do marido). Passa a manter uma relação de *unime/ unimeni* (“pai do nome/ mãe do nome” – uma espécie de compadrio) com os pais da criança, e espera-se dela que ajude os mesmos a criar a criança. Entre os *Paumari*, a parteira que corta o cordão umbilical se torna a “mãe-velha” [termo emprestado ao português] da criança e caso a mesma for abandonada pelos pais, terá o direito de adotá-la (ver Bonilla 2007: 212).

A decisão da mãe de pegar seu filho recém-nascido nos braços (*aga-/akuma-*), de levá-lo até a maloca e cortar seu cabelo conforme o padrão suruwaha³³⁶ deve ser sancionada pela sua família, para que a criança possa nascer também socialmente: quando ela não é casada e engravidou “por si mesma” (*zama inihiamary*), ou quando após ter tido várias filhas seguidas dá a luz novamente a uma criança do sexo feminino, geralmente não aceita esta última imediatamente (por decepção de não ter gerado um futuro caçador/ com medo das críticas dos seus irmãos/ pais), e a deixa na beira do caminho dentro de um cestinho, para esperar uma reação dos demais membros da comunidade. Em seguida, começa uma discussão que na maioria dos casos se dá no sentido de que alguns parentes próximos da mãe ameaçam matar a criança, enquanto que outras pessoas não parentes (especialmente mulheres jovens solteiras e homens casados, pais de muitos filhos) argumentam que a criança deve viver – que será uma futura esposa para seus filhos, tecerá redes para seus irmãos ou, em se tratando de um menino, matará antas e construirá malocas. A criança é buscada então por outra pessoa e entregue (*ihia-*) para a mãe :

Quando Bahuhu [viúva de 23 anos de idade cujo marido morrerá havia quatro anos; nome mudado] começou a sentir as dores da criança (*hawini kuwiri*), Ganady [a mãe dela] ficou com raiva e falou: “Matarei a criança!”. Sukuru [irmão mais novo de Bahuhu] respondeu para a mãe: “Não a mate! Eu matarei você se você a matar!” Quando a criança nasceu perto da meia-noite, Bahuhu voltou para a maloca sem ela e as pessoas ouviram falar que ela era do sexo masculino, começaram a discutir. Ijaxi [♂] falou para Ganady [num tom sarcástico]: “Você não disse que ia matar a criança? Agora vá matá-la!” Mas eu [narrador; homem não parente] falei “Gente! Não fiquem com raiva! Nós todos temos filhos! O filho de Bahuhu também deve poder existir! Nariawai, Jukwasari e Adiahia também nasceram sendo deles mesmos [*irihiamary* = sem ter pais que assumissem a paternidade], e eles cresceram e estão vivos ainda. Estamos morando na maloca que Jukwasari construiu!” Hinijai e Jukwasari também falaram para ninguém matar o menino. Hinijai disse: “Eu sofri muito quando carreguei os esteios da minha futura maloca. Esteios de malocas são muito pesados. Este menino quando crescer construirá uma maloca! As pessoas comerão a carne das antas que ele matará! O povo não pode se acabar. Já não estarei vivo quando este menino se tornar adolescente, mas ele estará vivo e será marido das filhas de vocês!” Sukuru falou para a mãe dele: “Estamos nos tornando muitos (*jamatianai*)! Isto é bom. É preciso que sobre alguém quando os outros tomarem veneno!” Kahuwini [FZD de Bahuhu] trouxe o menino para a maloca e o entregou para a mãe falando: “Pegue seu filho!” Brincando, ela falou: “Ele será o marido de Axariu [prima do recém-nascido, criada como filha por

³³⁶ O corte de cabelo é visto pelos Suruwaha como a mais importante das características físicas que os distinguem de outros povos (sendo que não fazem um investimento grande em pinturas corporais elaboradas ou vestimentas). Este corte, mencionado no mito de origem, consiste em duas entradas (“caminhos” *agirini*) laterais, ou seja, uma “continuação” das franjas da testa até atrás das orelhas, por cima das camadas inferiores de cabelo.

Bahuhu]!” Pouco depois, a avó já não estava com raiva mais. Quando Dirixi [filho mais novo de Ganady] acordou com o choro da criança e perguntou o que tinha acontecido, ela falou para ele: “Nasceu teu companheiro (*kianahini*)³³⁷! (nome omitido, 10/08/10)

A filha de Akumahy [nome mudado] nasceu de bunda. Akumahy sofreu muito durante o parto e mandou Kija [HFZ] segurá-la por trás. Quando ao meio dia a menina nasceu, Akumahy falou: *Hajini kuni! Aruwa hydawy nixangani, tara aganaxuba!* “É apenas uma menina! Olha só o que você fez comigo, eu não te pegarei!” Deixou a menina no caminho. Kawajumai [o marido] falou para Akumahy: *Namazaru! Hajini kuni!* “A mate! É apenas uma menina!” Mas Bahuhu [parente muito distante de Akumahy; FMBDDD] a trouxe para perto da maloca. Tyby [FMBDD de Akumahy] tratou do umbigo, entregou para Akumahy e falou: “Por que você abandonou a filha de Kawajumai? Você é recém-casada. Ainda pode ter muitos filhos homens. Pegue a menina agora!” Xuhuni, mãe de Kawajumai e avó da menina, falou para a nora: “Por que você abandonou a filha de Kawajumai? Ela é a “futura pegadora de coisas dele” (*iri zama agyba*). Será que você se casou com ele só de brincadeira?” (*Imiakyhyru saru kianaku?*). Aí, Akumahy deu de mamar à filha. (nome omitido, 17/07/09).

Em alguns casos, uma criança não desejada pelo fato da mãe ser solteira é adotada por alguma viúva parente:

Quando a filha de Huwanyry [filha da narradora; nome mudado] nasceu, a mãe não a queria. Sukuru [irmão de Huwanyry], ainda durante a gravidez, brigou com Huwanyry e disse para ela: “Por quê você engravidou solteira? Vá tomar veneno!” Os homens não prestam. Os jovens ficaram transando com Huwanyry, e ela ficou grávida. Azy, o principal responsável pela gravidez, negou a paternidade dizendo que Hijunana e Adiadiahia também tinham transado com Huwanyry. Agagari não deixou o filho dele casar com Huwanyry porque ela era a “filha” deste último [sua FBSD], e agora todos os homens maltratam (*batuhwa-*) ela. Ninguém mais quer casar com ela por ela já ter procriado (*agiaru kahini*). Quando a menina nasceu, Huwanyry a deixou no chão e voltou para a maloca. Disse: “Eu não vou pegar isto aqui!” Eu mesma disse que ia matar a criança. Exclamei: “Vou quebrar o pescoço dela!” Mas Bimiru [MBD de Huwanyry] pegou a menina e cortou o umbigo. Bahuhu [irmã mais velha de Huwanyry] ficou com pena e disse que ia sentir saudade dela. Falou: “Ela me dá pena! (*kamuny kuni!*) Ela é linda! (*kahyzy kuni!*). Vou criá-la como minha filha (*na zamunibia!*). Ela será irmã do Taminu (*iri hajinibia*) e trabalhará para ele (*iri zama tasyba*).” Nariawai ainda falou para ninguém matar a criança porque os brancos iriam maltratar os Suruwaha se eles fizessem isto. Mas como Kyry [cunhado de Bahuhu] ameaçou flechar a criança com sua zarabatana, Bimiru, Bahuhu e Kahuwini se mudaram com ela para a maloca de Wahidiani e dormiram lá uma noite, esperando que no dia seguinte, a raiva se dissipasse. Agora Bahuhu está com a menina, e deu dois nomes para ela: Axariu, por

³³⁷ *Kianahini* é a forma flexional do substantivo possuído *kanahi* que contém a marca da 2ª pessoa do singular enquanto “possuidor” (teu companheiro). Relembramos que *kanahi* é o termo genérico usado para “siblings” do mesmo sexo de ego, e significa literalmente “con-substancial”, “pessoa que cresce (adquire volume) junto”.

causa de sua pele escura, e Kamunini, pela compaixão que despertou nela. (nome omitido, 26/04/09)³³⁸



Figura 27: Musy com a neta. Foto minha, Maloca de Hinijai, 26/04/09.

Vemos que nos dois casos acima relatados de discussões a respeito do possível abandono de uma criança recém-nascida pela mãe, as pessoas que tomaram a iniciativa de levar a criança à maloca e as quais convenceram a mãe (ou a irmã da mãe enquanto “mãe substituta”) a aceitar @ filh@ foram suas primas cruzadas (sogras em potencial do recém-nascido). E vemos igualmente que nestas discussões, não se tratava defender ou questionar “direitos fundamentais” da criança, mas de apelar, diante de pessoas raivosas, à capacidade de um novo ser particular (“ainda não humano, mas dotado com o potencial de *tornar-se* humano”) em futuramente agradecer às outras pessoas e despertar nelas sentimentos tais como o “desejo” e a “saudades”.

Gunter Kroemer, Jônia Fank e Edinéia Porta, os quais conviveram com os Suruwaha numa época anterior ao tempo em que eu própria os conheci, afirmaram nos trabalhos por eles publicados que os Suruwaha praticavam o infanticídio na maioria dos casos de nascimentos de crianças sem pai reconhecido e do sexo feminino (Gunter Kroemer chega a caracterizar o infanticídio praticado em certas ocasiões como “lei” – 1994: 66). Afirmaram igualmente que

³³⁸ Fiquei sabendo há pouco tempo que Axariu foi devolvida à sua mãe biológica ao alcançar a idade de três anos. Esta última casara-se com o pai da menina quando esta já tinha um ano de idade, e pediu à sua irmã que lhe devolvesse a filha depois do nascimento de mais uma criança.

crianças “bastardas” não teriam o status de membros plenos da sociedade suruwaha (o que quer que isto signifique numa sociedade em cuja língua não existem conceitos equivalentes ao da “cidadania”, da “lei” ou do “contrato social”), e que seriam constantemente discriminadas até alcançarem a idade adulta. Nos anos 2006 a 2010, período em que convivi com os Suruwaha, não houve nenhum caso de infanticídio (o último caso de que eu ouvi falar aconteceu há mais de uma década, em dezembro de 2000), e não consegui perceber nenhuma forma de discriminação contra crianças sem pai socialmente reconhecido, a não ser que se considere como “discriminação” o ato de negar no discurso (meramente teórico, feito não por iniciativa própria, mas respondendo perguntas minhas sobre o “grau de parentesco” existente entre uma pessoa e outra) a uma pessoa sua condição de “parente”³³⁹. Porém, não posso descartar a possibilidade de que o desaparecimento da prática do infanticídio esteja de certa forma relacionada com o fato de que os Suruwaha, atualmente, percebem o desequilíbrio real de poder existente entre sua própria sociedade e a nossa (cujo governo se auto-proclama oficialmente como detentor do biopoder), e temem represálias caso insistirem em continuar praticando atos classificados como cruéis pelos “brancos”³⁴⁰.

³³⁹ Os Suruwaha, como provavelmente todas as demais sociedades neste mundo, acham e admitem abertamente que “crianças sem pai” (trate-se de “filhos concebidas do nada” *iri hiamary* ou de órfãos *katabu*) se encontram numa situação desvantajosa em relação às crianças “que têm pai”. E dizem que isto é assim porque o acesso destas crianças a alimentos de origem animal na ausência do pai depende da benevolência e generosidade de outros parentes não diretamente responsáveis por elas. Mas no meu entendimento pessoal, “estar numa situação de penúria relativa” por circunstâncias infelizes não é a mesma coisa que “ser discriminado sistematicamente em função de certas concepções morais que dizem respeito ao estatuto social de filho ilegítimo”. Atualmente existem na comunidade suruwaha três homens adultos e duas crianças (uma do sexo masculino, outra do sexo feminino) “sem pai reconhecido”. Dos três homens adultos, dois constituíram famílias normalmente (tendo conseguido casar-se inclusive mais rápido do que outros homens porque para eles não existiam “mulheres proibidas” – não tinham oficialmente primas paralelas descendentes dos irmãos e primos do pai a ser evitadas) e gozam de uma boa reputação por ser bons caçadores. O único deles que até hoje não conseguiu adquirir uma esposa (está atualmente com 24 anos, o que não é considerado como uma idade “avançada demais” para o casamento) foi rejeitado pelas possíveis companheiras não em função de sua condição *iri hiamary* (“[parente] de si mesmo”), mas porque sofre de nanismo *diamu* (as mulheres suruwaha em geral afirmam gostar de homens altos, não de “anões”) e “não é bom caçador”.

³⁴⁰ No ano 2008, ex-membros da entidade missionária Jovens com uma Missão que tinham vivido mais de vinte anos entre os Suruwaha e inclusive chegaram a adotar duas meninas “em risco de serem assassinadas”, iniciaram uma “campanha contra o infanticídio” divulgada em nível internacional. Veicularam na internet um “documentário” (um filme produzido em Porto Velho com atores indígenas de várias etnias) que apresentou ao mundo uma imagem dos Suruwaha como “povo assassino de crianças”. E com a ajuda do deputado federal Henrique Afonso elaboraram uma proposta de lei que pretende obrigar o Estado brasileiro a remover preventivamente das comunidades indígenas todas as crianças que podem correr o risco de serem mortas. Na presente dissertação não discutirei os desdobramentos políticos desta campanha, que foram diversos. Apenas faço constar que os Suruwaha ficaram indignados ao tomar conhecimento da divulgação do filme “Hakani” na mídia e negaram a veracidade das alegações que foram feitas a seu respeito. Recomendo às pessoas interessadas em saber de que forma a comunidade dos antropólogos brasileiros têm se posicionado diante da questão a leitura dos trabalhos de Marianna Figueiredo Holanda (2008), Saulo Ferreira Feitosa (2006 e 2010),

II. 5.5. A couvade e os cuidados com a alimentação

Enquanto que durante a gravidez, as mulheres suruwaha e seus maridos quase não observam tabus alimentares³⁴¹, nem realizam nenhuma atividade ritual específica destinada a favorecer o crescimento da criança dentro do útero (fora das relações sexuais contínuas), a partir do momento do nascimento se submetem a uma série de restrições e começam a dedicar-se à formação do corpo do seu filho.

O pai de uma criança recém-nascida não olha para ela, nem a toma nos seus braços enquanto o umbigo, cauterizado com um pedaço de brasa pela mãe, não tenha caído³⁴². Neste tempo, em que ele não pode consumir carne de animais abatidos por flechas envenenadas, geralmente sai da maloca e vai pescar com tinguí ou formigas *kyrumaji* com algum dos seus irmãos ou cunhados.

O período em que a mãe deve parar de comer carne (ou, nas palavras dos Suruwaha, “parar de ingerir veneno de flecha concomitantemente”³⁴³) e pode ingerir apenas “alimentos insípidos” (*tiamianaxu*)³⁴⁴ é mais prolongado: Ela só voltará a comer tudo a partir do momento em que seu filho sorri pela primeira vez (*hakari kidunyhawa*), sendo o sorriso interpretado como sinal de que a criança já começou a tornar-se um ser social (de perspectiva humana), capaz de e disposto a relacionar-se ativamente com as outras pessoas³⁴⁵.

Rita Segato (2007) e João Pacheco de Oliveira (2009). Segundo minha opinião, estes autores abordaram a questão e suas implicações éticas de maneira plenamente satisfatória.

³⁴¹ A única restrição de que tive conhecimento refere-se às castanhas de caju. As mulheres gestantes evitam ingeri-las para evitar que seus filhos nasçam com unhas tortas “como castanhas de caju.”

³⁴² O umbigo, ao ser queimado, muitas vezes ainda cai no primeiro dia após o nascimento.

³⁴³ “*Kaximiani kahawadawasagwani*”. *Kaximiani* é o veneno de flecha. A raiz verbal *hawa-* significa “comer”. *ka-* é um prefixo causativo-comitativo que indica que o objeto da ação designada pelo verbo, no mesmo tempo em que possibilita uma ação, participa dela substancialmente. *-dawa* é o sufixo que indica que estamos falando de um costume, *-sa* (alomorfe de *-su*) é o negativo, e *-gwani* é a terminação para uma ação testemunhada cujo sujeito é uma mulher.

³⁴⁴ *Tiamia-* descreve o gosto “forte” da carne vermelha e do sal (o qual aliás não faz parte da alimentação dos Suruwaha, sendo experimentado apenas ocasionalmente quando os Suruwaha recebem visitas de pessoas não indígenas). *-naxu* indica negação

³⁴⁵ A preocupação das pessoas em relação ao consumo de carne vermelha parece ter a ver com a possibilidade de que “o espírito do animal cuja carne a criança ingerisse indiretamente através do leite materno poderia por sua vez comer o coração da criança (em sua própria dimensão da existência)”. Os Suruwaha nunca foram tão explícitos em suas colocações (citaram apenas a “periculosidade de alimentos conseguidos através de práticas violentas” – a caça com flechas envenenadas). Porém, registrei vários relatos de homens deni sobre o assunto, os quais afirmavam que “os macacos ingeridos pelos pais de crianças recém-nascidas atacariam as crianças (em

Quanto à restrição das atividades cinegéticas dos pais durante as primeiras semanas de vida do seu filho (*hasakyhyru* “o descanso”³⁴⁶), a mesma é pouco marcada comparando-se os Suruwaha com outros grupos arawá: Enquanto que homens suruwaha não interrompem trabalhos pesados como a construção da sua maloca ou a derruba do seu roçado quando suas esposas dão a luz (evitam apenas a caça com flechas envenenadas, atividade mortífera vista como incompatível com o esforço de dar vida e forma a um novo ser humano), e as próprias mulheres suruwaha retomam suas idas ao roçado depois de apenas dois dias de descanso, homens deni, jamamadi e paumari cujas mulheres acabaram de ganhar um filho permanecem em suas redes e evitam fazer todo movimento brusco para impedir que a criança recém-nascida sofra as conseqüências na forma de diarréia, cólicas abdominais e “sangue pesado” (ver Bonilla 2007: 166). Homens e mulheres deni precisam purificar-se do sangue do parto tomando o emético *beku* (o sumo e preto amargo de um tipo não identificado de cipó) para poder retomar suas atividades cotidianas, e homens e mulheres paumari só voltam a trabalhar depois que um xamã tiver realizado o primeiro ritual *ihinika* (de transmissão de pedras *ijori*) para seu filho (Bonilla 2007: 216).

Nos primeiros meses da vida de uma criança, os pais massageiam (*tazyna*- “endireitar”, “tornar reto”) regularmente seu corpo, puxam seus braços e suas pernas para ficarem compridos, e “ajeitam” suas orelhas e seu nariz para lhes dar um formato ideal. Pedem doações simbólicas de gordura (*amuzyri*) e massagens às outras pessoas, as quais num gesto carinhoso podem “tirar” um pouco da gordura da sua barriga e “passá-la” (*ihia*-) ao recém-nascido. Alimentando-se a si mesmos de cultivares de cor clara (como a macaxeira, certos tipos de banana, o cará branco etc.) e evitando o consumo de frutas “pretas” (como açaí, cará roxo, banana roxa, etc.), os pais esperam poder influenciar a futura cor da pele do seu filho, da qual desejam que seja “branca” (*kararu*). A valorização da pele clara como símbolo de beleza, novidade e pureza não se encontra apenas entre os Suruwaha, mas também entre seus vizinhos deni e paumari.³⁴⁷

ataques “invisíveis” que se manifestam concretamente em dores de barriga e diarréia). Os Deni usam um remédio específico (as raízes de um tipo de samambaia cujos “pêlos” se parecem muito com o pêlo dos guaribas) consumido em forma de chá para curar a “dor dos guaribas” (cólicas abdominais “causados” pelo consumo indevido de carne por parte dos pais da criança).

³⁴⁶ *Hasa* (sf.) “cançoso” → *hasa ka*- (v.) “descançar” → *hasaky-hy-ru* “ato de descansar”

³⁴⁷ Para os Paumari, ver Bonilla (2007: 170, 222 e 259).

Os Suruwaha são muito criteriosos quando se trata de escolher o primeiro alimento não vegetal a ser dado à criança³⁴⁸. Este não pode ser um alimento “agressivo/ selvagem” (*wywy*-). Os primeiros peixes a ser consumidos (*darigia*- “comer pela primeira vez”; trata-se de um verbo específico usado exclusivamente para referir-se a este ato inaugural) devem ser peixes sem dentes como o pacu ou o piau, não piranhas (*uma*) nem traíras (*sakusa*), jejus (*buwa*), peixes-cachorros (*aba xuma*), etc. As primeiras caças ingeridas devem ser preferencialmente aves, e não mamíferos que “tentam nos morder” ao ser acuados (como queixadas, roedores, quatis, antas, etc.). Caso a criança comece a alimentar-se por “coisas agressivas” em vez de “mansas”, ela poderá se tornar ela mesma uma pessoa violenta e com raiva (*zawa*) no coração.

Alguns alimentos (certos tipos de frutas, como a espécie não identificada *sumani* ou o marimari *kikijama*) são dados às crianças apenas crus (em vez de amornados na água) ou em pequena quantidade para evitar que elas envelheçam de forma precoce (tenham cabelos brancos e rugas cedo)³⁴⁹.

Mesmo que os Suruwaha sejam cuidadosos no sentido de “introduzir cada alimento no tempo certo e preparado da maneira certa”, e que eles comecem dando aos seus filhos alimentos “inócuos” para depois passar aos “agressivos”, não realizam rituais nem recorrem aos seus xamãs por ocasião da introdução de cada novo alimento. Isto diferentemente dos seus vizinhos Paumari: Estes consideram os rituais *ihinika* (de “familiarização da criança com os espíritos-donos dos alimentos”) como sendo fundamentais. E acham que se uma criança comesse um novo alimento sem que antes um xamã tenha implantado pedras *ijori* (“fixadores da alma”) em seu corpo, e sem que ela tenha sido ajudada pelo xamã a “ser

³⁴⁸ Alimentos vegetais como caldo de cana-de-açúcar, banana e macaxeira são introduzidos relativamente cedo (com uns três meses de idade) e sem cerimônia no cardápio da criança.

³⁴⁹ A capacidade de tornar a criança precocemente velha é atribuída às frutas mencionadas porque elas têm um “ciclo de vida irregular”, respectivamente porque existe uma aparente contradição entre o suas fases de amadurecimento e sua aparência externa. Por exemplo, o marimari (*kikijama*), “receptáculo da febre” *dumury dukuni*, é uma fruta que “apodrece sem ter se tornada vermelha antes” (continua sendo de cor verde clara mesmo depois de madura), e quando se passa o dedo pelas divisões internas das suas vagens, “excessivamente” ressecadas, produz-se um barulho “parecido com o barulho de madeira velha rachando”. A fruta *sumani*, por sua vez, tem um gosto de “não madura” mesmo depois que sua pele se tornou vermelha. Os Suruwaha dizem ter medo que as frutas ao ser ingeridas por pessoas frágeis e transformar-se em cuja carne, possam lhes transferir estas suas “características contraditórias”.

adotada” pelos espíritos alimentares (que então renunciam a devorá-la), ela se tornaria doente e morreria (Bonilla 2007: 165)³⁵⁰.

Ao meu ver, o fato de que os Suruwaha atualmente são o único grupo arawá que nega aos xamãs qualquer responsabilidade no que diz respeito à concepção e ao “desenvolvimento saudável” da criança (ou seja, que vê uma possível intervenção xamânica sobre a fabricação dos corpos em termos meramente negativos e “degenerativos”) contém um desafio analítico: Ele me leva a levantar a pergunta (que não me sinto capaz de responder por falta de dados etnográficos detalhados sobre o xamanismo suruwaha dos séculos passados) de se os Suruwaha sempre atribuíram “apenas às pessoas comuns” o mesmo poder criativo que seus vizinhos reservaram aos especialistas religiosos, ou se este fenômeno é mais recente e pode ser relacionado com as transformações que o xamanismo enquanto instituição sofreu a partir da unificação forçada dos subgrupos suruwaha. Será que a atribuição da responsabilidade pela fabricação das suas crianças aos pais (em vez de aos xamãs) pode ser vista como “popularização do poder sobre a geração e manutenção da vida”, paralelamente e no mesmo sentido em que o suicídio (que substituiu a morte por enfeitiçamento) pode ser interpretado como “vulgarização do poder sobre a morte”?

II. 5.6. Os nomes pessoais

A maioria das crianças suruwaha não ganha um nome (*wiji* m./ *wijini* f.) nos primeiros meses de vida. Segundo os pais consultados, isto é assim porque “de todo jeito a criança ao nascer ainda não entende nada (*jati mitia-xu* “não ouve nossas falas”) e não responderia dizendo “o quê?” ao ser chamada (*sarana naxu-ha-da-nangai*)³⁵¹. Quando se fala sobre uma criança

³⁵⁰ A idéia de que “espíritos alimentares” (isto é, os “espíritos-donos antropomorfos das árvores frutíferas”) possam matar e devorar uma criança ou até mesmo uma pessoa adulta não é totalmente alheia aos Suruwaha. Várias pessoas suruwaha me relataram casos concretos de mortes em que uma criança tinha morrido após comer determinado alimento em princípio inócuo, por ter sido “furada” pelo espírito-dono deste alimento (exemplo: “O primeiro filho de Hinikuma morreu ao comer palmito de pupunha *masa agazyri*, quando foi furado pelo espírito-dono da pupunha *masa karuji* com cuja lança *agadaru*”). O que distingue as respectivas concepções suruwaha e paumari é que os Suruwaha não conhecem nenhuma “receita” efetiva (algum ritual de “familiarização” criança – espírito alimentar) que possibilite aos humanos evitar tais incidentes, tidos como imprevisíveis.

³⁵¹ Diferentemente do que acontece na sociedade ocidental, os adultos suruwaha **não** tentam “conversar” com crianças recém-nascidas, dizendo a elas coisas como “Você é lindo!”, “Eu vou te dar um banho”, “Vem, vamos ao roçado”, “Você é o Fulano! Fulano!”, “Olha só, você fez xixi!”, “Olha! Este é teu irmão Fulano!”, etc. Só passam a dirigir a palavra diretamente às crianças e a dizer-lhes “coisas engraçadas/ infantis” (*ati nazy-* “dizer coisa com uma voz infantilizada”) quando elas começam a procurar contato visual por iniciativa própria, riem e

recém-nascida, se diz apenas “@ filh@ da Fulana” (*Fulana ahidi m./ ahidiani f.*), “este/ esta aqui” (*hii*), “a criança” (*hawini m./ hajini f.*), etc.

A atribuição de nomes (*kuzy*- “apelidar”) quando finalmente acontece (na maioria dos casos) não é ritualizada, pode ser feita por qualquer parente/ não parente³⁵² e tem caráter provisório, experimentando-se e acumulando-se vários apelidos até que um ou vários deles “peguem”/ “adquiram contornos fixos”/ “se concretizem” (*zama*-).

Os nomes suruwaha têm uma função individualizadora e não classificadora. Não são extraídos de um repertório pré-existente, e não nos fornecem nenhuma informação sobre a posição social do portador. Os Suruwaha inventam nomes novos para cada pessoa, sendo raríssimas as repetições (*k-amas*- “ser muitos partilhando”). Dos mais de quatrocentos nomes de pessoas suruwaha que viveram ao longo do século passado (levantados por várias equipes sucessivas do CIMI que conviveram com os Suruwaha ao longo dos últimos trinta anos), apenas cinco foram re-utilizados depois da morte dos respectivos portadores (quatro de mulheres e um de um homem). E destes cinco, um foi uma verdadeira “re-invenção”³⁵³, e três serviram apenas como nomes secundários de pessoas que já possuíam outros nomes anteriores. Quando os Suruwaha discutem as práticas de nomeação típicas da sociedade luso-brasileira (das quais percebem que são bem diferentes das suas), geralmente expressam um desprezo vivo em relação ao fato de que na cidade de Lábrea e mundo afora existam milhares de pessoas chamadas de “José”, “Maria”, “Antônio”, “Raimundo”, “Francisca”, “Márcia”, etc., e manifestam igualmente certa compaixão com os pobres

manifestam desta maneira que elas já percebem a si mesmas como pessoas. Até então, bebês, carregados o dia inteiro pelas mães em tipóias (*kaza*), são tratados apenas como “objetos” da conversa de terceiros.

³⁵² Quanto aos “não parentes”, é necessário precisar que nunca tive conhecimento de nenhum caso em que uma criança suruwaha tenha sido nominada por um “visitante estrangeiro de passagem”, como tem sido relatado pelos etnógrafos com respeito a outros grupos amazônicos (e como presenciei pessoalmente entre os Yanomama, onde atualmente a maioria dos nomes são “adquiridos” dos luso-brasileiros, e onde a maioria dos visitantes não indígenas que chegam numa maloca pela primeira vez serão implorados a fazer sugestões de nomes para algum recém-nascido). Se bem que não seja necessário que o nominador seja um parente da criança a ser nominada, e se bem que os Suruwaha não considerem o “nominador” como uma pessoa “importante” na vida da criança “apenas” por ter-lhe dado seu nome, os parentes da criança geralmente só aceitam sugestões de nomes quando estas sugestões vêm de pessoas com as quais de fato eles mantêm uma relação que se caracteriza pela proximidade/ amizade/ a partilha de uma mesma identidade étnica (suruwaha). Vários colegas meus do CIMI, funcionários da FUNASA e da FUNAI no passado já fizeram sugestões espontâneas de nomes para crianças suruwaha (nomes portugueses ou palavras suruwaha com significado percebido subjetivamente como “bonito”/ “combinando com a criança”). Mas a maioria absoluta destas sugestões foi simplesmente ignorada.

³⁵³ A mãe, sentindo muitas dores durante o parto, exclamou: “**Cortem (wixinia)** minha barriga com a faca e tirem esta criança!”. Wixinia “por acaso” já tinha sido o nome de um homem no passado.

sujeitos que foram condenados a ser confundidos (*na-danyzy-*) toda hora com seus conterrâneos homônimos e depois de morrerem não poderão desempenhar o papel de “signos lingüísticos evocadores de determinada época histórica” porque ao que parece em todas as épocas existirão novos “Raimundos” e novas “Franciscas”.

Os nomes pessoais “exclusivos”/“irrepetíveis” são vistos pelos Suruwaha como sendo uma prerrogativa reservada aos seres humanos propriamente ditos, aos espíritos *kurimia* (interlocutores dos humanos) e aos cachorros de caça (*marihi*). Animais silvestres capturados e criados em casa não são nominados, mas chamados por “vocativos próprios para bichos domésticos”, dos quais existe um para cada espécie, o qual é aplicado invariavelmente a todos os indivíduos concretos representantes da mesma³⁵⁴.

Os Suruwaha podem ter até cinco ou seis nomes, utilizados por cada interlocutor do portador conforme sua preferência (às vezes quando alguém chama uma pessoa por um nome e não recebe uma resposta imediata, continua chamando pelos outros nomes à disposição: “Jagagawa!...Nianiwi, não está me ouvindo não?...Zamakiakia?! Etc.”). Porém, geralmente, na medida em que uma pessoa vai ficando mais velha, os nomes de fato usados se reduzem a dois ou até mesmo a um só, enquanto que os outros tendem a ser esquecidos. Nos relatos históricos, a citação de falas de pessoas as quais chamam algum ator antes mencionado por cujos nomes secundários (hoje pouco conhecidos) em vez de usar o nome principal é um meio estilístico muito apreciado pelo público (e demonstra que alguém é um bom historiador).

Os nomes suruwaha geralmente não levam marcas de gênero, sendo que na maioria dos casos, não é possível adivinhar o sexo de uma pessoa mencionada num relato histórico enquanto o narrador não esclarecer se está falando sobre um homem ou sobre uma mulher

³⁵⁴ Exemplos: O “nome próprio” (*wiji una* = “outro nome”) pelo qual se chamam macacos-pregos (*jiwi*) capturados é *Waniari*. O “nome” de todos os queixadas (*jamakahiri*) “domesticados” é Gary. Mutuns *nasi* são chamados invariavelmente de *Niaxuwa* (quando alguém lhes quer dar comida). Jacus *dahu* “se chamam” *Tiamaha*; cutias *iniamy*, *Kija*; jacamins *danakuri*, *Nuki*; macacos-barrigudos *gaha*, *Kaju*; tucanos *saki*, *Hamuniani*; caititus *jandumuri*, *Diuri*; quatis *barihini*, *Amaxa*; macacos-cairaras *kixu*, *Xuwai*; cutiaras *awahy*, *Diaji*; micos *xiwiri*, *Katiabu*; macacos-parauacu *ugwahuwa*, *Janiawi*, etc. Muito raramente, algumas pessoas decidem “fazer exceções” e podem inventar um nome diferente para seus macacos-pregos mansos (cheguei a conhecer dois destes macacos: um que se chamava de *Nianiari* em vez de *Waniari*; e outro que sua dona apelidava de *Huhuriu*, imitando sua “fala”). Quanto aos cachorros de caça, os nomes dos mesmos são sempre descritivos (*Kabany* = “Malhado”; *Asari* = “Preto”; *Mirukwa* = “Cheio de Feridas”; *Asami Kawana* = “Anel no Pescoço”; etc.)

(ou seja, enquanto não usar os nomes citados conjuntamente com um verbo o qual em sua terminação conterá informações sobre o gênero do sujeito). Substantivos masculinos podem se tornar eventualmente nomes pessoais femininos, e vice-versa. Um dos cinco nomes “repetidos” acima mencionados (Wixinia, “corta!”) era um nome masculino, mas ao ser re-inventado, se tornou o nome de uma menina.

Os nomes suruwaha podem ser derivados de substantivos (*Abi* “lenha”), adjetivos (*Wawyry* “forte”), formas relativas de verbos (*Karari* “aquele que é claro”), sufixos verbais isolados (*Xinxu* “não mais + sujeito feminino”) ou frases inteiras. Mas podem ser igualmente inventados conforme critérios estéticos, escolhendo-se uma combinação de sílabas sem significado algum considerada bonita.³⁵⁵

Alguns nomes têm sua origem em sonhos que os pais ou outras pessoas tiveram pouco tempo depois do nascimento: Madi (“pessoas”, “gente”) recebeu seu nome do pai, depois que este sonhou com uma aglomeração grande de gente num acampamento de pesca. Xakunini (de *saki kuny* “penas de tucano”) foi nominada pela mãe, depois que esta sonhou com a alma do irmão morto há anos, enfeitada com um cocar de penas de tucano. E Ahuhwi ganhou o nome de Axa (xamã-cantor que não é seu parente) depois que este sonhou com almas *asuma* que estavam cantando “*ahuhwi-huhwi, ahuhwi-huhwi...*” (fala “incompreensível” segundo meu informante).

Outros nomes são “cedidos” às crianças por espíritos *kurimia*, quando os xamãs-cantores trazem os mesmos para a maloca:

Uma noite, Uhuzai estava com dor de dente e resolveu ir cantar. Tomou rapé, saiu da maloca e pouco tempo depois voltou trazendo o espírito (*kurimia*) dele. O espírito veio cantando: “Eu moro na margem do Rio Buhwanawa. Eu estou vindo do extremo norte do mundo...” Então, eu perguntei ao espírito: “Quem é você? (*hady hianawani?*)”. E o espírito respondeu: “Eu sou Nuwidia. Eu estou indo para o sul (*taba*) pegar pupunha. Vou carregar a pupunha para a minha casa. Dê o meu nome para o teu filho”. Eu gostei

³⁵⁵ Certa vez, fui ao roçado com um homem que recentemente tinha se tornado pai. Este, durante a caminhada, olhava para sua filha dizendo “Quem será esta?”, e ficou testando o som de várias combinações de sílabas livremente combinadas: “Será Pihimia? Pihiria? Jihiria?...Uma vez, a mãe de uma menina de três meses de idade ouviu uma conversa minha com meu marido contendo a palavra “direito”, e depois ficou na dúvida se dava à filha o nome de *Jiriatu, Jutaria, Jiriata* ou *Juriata*.”

do nome do espírito de Uhuzai e o dei ao meu filho, que estava começando a engatinhar (*huruna-*). (Hinikuma, 13/09/08)

Nakiawi é o nome da filha de um espírito *zamakusa*. Um dia, o pai de Nakiawi [da portadora original do nome] trouxe uma onça para ela. Ela fez da onça seu animal de estimação (*igiaty tuhwaru*) e lhe deu o nome Jaxinahawa. Uma vez, Nakiawi foi para o roçado dela para buscar mandioca e deixou sua onça sozinha na maloca. Enquanto isto, um espírito *kurimia* chegou, viu a onça amarrada e exclamou: “Este animal é um depredador de gente (*ariria hawadawa* “alguém que nos come”)! Vou matar!” Pegou sua lança e furou o animal, que morreu logo em seguida. Pouco tempo depois, Nakiawi chegou em casa, e quando ela viu o seu bicho de estimação morto prostrado no chão, seu coração ficou com raiva. Seu pai, o *zamakusa*, ao ser informado sobre o incidente, também ficou com raiva e falou alto: “Matarei o *kurimia* que matou a onça-cachorro da minha filha!”. Mas como o espírito ouviu tudo, foi chamar o seu pessoal, e logo, um grupo de guerreiros *kurimia* foi até a maloca dos *zamakusa* para matar estes últimos. Quando o *zamakusa* viu seus inimigos chegando, entrou dentro da terra e subiu para a superfície em outro lugar mais distante. Os *kurimia*, porém, o alcançaram e o mataram. O *kurimia* que tinha matado a onça da filha do *zamakusa* era o espírito-interlocutor de Axa [pai do narrador]. Uma vez quando encontrou com este último andando no caminho, lhe contou que tinha matado Jaxinahawa. Axa trouxe o espírito até a maloca, cantando o seu canto: “Causei a morte de Jaxinahawa...” Então, Kimiaru perguntou ao espírito: “Como é o nome da dona da onça que você matou?” E ele recebeu a resposta: “Nakiawi”. Kimiaru deu este nome para a sua neta, filha de Wahary e Agariu. (Ania, maloca de Hinijai, 22/10/08)

Guhurini é o nome de um espírito visto pelo espírito-interlocutor de Hinijai. O espírito-interlocutor cantou da seguinte maneira: *Adusani Guhurini bahi “hysana hydawada!” nahadyra kabaryzawai* – “Adusani carregou a caça abatida por Guhurini a pedido deste (para amoquear)”. Hinijai gostou do nome Guhurini e o colocou em seu filho. (Zaniti, 28/12/11)

Os Suruwaha na maioria absoluta dos casos não estabelecem nenhuma relação de identificação (ou de filiação simbólica) da pessoa com o espírito *kurimia* que lhe concedeu seu nome (respectivamente comunicou às pessoas o nome de algum outro tipo de ser que encontrou em suas andanças pelo céu). Afirmam usar um critério meramente estético para emprestarem o nome de algum ser transcendental, ou seja, apelidam crianças com nomes de espíritos “por achar que estes nomes, sem significado próprio, têm um som bonito” (*kahyzynihia*).³⁵⁶ Em muitas oportunidades, nomes “sugeridos” por um cantor não são

³⁵⁶ A única exceção a esta “regra de não identificação” de que eu tive conhecimento foi o caso de Jikiabi, filho de Uhuzai o qual é um grande cantor e é considerado pela maioria das pessoas como xamã. Uhuzai disse que uma vez quando ele estava doente, foi encontrar-se com um dos seus espíritos-interlocutores *kurimia* - Jikiabi. Como este lhe parecia um espírito extremamente bonito, simpático, poderoso, caçador, etc., decidiu “apropriar-se do coração deste espírito e transformá-lo numa criança”. Quando no ano seguinte a esposa de Uhuzai (Agariahu) deu luz a um menino, Uhuzai disse tratar-se da “encarnação” do seu espírito-interlocutor e

aceitos pela comunidade por serem considerados “feios”, “compridos” ou “desagradáveis de se pronunciar” (este foi o caso de Pikiami, cujo nome “era para ser Ysahini”). Cabe observar igualmente que o número de nomes “recebidos dos espíritos” é relativamente pequeno quando comparamos os Suruwaha com seus vizinhos Jarawara (onde segundo Fabiana Maizza, todas as pessoas são portadores de nomes de espíritos trazidos por cantores – ver 2009: 245)³⁵⁷.

Muitos nomes relembram episódios relacionados com a história do seu portador – a vida conjugal dos pais, as circunstâncias do parto, as emoções da mãe ao ver o filho recém-nascido ou algum comportamento engraçado da criança nos primeiros meses de vida: Quando Giani (de *igiany zubuni* “o coração dele”) nasceu, seu pai de repente se tornou um mau caçador, pressupostamente porque sua esposa, ao engravidar, tinha “arrancado” (*haba ka-*) seu coração³⁵⁸. A mãe de Hamijahi, muito apaixonada pelo marido, não teria feito nenhum esforço no sentido de esconder sua intenção de ir fazer sexo, chegando a falar em voz alta: “Vou atrás dele (o marido)!” (*hamyza-hu*). O pai de Tyry foi observado por algumas crianças quando transava com sua mulher, e o barulho do seu pênis ao encostar na vagina da esposa teria sido “*tyry, tyry*” (explicação: “não acertou logo o buraco, e escorregou para o lado”). A mãe solteira de Wamanai negou a gravidez e falou para o irmão: “*Wama-nai!* Continuo menstruando!”. Bamibuhwa (de *bami buhwa-ha* “debaixo de chuva”) nasceu durante um temporal. A mãe de Kahubuhwa (de *kahu buhwa-ha* “dentro do setor familiar da maloca”) não se afastou da maloca quando sentiu as dores do parto, e ele nasceu em casa mesmo. Sara (“igapó”) veio ao mundo no meio da mata alagada, enquanto os pais estavam voltando de um acampamento de pesca. Samirihu nasceu na margem do igarapé do

lhe deu ele mesmo o nome Jikiabi. A esposa de Uhuzai, por sua vez, afirma que “o marido deve estar mentindo”, e que “com certeza seu filho é uma criança comum e não um espírito encarnado”.

³⁵⁷ Como de fato não consegui identificar a origem de todos os nomes de todos os Suruwaha hoje vivos, não pude calcular qual é exatamente a frequência relativa dos nomes “recebidos dos espíritos”. Porém, eu estimaria que estes nomes representam aproximadamente 20% a 30% do repertório total de nomes, enquanto que os nomes “que descrevem episódios biográficos”, os nomes “que descrevem características físicas” e os “nomes sem significado inventados pelos pais ou que imitam a fala infantil” representam juntos 70% a 80%.

³⁵⁸ Cabe mencionar que “arrancar o coração de alguém” (*iri gianzubuni habaka-*) em Suruwaha NÃO tem o mesmo significado metafórico que esta expressão tem em português (“causar mágoa a”/ “fazer alguém se apaixonar”). Quando os Suruwaha dizem que uma esposa “causou o extravio” do coração do marido não aludem a sentimentos, mas ao fato de que “o processo da fabricação de uma criança é um trabalho cansativo e delicado”, e que o sexo é “perigoso” no sentido de que ele faz uma pessoa “abrir-se” e “misturar suas substâncias com as de outra pessoa” – corpos “abertos” correm o risco de perder os componentes “presos dentro dele” como o coração, e quando o “coração vai embora” (para logo andar em caminhos invisíveis), a pessoa perde parte de suas capacidades cinegéticas e da sua força.

mesmo nome (Samiriaha). O trabalho de parto da mãe de Ahuhwari (“demorado”) durou dois dias. Hamy (“fome”) nasceu numa época em que os Suruwaha não conseguiram derrubar roçados grandes por falta de ferramentas. Namazaruba (“matarei!”) decepcionou sua mãe por não corresponder ao seu desejo de ter um filho homem. Saminia (de *asamini hirinia* “pescoço amarrado”) nasceu com o cordão umbilical enrolado no pescoço. Hanibia (“Que ela exista!”) ganhou este nome porque seu pai, achando ela linda, discordou da proposta da mãe de abandoná-la por ser do sexo feminino. Kamunini (“ela desperta compaixão”) foi adotada pela tia materna, que ficou com pena dela quando viu que a mãe solteira a tinha abandonado na beira do caminho. Kahijini (de *kahyzy-ni* “ela é bonita!”) agradou à irmã mais velha, que pediu à mãe que a pegasse e a levasse para a maloca mesmo sendo uma menina, em vez de um menino. Hahani (“molhou!”) deixou o irmãozinho com raiva ao urinar sobre um pedaço de abacaxi que este pretendia comer. Ibiديو (“emborcado”) ao tropeçar toda hora quando tentava dar os primeiros passos, se assemelhava, na opinião do pai, a uma tijelinha de cerâmica que tomba para o lado. E Ugunja (“coloque-a dentro!”) se tornou centro da atenção das pessoas quando Mário (indigenista do CIMI) a pegou e deitou no fundo da sua rede industrializada para embalá-la.”

Alguns nomes descrevem características físicas (passageiras ou “definitivas”) do portador: Adiajubai (“assadura na pele”) por ser uma criança muito gorda, no primeiro ano de vida sofria constantemente de inflamações cutâneas nas coxas e nádegas. Jariuni, pouco tempo depois de nascer, pegou uma gripe forte e ficou com o nariz entupido (*wadini zaruna-ru*). Diaria tinha a barriga tufada (*makawani diaria-ru*) por sofrer de verminose. Iniaky Baxihywy teve sua cabeça (*iniaky*) comparada com uma certa fruta do mato (*baxihywy*). De Agunasihini, as pessoas diziam que sua pele era parecida com uma casca de abacaxi (*araguna asihini*). Jitiriu (“cabelo falhado”) perdeu seus cabelos depois dos primeiros meses de vida. A mãe de Mahudi (de *mahu* “fedor”) achou o cheiro da sua genitália desagradável quando a pegou nos braços. Karari (“claro”), Axariu (de *asa-ru* “preta”) e Umi (igualmente de *asaru*: *axaxumai* → *xaxumi* → *umi*) receberam seus nomes em função da cor clara, respectivamente escura de sua pele. Atuniani (de *atunani* “osso”) era muito magra quando nasceu. Os dentes de Zumari (“ele têm dentes”) nasceram cedo. Titiukuri e Tititui (de *tutu* “curto”) eram mais baixos do que as demais crianças, e Watia(ri) (de *wata* “mancha mongólica”) ao nascer teve muitas (mais do que o comum) manchas azuladas nas coxas e

nas costas. Muitos dos nomes “descritivos” (como Axariu e Watia, ver supra) são fonologicamente mudados (inserindo-se a vogal *i* em algumas sílabas) para que “se tornem realmente nomes” e “percam o significado original”.

Alguns nomes são uma imitação da maneira infantil em que irmãozinhos maiores de bebês recém-nascidos se referem a estes (“distorcendo” termos de parentesco): Os nomes Ariakuru, Atiriu, Hatiri e Arukudu “resultaram” das tentativas de crianças pequenas falarem sobre suas “irmãs mais novas” (*na kuru* “minha irmã mais nova”/ *ara kuru* “tua irmã mais nova”). E Niaxiriu foi o termo usado por uma menina de 3 anos de idade para falar sobre o “irmão mais novo” (*na xuru*).

Alguns nomes são ainda derivados de palavras portuguesas cujo som as pessoas acharam bonito. Hiu vem de “Rio (Purus)” e Mau de “mamão”.

Recentemente, algumas adolescentes (apenas pessoas do sexo feminino) escolheram novos nomes não indígenas para si mesmas (acrescentados aos nomes anteriores). Estes nomes são nomes de pessoas que visitaram a maloca ou que os Suruwaha conheceram em viagens a Lábrea e Manaus: Dinaja vem de Ednéia (Porta), Andria de Andréia (uma enfermeira da FUNASA), Ruxani de Luciene (Pohl – antropóloga da FUNAI), Sukuahu de Socorro, Patirixa de Patrícia, etc.

Algumas observações sobre o uso social dos nomes na sociedade suruwaha. Há uma única restrição quanto ao uso ou a menção dos nomes pessoais na fala: Pessoas (diferentemente de espíritos *kurimia*) não dizem seu próprio nome, a não ser que citem discursos de terceiros a seu respeito. A pergunta “Qual é o teu nome” *iwijini hady ha-wani?*/ “Me fale o seu nome” *iwijini-ria kuzy*, feita frequentemente por estrangeiros que chegam na maloca pela primeira vez, soa engraçada aos ouvidos dos Suruwaha, porque para eles um nome é “por definição” um meio que nos serve para falar com ou sobre terceiros (não designa uma “identidade intrínseca”, mas uma “ajuda que serve a outros para se relacionar conosco e referir-se a nós”). As pessoas respondem esta pergunta “absurda” rindo e dizendo: “Pergunte ao Fulano [uma pessoa que está na proximidade] para ver como ele me chama!”, ou (muito

raramente), fazendo outra pergunta: “Quem você gostaria que eu fosse para você? Me apelide!”.

Diferentemente de muitos outros povos amazônicos (como por exemplo os seus vizinhos deni), os Suruwaha nunca usam tecnônimos em substituição dos nomes pessoais. Enquanto que os Deni consideram os tecnônimos como um meio importante para marcar a aquisição de determinado status social por um indivíduo (o de “pai”, “mãe” o “xamã”) ou explicitar que uma pessoa se encontra numa situação especial (se dirigem a todos os adultos chamando-os de “pai de Fulan@”³⁵⁹ ou quando é o caso, como “grávida” *zahani*, “pai-da-barriga” = “grávido” *zeheme*, “estéril” *hivera*, *zuphi* “xamã, etc.”), os Suruwaha sempre chamarão Harakady de “Harakady”, Agunasihini de “Agunasihini” e Jakabari de “Jakabari” – independentemente de se estas pessoas são crianças ou adultos, têm filhos ou não, são xamãs ou não, etc.

Se bem que na língua suruwaha existem vocativos para alguns termos de parentesco (*nai* “mamãe”, *nabi* “papai”, *ija* “irmão mais velho/ irmã mais velha”, *nakuru* “irmã mais nova” e *axu* “irmão mais novo”), os mesmos são muito raramente usados (geralmente por crianças pequenas que estão começando a aprender a falar)³⁶⁰. Ao não dirigir-se uns aos outros por termos de parentesco (e preferir tratar-se como “pessoas absolutas” Fulano, Cicrano e Beltrano mais do que “representantes de certas posições estruturais relativas dentro de um grupo de parentes”), os Suruwaha constituem igualmente uma exceção dentro do conjunto dos povos falantes de línguas arawá. Enquanto que eles em suas práticas discursivas parecem literalmente “suprimir” a condição de parentes tanto afins como consanguíneos através do uso quase que exclusivo de nomes próprios³⁶¹ (fato que tem como consequência que muitas crianças até certa idade não sejam capazes de definir com nitidez qual é sua exata relação de parentesco com determinado membro da comunidade) alguns dos seus vizinhos (como os Deni) fazem exatamente o contrário (usam termos de parentesco no lugar

³⁵⁹ *Fulanome* (abreviação de Fulano ime’i) m./ *Fulanomeni* (abreviação de Fulano ime’eni) f. No lugar de “Fulano” coloca-se o nome do filho (ou da filha) primogênito(a).

³⁶⁰ Além dos vocativos acima mencionados (às vezes usados), existem mais dois vocativos “obsoletos” mencionados apenas nos mitos: *asu* “tia” (FZ) e *kuku* “tio” (MB).

³⁶¹ Os termos de parentesco não apenas não são usados para “falar com parentes”, como geralmente não são também usados para falar a terceiros sobre parentes. Quando se pergunta a uma criança “A quem pertence a rede atada ao teu lado?” e se tratar da rede da mãe da criança em questão, ela geralmente não responderá “É a rede da minha mãe”, mas (se o nome da mãe for Musy) “É a rede da Musy”, etc.

dos nomes próprios sempre que possível – os tecnônimos acima mencionados só são usados pelos Deni para falar sobre uma pessoa na sua ausência, ou então em situações em que o uso do termo de parentesco não é suficientemente “específico”, como por exemplo quando há quatro “tios” presentes numa mesma casa e a pessoa quer chamar um deles)³⁶². Quando eu trabalhava com os Deni, os mesmos não pareciam interessar-se muito por “meu nome” (o trocaram pelo nome deni Kuzaharu e o tecnônimo *Gianimeni* “mãe de Giani”, que depois raramente usavam), mas mostravam-se muito preocupados em incluir-me simbolicamente em suas redes de parentesco (escolhendo geralmente um termo de parentesco por afinidade, como “esposa em potencial” ou “nora” para dirigir-se a mim). A primeira coisa que crianças deni se perguntavam ao me ver era “se elas deviam me chamar de “tia”, “prima”, “irmã mais velha” ou “mãe” (coisa que as crianças suruwaha nunca fizeram – estas acharam simplesmente ridícula a idéia de não chamar-me por meu nome). E diferentemente das crianças suruwaha (que sabiam todos os nomes de todos os Suruwaha vivos e eram capazes de relembrar uma quantidade surpreendente de nomes de Suruwaha falecidos que viveram durante os 150 anos passados), elas não eram capazes de dizer-me os nomes próprios de todos os seus “parentes” (e tinham que “parar para pensar” até cinco minutos para conseguir lembrar-se dos nomes dos seus próprios irmãos já adultos, conhecidos por seus respectivos tecnônimos).

Ao tentar situar o sistema onomástico suruwaha no quadro geral da etnografia sul-americana, podemos fazer as seguintes observações: Eduardo Viveiros de Castro, na sua tese de doutorado publicada em 1986, afirmou que na Amazônia existem dois tipos de sistemas onomástico-metafísicos, os quais expressam duas concepções básicas diferentes da pessoa e da sociedade. De um lado temos os sistemas por ele denominados “canibais” ou “centrífgos”, em que a morte e a alteridade são vistas como sendo diretamente constitutivas da Pessoa, e os quais atribuem aos nomes pessoais (que vêm dos deuses, estrangeiros, animais consumidos etc.) uma função individualizadora (fornecendo às pessoas a possibilidade de constituir-se como “pontos de referência absolutos” numa história vista tendencialmente como “linear”). E do outro lado, temos os sistemas “centrípetos” ou “dialéticos”, onde os nomes e identidades vêm “de dentro” (são extraídos de “catálogos de

³⁶² Isto não quer dizer que haja um “tabu” quanto ao uso de nomes próprios (como entre os Yanomama). Homens e mulheres deni dizem não se sentir de forma alguma ofendidos quando chamados pelo nome pessoal.

nomes tradicionais”), remetem para a essência distintiva do social e constroem personagens. Os Yanomama, Tupi (em geral), Txikão e Jívaro seriam exemplos de sistemas centrífugos³⁶³. Os sistemas Timbira-Kayapó, Tukano (e eu acrescentaria Pano – Matis, Mayoruna, Marubo, etc; ver Erikson 1993 e 1999) exemplos de sistemas centrípetos³⁶⁴. E outros ainda – como o dos Bororo e o dos Xavante – intermediários (Viveiros de Castro 1986: 383-384). O sistema onomástico suruwaha, dentro deste quadro de referência, me parece ser um exemplo típico (para não dizer “extremo”) de um sistema “centrífugo”.

Se bem que a associação, por um lado, de nomes “adquiridos dos estrangeiros” com uma concepção “individualizadora” da pessoa, e por outro lado, de “nomes herdados dos antepassados” com uma concepção da pessoa enquanto “representante de uma posição social” me parece etnograficamente consistente e de fato nos permite “opôr” os Yanomama, Suruwaha (mais demais povos arawá) e diversos povos tupi-guarani aos Kayapó-Timbira, Matis-Mayoruna e Tukano, a simples classificação da onomástica suruwaha como “centrífuga” (ou canibal?) não me parece totalmente suficiente. Porque de fato, mesmo podendo observar alguns elementos comuns a todos os “sistemas onomásticos centrífugos” (que dizem respeito ao “conteúdo” e à origem dos nomes), existem obviamente discrepâncias enormes entre as sociedades que compõem este grupo no que diz respeito às regras que determinam o “uso socialmente correto dos nomes” (sua pronúncia em voz alta ou seu silenciamento na presença do portador, sua “continuidade” ou seu “esquecimento” post-mortem, sua acumulação ou substituição ao longo da vida, a possibilidade ou impossibilidade da sua eventual reutilização, etc.) Nomes yanomama, suruwaha, paumari, jarawara e araweté têm em comum a característica de “vir dos espíritos/ outros”, “expressar a percepção alheia sobre si mesmo” e “nos definir a partir de nossa diferença individual em relação aos demais seres, não em relação àquilo que temos em comum com outras pessoas enquanto representantes de categorias”. Porém, os Yanomama de um lado e os Suruwaha de outro, apesar de adquirirem/ criarem seus nomes de maneira parecida, têm uma atitude

³⁶³ Para uma descrição detalhada do sistema onomástico yanomama, ver Lizot 1973: pp.60. Análises dos sistemas onomásticos tupi-guarani acham-se, entre outros, em Viveiros de Castro 1986 (Araweté) e Fausto 2001 (Parakanã). Um artigo sobre o sistema onomástico txikão foi publicado por Menget (1993: 21-33). Para ver a relação estabelecida pelos Jívaro entre nome, pessoa e identidade, ver Descola 1996: 290-291.

³⁶⁴ Vanessa Lea dedicou sua tese de doutorado (1986) à análise dos nomes e *nêkrêx* como forma de “riqueza” (enquanto bens simbólicos e propriedades distintivas e definidoras das Casas/ grupos de descendência uterinos) entre os Kayapó-Metyktire. Para uma descrição do sistema onomástico matis (onde os nomes são frequentemente repetidos e onde a homonímia de duas ou mais pessoas nos permite conhecer cuja posição mútua dentro de uma rede de parentesco), ver Erikson 1999: pp. 187.

muito diferente para com o uso dos mesmos: Os primeiros fazem de tudo para “não usar” nomes e os substituem sempre que possível por tecnônimos e termos de parentesco “para não ofender/ expor/ humilhar as pessoas nominadas” nem “evocar sua futura morte” (Viveiros de Castro 1986: 388), enquanto que os segundos consideram que seria uma ofensa **não** chamar as pessoas por seu nome. E os primeiros, conjuntamente aliás com os grupos “centrípetos” jê e pano, demonstram uma verdadeira “obsessão” em “apagar da memória coletiva” os nomes das pessoas mortas para não ter que lembrar do fato horrível da morte concebida como devoração do sujeito por entes sobrenaturais, enquanto que os segundos investem esforços consideráveis em garantir que os descendentes de uma pessoa falecida continuem conhecendo seu nome mesmo um século depois de – e **apesar de** – sua morte concebida igualmente como resultando na devoração do sujeito por espíritos – ver infra. Neste caso, “insistir em pronunciar os nomes dos mortos” me parece ser uma forma de “protesto” dos humanos vivos, pois estes, ao “chamar alguém pelo nome” afirmam que ele “para eles foi e sempre será uma pessoa” – contrariando o discurso dos entes canibais sobrenaturais que comem os mortos e os quais tratam os mesmos como animais *zama bahini* “sem nomes”.

II. 5.7. As diferentes fases da vida

Os Suruwaha dividem o ciclo de vida de uma pessoa em diferentes etapas (sendo que as categorias usadas por eles tomam em conta tanto as diferentes fases do desenvolvimento físico e psicológico como, em alguns casos, diferentes posições sociais adquiridas sucessivamente). São estas as seguintes:

***hawini* (m.)/ *hajini* (f.)**³⁶⁵ “Criança”: A categoria abarca a faixa etária de zero a (aproximadamente) oito anos e se subdivide nas etapas *husuky wasi* (m.)/ *husuky wasini* (f.) “recém-nascido com o corpo ainda mole e cuja cabeça precisa de suporte”, *jamuhwawa-ri* (m.)/ *jamuhwawa-ru* (f.) – “bebê com o corpo já “duro”, que ri e olha ativamente”, *huruna-ri*

³⁶⁵ *Hawini* é uma palavra unívoca significando „criança do sexo masculino“ em todos os contextos. Enquanto isto, *hajini* é um termo polissêmico que (dependendo do contexto) pode significar “criança do sexo feminino”, “mulher” (em geral, de todas as idades) ou “irmã parceira” (aquela irmã de um ego do sexo masculino a qual dentro de um grupo maior de irmãos e irmãs lhe é mais próxima em termos de idade, e a qual mantém com ele uma relação de responsabilidade mútua especial enquanto os dois ainda não estão casados). Significando “mulher” ou “irmã parceira”, *hajini* se opõe a *imiady* (pessoa do sexo masculino de todas as idades, respectivamente irmão-parceiro de um ego feminino).

(m.)/ *huruna-ru* (f.) – “criança que engatinha”, *gawa wasi* (m.)/ *gawa wasini* (f.), “criança que começa a andar” e *hawini ahidi* (m.)/ *hajini ahidiani* (f.) “criança após andar e antes de entrar na pré-adolescência” (literalmente “criança-filh@”)³⁶⁶.

***kahamy* (m.)/ *zamunsini* (f.)**³⁶⁷ “Pré-adolescente”: A categoria se refere aos meninos (meninas) entre oito e doze a catorze anos de idade que já “sabem das coisas” (*zama takuny-*) – experimentam as atividades dos adultos dominando-as parcialmente, mas ainda não estão sexualmente maduros nem passaram pelos ritos de “entrega do suspensório peniano”/ “amarração [do pênis]” *tahy/ ahuri* (meninos), respectivamente da “cobertura dos olhos” *zubuni taharu* (meninas por ocasião da primeira menstruação).

***wasi* (m.)/ *atuna* (f.)** “Jovem adulto”. A categoria é ambígua no sentido de que em certos contextos enunciativos, remete ao “estado de solteiro” como condição social (a mais valorizada de todas as etapas da vida, em que os homens atam suas redes na parte central e alta da maloca e as mulheres gostam de sair do setor residencial de sua família para atar suas redes junto às de suas amigas), enquanto que em outras situações discursivas, designa a fase da vida que começa após os ritos de iniciação (com 14 a 15 anos), continua com o casamento e a geração de filhos e termina apenas com o nascimento dos primeiros netos (entre 40 e 45 anos). Conforme a primeira forma de uso do termo, a pessoa “deixa de ser *wasi/ atuna*” ao casar-se (*hazawa-* “esposar” no caso dos homens/ *imiaky-* “maridar” no caso das mulheres), quando volta a morar na periferia da casa. Conforme a outra forma de uso, “*wasi/ atuna* são todas as pessoas sexualmente maduras”, e alguém “apenas deixa de ser *wasi/ atuna* quando o seu corpo começa a apresentar os primeiros sintomas de desgaste físico” (rugas, um rosto menos “cheio”, etc.) ou, no caso das mulheres, “quando entra em menopausa”.

³⁶⁶ Em alguns contextos enunciativos, o termo *hawini ahidi/ hajini ahidiani* não serve para referir-se a uma idade exata, mas tem um significado parecido com o do termo português “menor de idade”: Quando uma pessoa critica alguém (por exemplo, um rapaz com menos de vinte anos de idade) por ter se casado muito cedo, pode dizer “que é apenas *hawini ahidi*” (mesmo que se trate de uma pessoa sexualmente madura e que use tanga). Ou quando alguém quer se queixar de que os outros não o tratam como pessoa adulta (tentando tomar, no seu lugar, decisões que afetam sua vida pessoal e na sua opinião cabem somente a ele mesmo), pode optar por dizer que “não é mais *hawini ahidi/ hajini ahidiani*”, mas sim, *dugwawy*.

³⁶⁷ Há dúvida se o termo feminino *zamu(n)sini* seja derivado de *zama una ha-si-ni* “ela já se tornou algo diferente” (*zama* = “coisa”; *una* = “outra”; *ha-* “ser”; *-si* “já”, *-ni* “afirmação sobre um sujeito do sexo feminino, relativa ao tempo presente”)

dugwawy “Pessoa madura”³⁶⁸. A categoria se refere àqueles (poucos) que têm filhos adultos e os quais “têm a última palavra” quando se trata de discutir conhecimentos (mitos, história, técnicas agrícolas, arquitetura, etc.). O termo conota experiência (“pessoas maduras são pessoas **que completaram** o processo de conhecimento” *zama takuny tawany-ri*), capacidade de promover o bem-estar geral (“pessoas maduras são donos de muitos cultivares de cujas plantações os demais se alimentam quando for preciso”), certa seriedade (“com pessoas maduras não se brinca”) e periculosidade (no caso dos homens, cujos poderes xamânicos eventuais se desenvolvem mais freqüentemente quando eles já têm idade avançada). As pessoas que estão “começando a se tornar maduras” são chamadas de *wasi dugwawa-ri* (m.)/ *Atuna dugwawa-ru* (f.) “jovem tornando-se maduro”, ou então de *dugwawy wasi(ni)* “recém-maduro”.

husa “Velho/ Velha”. Pessoas são consideradas “velhas” (o termo sendo de conotação depreciativa) a partir do momento em que começam a ter cabelos brancos³⁶⁹ e sentir dificuldades de trabalhar normalmente (geralmente, depois de ter completado setenta anos de idade). Diz-se de pessoas velhas que “sua capacidade de entusiasmar outros acabou” (*kahzyri hamadawagani* m./ *kahzyrni hamadawagwani* f.)

II. 5.8. Individualidade e coletividade - A idéia da sociedade como economia política do desejo (*kahy-*)

Depois que, ao escrever os últimos subcapítulos, me dediquei a analisar as idéias dos Suruwaha relacionadas com as propriedades definidoras de uma pessoa (seus diversos componentes), o “trabalho da fabricação”, a nomeação e as diferentes etapas do ciclo de vida de um ser humano enquanto “indivíduo”, a partir de agora abordarei suas teorias e práticas relacionadas com o processo do crescimento, do amadurecimento e da transformação das crianças suruwaha em adultos que não são apenas “pessoas de certa idade donas de um corpo, um coração e um nome”, mas membros de suas respectivas famílias e da sociedade como um todo (*iri madi* “sua gente”, *tydawa madi* “pessoas

³⁶⁸ É possível que o termo seja conato do verbo *dugwa-* “brigar, impactar, acertar, penetrar”, respectivamente *dugwawada-* “ressoar, ecoar”.

³⁶⁹ Aqui é preciso esclarecer que os Suruwaha (quando comparados com os luso-brasileiros de origem européia e africana) começam a ter cabelos brancos muito tarde (depois dos setenta anos de idade).

relacionadas”, *madi tywyha* “os demais”, *madi ymy* “a substância das pessoas” = “o resto”). A tarefa de tornar compreensível “como, na opinião dos Suruwaha, se dá idealmente a inserção de um indivíduo *jadawa* na sociedade maior” ao meu ver constitui um desafio tanto teórico como metodológico. Pois como Joanna Overing e seu co-autor Alan Passes colocavam no seu prefácio à coletânea de artigos por eles organizada e intitulada *The anthropology of love and anger*, cujo tema são as “estéticas da convivência” [*Aesthetics of Conviviality*] na Amazônia nativa, as tentativas empreendidas ao longo das últimas décadas pelos antropólogos de entender as “estruturas sociais” dos povos indígenas do continente sul-americano nos fizeram dar-nos conta de que “o pensamento socio-lógico ocidental em sua forma tradicional não possui um vocabulário analítico adequado para definir os fundamentos reais do pensamento e das práticas indígenas” – porque este pensamento se baseia numa concepção “legalista”/ “contratual” da sociedade, enquanto que o discurso respectivo indígena, feito numa “linguagem afetiva”, não nos fala de “direitos e obrigações”, mas do “conforto emocional” que se consegue praticando generosidade, compaixão, amor, etc:

Os dualismos rígidos do público e do privado, do político e do doméstico, do individual e do coletivo e até mesmo do masculino e do feminino sobre os quais a antropologia ocidental foi fundada não podem ser aplicados asseadamente a povos cuja socialidade é baseada sobre uma “estética do viver” que segue critérios totalmente diferentes (Overing & Passes 2000: primeira folha não numerada do livro; a tradução ao português sendo minha).

E ainda:

Nossos predecessores acadêmicos, ao objetivar categorias relevantes do pensamento social ocidental, especialmente noções tais como sociedade, cultura, comunidade e o indivíduo, incorporaram também distinções ocidentais modernas concernentes juízo e valor justamente naquelas construções analíticas através das quais eles olharam para, avaliaram e registraram todas as outras formas de socialidade. Como resultado disto, a natureza da socialidade indígena amazônica se mostrou sempre resistente, até mesmo rebelde, contra a maior parte da categorização antropológica [...] O espaço antropológico da Amazônia ficou preenchido ou com uma litania de negações e carências (“eles não têm linhagens, grupos corporados, grupos proprietários da terra, autoridade estruturada, estrutura política e social”) ou com moldes estruturalistas dos domínios cognitivos do mito e do parentesco, através dos quais racionalidades anônimas que não pertenciam a ninguém – ou a todos – foram desdobrados. Nas duas instâncias, a pessoa indígena enquanto ser que sente, vive, experimenta e fala foi considerada irrelevante, e os conteúdos da socialidade indígena permaneceram esquivos. (ibidem: 1; a tradução ao português sendo minha).

Algo que desde o início chamou minha atenção ao procurar fazer “as coisas certas” (comportar-me de maneira “sociável”) na minha convivência com os Suruwaha, ao tentar identificar em sua língua um vocabulário relativo a tudo que é “institucional-normativo” e (o que certamente se aproxima de ser uma obsessão de muitos antropólogos) ao procurar pelas “regras” que guiam seu comportamento e seus processos organizativos, foi o fato de que não existem em sua língua palavras correspondentes aos termos “dever”, “obrigação”, “direito”, “convenção”, “contrato”, “moral” ou “responsabilidade” (se bem que como vimos acima, existe um sufixo verbal, *-dawa*, usado para indicar que certo ato é costumeiro/ “inerente à natureza dos seres humanos” ou não, e uma possibilidade de distinguir no discurso entre pessoas com “corações consistentes” *gian(an)zubuni zama-ru* e outras com “corações que não coisam” *gian(an)zubuni zama na-xu*)³⁷⁰. Do outro lado, os Suruwaha quando tentavam explicar séries de acontecimentos que diziam respeito ao conjunto da comunidade (termo igualmente inexistente: o termo usado é (*jadawa*) *madi*, “as pessoas”), todo tempo me falavam da “disposição”, do “entusiasmo”, da “apatia”, da “desejabilidade”, da “beleza”, da “repugnância”, da “raiva”, da “compaixão” ou da “feiura” inerente (momentaneamente) às pessoas, objetos ou fatos: Afirmavam que pais colocam no mundo (*tuhwa-/ na-syza-/ na-husukwa-dy-*)³⁷¹ e criam (*na-saru-* “causar-crescer”) seus filhos não “por obrigação”, mas porque crianças “despertam compaixão-saudade-pena” *kamuny-* (sendo que quando pais se suicidam deixando os filhos órfãos não estão sendo “irresponsáveis”, mas apenas vítimas daqueles que os deixaram com raiva e conseqüentemente os fizeram perder todo sentimento de amor). Diziam que caçadores distribuem a carne dos animais por eles abatidos “para serem amados e para não perderem a sorte na caça”. Colocavam que mulheres tecem redes compridas para seus irmãos, amigos, maridos e filhos “porque pensar num homem tendo que dormir numa rede curta desperta pena”. E insistiam em que pessoas não trabalhavam (*zama tasy-*), se casavam, participavam de festas ou construíam casas porque “alguém esperava isto deles”, mas porque “ficar parado sem fazer nada deixa qualquer um entediado” (a palavra “ser preguiçoso” para eles é um sinônimo de “ser vítima de um entorno que **não sabe nos agradar**” *zama kahyzy na-xu* –

³⁷⁰ Gunter Kroemer, em sua etnografia preliminar sobre os Suruwaha, fazia uma reflexão semelhante: “Na sociedade zuruahá não se encontram princípios definidos como administração de justiça, códigos ou métodos fixos, mas apenas costumes e métodos que não têm sua origem em instituições legais. As instituições são vagas e pessoais...” (1994: 136).

³⁷¹ *Tuhwa-* significa literalmente “pôr”; *na-syza-* “causar vir”; *na-husukwady-* “causar sair [de dentro da barriga]”.

e eles não acham que alguém que “não trabalha” esteja se comportando de forma “imoral”, mas pelo contrário, afirmam que tal pessoa foi “entristecida” indevidamente pelos demais, que não foram capazes de entusiasma-la e fazê-la participar de seus empreendimentos).

A sociedade parece ser, para os Suruwaha, uma espécie de “economia política do desejo” – o resultado das estratégias de relacionamento de sujeitos em princípio autônomos e livres nos seus atos (obrigados a nada), mas que partilham entre eles a idéia de que “fazer coisas sozinhas é algo triste além de difícil é perigoso”, e de que “viver só vale a pena enquanto que partilhamos com outros momentos que estimulam positivamente todos os nossos sentidos”. E esta sociedade para eles não é algo que “existe” sempre (independentemente das pessoas concretas que a compõem), mas algo que “acontece” apenas nos momentos em que as pessoas conseguem “sintonizar seus desejos” (isto é, querer “coincidentalmente” coisas parecidas, não causar mágoa ou controvérsia com os próprios desejos, conseguir ser desejosos e desta forma reter os demais/ evitar a sua alienação/ captura por entes sobrenaturais, etc).

II. 5.9. Ser carregado, ser protegido, receber coisas

As primeiras experiências que crianças suruwaha fazem após o nascimento são “deitar na rede junto com outra pessoa” (*tura*-)³⁷², “ser amamentadas” (*zuhu na-hawa*-), “ser massageadas-endireitadas” (*tazyna*-) e “ser carregadas na tipóia” (*karihinia*-). Nas primeiras semanas de vida, enquanto ainda não riem nem olham ativamente para as pessoas ao seu redor, os adultos e crianças maiores não lhes dirigem a palavra e se referem a elas apenas na terceira pessoa (“porque eles não responderiam”). Mas esta falta de comunicação verbal, justificada pela alegada ausência, dentro da criança, do desejo de falar com outros, e sua incapacidade de entender qualquer palavra, é compensada por um contato corporal permanente: Mães suruwaha, enquanto se encontram na maloca, realizam a maioria dos seus trabalhos (ralar mandioca, cozinhar, tecer redes, fazer cerâmicas) sentadas nas suas redes ou em banquinhos (pilões de madeira) com seus bebês no colo. Quando vão aos seus roçados, realizam pescarias com veneno ou passeios destinados à coleta de frutas ou matérias primas (cipós e folhas para a confecção de panacos e cestos, enviras para a

³⁷² *Tura*- não é aquilo que a criança faz, mas aquilo que os adultos fazem com ela (mantê-la deitada ao seu lado abraçando-a).

tecelagem de redes, barro para cerâmica), sempre levam seus filhos recém-nascidos com elas carregando-os na tipóia (*kaza*), sendo acompanhadas por filhas já maiores, irmãs, amigas, mães (quando vivas), irmãos ou maridos, os quais se encarregam a segurar (*aka-/kyhyma-*) e eventualmente limpar a criança enquanto elas precisam fazer algum trabalho impossível de ser feito apenas com uma mão (plantar ou colher mandioca, socar raízes de timbó, descascar uma árvore, etc.)³⁷³. E de noite, dormem com os bebês numa mesma rede, deitando-os encima do seu peito ou ao seu lado. Os Suruwaha, apesar de acharem que crianças recém-nascidas têm corpos mais frágeis do que outras pessoas e necessitam ter sua pele e seus olhos protegidos (durante o inverno amazônico, quando a quantidade de mosquitos como meruins *wajiri* e piuns *mahiri* aumenta, mães enrolam seus bebês em “panos” feitos da entrecasca da árvore de amapá *kaza ymy*), não vêem nenhum problema em sair de casa com eles no sol, debaixo de chuva ou quando venta³⁷⁴. Sendo assim, as crianças desde o início de suas vidas passam pouco tempo paradas em ambientes calmos ou monótonos (*hyny jaha-ru*), e encontram-se a maior parte dos dias em movimento, junto com grupos maiores de pessoas que conversam entre si (sem adaptar o seu tom de voz ou o conteúdo de suas conversas à presença de crianças), ou aproveitam a caminhada pela floresta para cantar em voz alta (cantos comuns “trazidos” por adultos – os Suruwaha desconhecem cantos de ninar feitos especialmente para crianças, e adultos nunca cantam “para” seus filhos, mas apenas pelo “prazer de cantar”).

³⁷³ Apesar de que entre os Suruwaha, crianças recém-nascidas são cuidadas e carregadas mais frequentemente por mulheres do que por homens, não há uma divisão rígida entre os sexos a este respeito. Quando um casal sai de casa com vários filhos, geralmente a mãe cuida do menor, e o marido do segundo menor (carregado por ele quando preciso). Em famílias onde não há tias, irmãs ou primas disponíveis para ajudar a carregar uma criança, tios, irmãos ou primos podem cumprir o mesmo papel (e geralmente cumprem este papel com prazer). O verbo específico usado para o ato de “segurar/ olhar uma criança para alguém” é *kyhyma-* (*kyhy-* + *uma-*). A raiz verbal *kyhy-* significa literalmente “temperar” (como se tempera pó de tabaco com as cinzas da casca de cupuí para torná-lo forte; ou como os brancos temperam comida com sal) ou “remediar” (passar uma pomada numa ferida). E o sufixo *-uma* esclarece que a ação descrita no verbo é feita em sentido vertical (“de baixo para cima”). Metaforicamente, ao “segurar” uma criança, o que alguém faz é “condicioná-la” (misturar-lhe, ao levantá-la, um componente social que antes não tinha e que a torna uma pessoa mais “plena”). De fato, os Suruwaha acham que crianças podem se tornar parecidos (fisicamente e em sua personalidade) com as pessoas que as tomam no colo frequentemente, porque com o contato físico, absolvem “o cheiro” e “a fala” das suas “babás”.

³⁷⁴ A idéia de que “pegar sereno faz mal” (fortemente desenvolvida na população luso-brasileira regional) é totalmente alheia ao pensamento Suruwaha.



Figuras 28 a 31: Kuwawa carregando a filha de sua irmã Diadiau, durante uma pescaria com tingui no igarapé Bami Sawaku. Abi segurando seu filho Watiari enquanto rala mandioca. Agariahu, Jawariru e Kuxuma com seus filhos respectivos Matiamataiai, Arukudu e Niaxiriu, assistindo danças noturnas por ocasião da festa de iniciação de Duriaria. Diadiau indo plantar mudas de abacaxi no roçado novo do seu irmão com seus filhos menores. As primeiras duas fotos são minhas, tiradas nos dias 21/06/09 e 09/08/09. A penúltima foto é de Jemerson de Azevedo (07/04/11, Arquivo da FUNAI). E a última, de Lucas Mattos (29/11/10, Arquivo da FUNAI).

A partir do momento em que a criança “já fortalecida fisicamente” (*jamuhwawa-ri*) começa a olhar, rir e tentar pegar (*aga-*) coisas com as mãos (todos estes sendo indícios de que ela agora já possui uma vontade própria *kahy-* e a capacidade de relacionar-se com outros seres humanos), os membros da sua família começam a conversar (*hijara-/ aty-*) com ela, fazer-lhe carinhos (sendo os gestos mais frequentes o de “abraçar” *marikia-*, de “cheirar o rosto” *marusy hixinia-*, e o de levantar a criança no ar, *gatuta-*) e inventar jogos de palavras (*ati nazy-*) cujo objetivo é fazer a criança dar gargalhadas³⁷⁵. O conteúdo mais frequente das conversas entre membros da família e um bebê tem a ver com o ato de “gostar de, dar, receber e pedir coisas/ alimentos” (*Hia!* “Pegue!”; *Kahyzy-ru?* “Isto lhe agrada?”, *Aga-sama!* “Não pegue!”; *Tabaru!* “Solte!”; *Na-ba-ra!* “Me dê [para ser meu]!”; *Ahia!* “Passe para mim [para eu pegar na mão]”; *Na ha-ni!* “Isto é meu!” e *Ara-ba-ni!* “É para você”). Muitas vezes, as mães quando recebem visitas também brincam de “falar no lugar” da criança, e as frases mais frequentemente “colocadas na boca” do bebê insinuam que “ela está com raiva” (*zawa-nai!*) porque o visitante “a torna objeto de brincadeiras” (*ka-saru-*) ou chama seu nome (*kuzy-*), mas no mesmo tempo “não quer lhe dar coisas” (*aru-wa zama ihia nian-xu!*)³⁷⁶. Quando a criança estranha (*uhunia-*) uma pessoa que vem vê-la, sua mãe (irmã, etc.) lhe explica que se trata de uma “pessoa” (*jadawa kahai (m.)/ kuni (f.)!* “É apenas uma pessoa [e não um canibal]”) ou tenta desviar sua atenção dando-lhe o peito ou algum objeto (*Hia!* “Tenho algo para você! Pegue!”). Caso isto não é suficiente, lhe tampa suas vistas com a mão (para protegê-la de uma possível alienação do olhar causada pelo medo, e conseqüentemente de uma morte precoce).

A partir do momento em que a criança começa a sentar no chão (*nasana-*), engatinhar (*huruna-*) e ensaiar os primeiros passos (*gawa kiduny-*), as pessoas passam a dar-lhe coisas

³⁷⁵ Os jogos de palavras *ati azyru* que ouvi os Suruwaha dizer aos seus filhos-bebês, e os quais não consegui registrar digitalmente nem analisar mais profundamente, nos meus ouvidos pareciam ser seqüências de sílabas sem significado, repetidas e pronunciadas com certo ritmo num tom de voz propositalmente infantilizado (exemplo: “*jawi-ria-wi-ria-wi...*”; “*adiari-diari-diari...*”). Márcia Suzuki, em seu dicionário (2002), definiu *ati azaru* como “jogo de palavras usado pelas crianças, no qual o núcleo das primeiras duas sílabas da palavra é invertido”. Mas na minha opinião, o termo em Suruwaha não tem um significado tão “específico”. Já ouvi crianças maiores brincar de falar com “vogais trocadas”, mas esta não era a única maneira em que experimentavam e se divertiam com sua língua. Minha impressão era de que *ati nazy-* era simplesmente “falar coisas engraçadas com o tom de voz mudado” (sendo o critério para caracterizar uma fala como “*azyru*” a “voz diferente”, não o conteúdo das frases).

³⁷⁶ Os Suruwaha dizem que é „incoerente“ dizer o nome de uma pessoa (*kuzy-*) e falar com ela (*aty-*), mas no mesmo tempo não estar disposto de partilhar comida ou utensílios com ela. Neste sentido concordam com Marcel Mauss quando este dizia que não existe relação social sem troca de bens (1923-1924; *passim*).

para ela se entreter – sendo que não se trata de “brinquedos” no estrito sentido da palavra, mas de objetos como tiras de envira, pedaços de cana-de-açúcar, caroços de frutas, talos de folhas de caranã ou facas (cujo gume às vezes é envolto com algumas tiras de envira). Quando ela começa a explorar o espaço da maloca, geralmente é supervisionada pelos pais, irmã(o)s, ti@s ainda solteir@s ou prim@s, os quais prestam atenção para que ela não pise nas brasas das fogueiras, não quebre os potes d’água e outras cerâmicas guardadas no chão, não se aproxime dos lugares onde estão amarrados os cachorros, porcos ou outros animais domésticos agressivos (*wywy-*), nem se afaste demais do setor da casa *kahu* ocupado por sua família. Às vezes, quando não há ninguém que possa ajudar a mãe a observar “aquele que recém-caminha” *gawa wasi*, esta lhe amarra em volta do quadril um pedaço de corda cuja outra extremidade fica presa em sua rede ou num dos esteios da casa, de forma que a criança consegue afastar-se apenas alguns poucos passos (isto enquanto ela não se incomoda com isto). Apesar de todos os cuidados e as advertências insistentes dadas à criança (*Sukini!* “Isto é quente!”, *Tara abi itiaza-bia-ky!* “Cuidado! As faíscas do fogo vão te atingir!” *Zama kuhury-bu, abi xidiri ha-dia-nai!* “Fique reparando o chão, deve ter brasas!” *Aga-sama! Zuma-da-ni!* “Não pegue! Isto corta!”, *Tixa-sama! Gira-watiu-ba-da-nai!* “Não vá! Você tropeçará!”, *Marihi ta-ra kan-si-bia pia!* “O cachorro vai te morder!”, etc.) acidentes com o fogo ou objetos cortantes são relativamente comuns nesta fase de vida. Quando a criança se queima, se corta, fura o pé ou é atacada por formigas ou cabas, seus parentes muitas vezes se contentam em fazer-lhe curativos (*kyhy-*), colocá-la no colo e dizer-lhe para acalmar-se (*suwada!* “faça desaparecê-lo!” *azana-sama!* “não chore”, etc). Mas outras vezes, o fato dela ter sofrido um ferimento “em princípio evitável” provoca brigas entre o pai, a mãe e os irmãos maiores, em que estes se acusam mutuamente de não ter prestado suficiente atenção e depois correm para tomar veneno (ou dizem que vão fazê-lo)³⁷⁷. A criança aprende cedo que é objeto dos “ciúmes” dos membros da sua família (*tukwazawa-* – este verbo designa tanto um sentimento de preocupação com o bem-estar de outrem quanto um sentimento de “querer ter algo ou alguém para si negando-se a partilhá-lo com outros”) e toma consciência de que quando é agredida ou ferida provoca sentimentos fortes

³⁷⁷ Das 56 mortes por auto-envenenamento que ocorreram no período de abril de 1998 a dezembro de 2011, cinco (9%) foram “causadas” por brigas decorrentes de acidentes (graves ou leves) com crianças que recém-andavam. Em duas oportunidades, um marido e sua esposa (*Dihiji* e *Bujini*; *Hamijahi* e *Aidai*) ingeriram timbó e faleceram depois que o filho menor tinha se queimado no fogo e o pai repreendera a mãe. Em outro caso, a irmã mais velha (*Niawangai*, de catorze anos) de uma menina que recém-andava se envenenou e morreu depois que o pai a criticou de não cuidar da criança e deixá-la furar o pé.

de compaixão (*kamuny-*) e raiva (*zawa-*) nestes últimos. Mas no mesmo tempo, ela deve se dar conta de que paradoxalmente, as emoções de compaixão e raiva que ela faz surgir nos membros da sua família quando chora não são expressados sempre por estes com um aumento dos cuidados dispensados a ela, mas podem levar os entes queridos a abandonar (*tusa-*) tudo e querer morrer de repente (tomando veneno junto com ou sem a criança)³⁷⁸.

II. 5.10. Andar, explorar o espaço com seus limites invisíveis

A partir do momento em que as crianças já sabem andar (*gawa takuny-ri*), são encorajadas a andar por si sós (*ija-mary*) cada vez mais longe, para que os pais não precisem mais carregá-las³⁷⁹. Suas mães muitas vezes lhes pedem para ir entregar utensílios domésticos ou alimentos para outras pessoas ou para trazer coisas (abanos, facas, fusos de fiar algodão, etc.) para elas, após perguntar-se em voz alta e fingindo tratar-se de uma conversa consigo mesmas se seu filho é uma pessoa “animada/ disposta/ produtiva” (*mary-*)³⁸⁰. As mães incentivam as crianças explorar cada vez mais o seu entorno (brincar com outras crianças no centro e nos arredores da maloca, ir até o igarapé onde as pessoas tomam banho, etc.³⁸¹). Mas no mesmo tempo, elas as advertem sobre o fato de que ninguém anda “sem critério” por toda a casa³⁸², de que todas as coisas (casas, caminhos, plantações, redes, utensílios

³⁷⁸ Em alguns casos que me foram relatados de acidentes graves com o fogo, adultos “terminaram de matar” uma criança “definitivamente danificada” (*anyzawa-*) antes de tomarem veneno por sua vez. A idéia é que “já que houve estrago irreversível, vamos levá-lo ao extremo”.

³⁷⁹ Crianças que demoram a „andar de verdade“ (isto é, a acompanhar os pais até os roçados ou até outra maloca sem ser carregadas) começam a ser ridicularizadas pelos demais membros de sua família (e especialmente suas mães): Estes se queixam do seu peso (*kazaha kiani!*), começam a apelidá-las de *Biri(ni) Kuwasa* “Pernas de Jaboti”, e tentam amedrontá-las contando-lhes o mito do homem-anta que seqüestrou uma menina não disposta a andar por si só (nesta história, uma mãe se irrita porque sua filha “já grande” insiste em ser carregada na tipóia, e finge oferecê-la como esposa a uma anta; por falta de sorte, sua “oferta” é aceita instantaneamente e contra todas as expectativas por uma anta real, a qual leva a criança e a “cria” para ser sua esposa – ver anexo). A capacidade de caminhar com as próprias pernas, que possibilita a uma criança “não mais ser carga dos outros” é extremamente valorizada pelas pessoas em geral (relembremos que a palavra para uma carga carregada por alguém – *bahi* – significa também “objeto”, “presa” e “vítima”) – e parece ter mais peso do que a aprendizagem rápida da língua (apesar de que a última também seja valorizada e incentivada).

³⁸⁰ Diz-se por exemplo *Miniari maryhama?* “Será que o Miniari está disposto (a ajudar)?” O verbo *mary-* não se refere necessariamente a um sujeito humano, mas pode ser usado igualmente para falar sobre a “generosidade” e o “rendimento” de certas árvores, animais, fenômenos meteorológicos, etc: Envireiras que soltam sua entrecasca facilmente e de forma que ela não rebente logo no meio quando alguém tenta arrancá-la (porque quer usá-la como alça para um panaco ou para tecer fio) são *mary-*. Abelhas que produzem muito mel são *mary-*, etc. Uma chuva forte e que custa passar é *mary-*, etc.

³⁸¹ O verbo usado para “brincar”, *saru-*, significa igualmente “crescer”.

³⁸² As pessoas não entram “à toa” nos setores *kahu* habitados por outras famílias (nem ficam “olhando ostentativamente” *gai jaha-* para seu interior durante tempos prolongados), apesar de que estes setores não

domésticos, armas e até mesmo certas árvores frutíferas no meio da floresta previamente descobertas e reivindicadas publicamente por alguém) têm um dono *anidawa*, e de que donos em geral se enraivecem e tendem a destruir sua propriedade quando esta não é respeitada (segundo o lema “se eu não puder alegrar-me com e decidir sobre o que é meu, nenhuma outra pessoa o fará no meu lugar”)³⁸³. Os pais de uma criança evitam assumir “sem disfarce” o papel de exercer autoridade e proibir coisas. Mas quando preciso, “assustam” (*gurada-*) seus filhos dizendo-lhes coisas tais como: “Não pegue isto! A enfermeira dos brancos disse que virá lhe vacinar se você fizer isto” (*Waduna ta-ra sasana-bia na-ni!*); “Não vá para lá – deve haver inimigos *zamadi* andando por lá, e eles podem te seqüestrar se você for para lá”; “Cuidado! O dono da maloca está chegando, e se ele ver você subindo na cumeeira da maloca dele estragando a palha que ele teceu ele ficará furioso!”, “Escutou? A mulher branca ali está querendo lhe injetar um medicamento contra agressividade no braço!”, “Esta estrangeira aqui disse que levará você com ela se você incomodar alguém!”, “Acho que daqui a pouco vai vir um helicóptero cheio de policiais *jara*, recolher as crianças-ladrões daqui e levá-las para a cidade!”, “Fique quieto! Por aqui deve ter cobras venenosas”, “Cuidado! A onça vai te devorar!”, etc. Evitam ser, eles mesmos, “fontes de medo” (*juhunia-*), mas tentam conseguir que a criança se comporte bem levando-a a ter consciência da “periculosidade de entidades estrangeiras”.³⁸⁴

A fase em que a criança já anda e começa a descobrir a maloca e seus arredores é também a fase em que outras pessoas que não são seus pais, tios, avôs ou irmãos começam a corrigi-

sejam visivelmente delimitados por paredes. Quando um grupo grande de crianças “entra”, brincando, no local onde estão atadas as redes de uma família em particular, os donos das redes em questão sentem isto como “invasão da sua privacidade”.

³⁸³ De fato, acontece freqüentemente que donos de malocas (que também são os donos das bananeiras, pupunheiras, ingazeiras e outras árvores frutíferas plantadas por eles nas imediações de *sua* casa) resolvam “acabar com sua produção” quando as crianças em geral começam a roubá-la.

³⁸⁴ Esta atitude corresponde exatamente ao que Stephen Kidd nos relata sobre os Enxet: „Corporal punishment is believed to harm rather than build up a child’s *wákox* and, therefore, the most common method used to control children is speech. Adults use a threat from the outside to try to frighten disobedient children and so, for example, if children are prone to wander away from the house, they are often warned that, if they do so, a spirit may attack them. Missionaries are another commonly used threat, especially nurses who, children are told, will vaccinate them if they are disobedient” (2000: 117). De fato, a prática de assustar crianças com personificações da “ameaça externa” não me parece ser típica apenas para as sociedades indígenas sul-americanas, mas me relembra vagamente as táticas educativas características do meu próprio mundo, onde pais advertem aos seus filhos que “São Nicolau, no dia 6 de dezembro, leva embora no seu saco crianças que foram desobedientes durante o ano”, que “Deus [que admitidamente não é comparado com um canibal] está os observando e pode matá-los com um raio”, etc. A diferença entre as duas estratégias (*suruwaha* e ocidental) está no fato de que pais *suruwaha* nunca afirmam “concordar” com aquilo que as “entidades externas poderosas” farão caso a criança não se comportar bem.

los eventualmente. Apesar de que estas pessoas às vezes chegam a pronunciar imperativos propriamente ditos, tais como “Não mexa com isto!” (*Biana-ru-bu!*), “Não quebre meu alguidar” (*Na tarawa-ra na-kawa-sama!*), “Não corte minhas pupunheiras!” (*Na masara itianjasama!*), “Não fique roubando meus abacaxis!” (*Na araguna-ra busy-na-sama!*), “Me devolva isto!/ Faça aparecer novamente” (*Aruwa ihia-gyra!/ Na-gadyzuwa!*), “Seja por favor cuidadoso com isto” (*Natijuwabu!*), “Coloque de novo em seu lugar” (*Tuhwa-gyra!*), “Fique aqui só olhando sem dizer nada!” (*Atynianxumara gai jaha kubu!*) etc., em geral preferem expressar-se de forma mais indireta (como os parentes mais próximos da criança): Em vez de “Não deite(m) na minha rede” (*na huwi-hia guma-sama(-ha)!*) ou “Desça(m) da minha rede” (*gawy-ry!/ guny-ry-ha!*) exclamam: “Minha rede por acaso é irresistível/ uma atração exótica/ extremamente confortável?” (*na huwi kahyzy/gumyzy ka-xa-ri?*) , “Eu por minha vez nunca deitei na tua rede!” (*ara huwi-hia aru guma-na-kia-su!*), “Será que esta criança pensa que esta rede lhe pertence?” (*“na huwi ha-dia-nai” na-hama?*), etc. E para dar a entender à criança que eles “não lhe devem favores especiais” e portanto não estão dispostos a tolerar qualquer tipo de “perturbação” em seus trabalhos, a informam que “não se alimentam dos cultivares do seu [da criança] pai” (*abiji ahy-ra hwawa-xu!*). Ou então fazem comentários sobre o fato de que “eles já são pessoas de idade avançada”/ “já viram coisas distantes” [mesmo que de fato não sejam velhos nem tenham viajado muito pelo mundo]³⁸⁵. Mesmo quando uma pessoa decide recorrer a um imperativo propriamente dito, geralmente lhe antepõe a introdução “ha?” na! “Me pergunte “o que é?””, e lhe acrescenta a frase “xa” na! “Diga que está de acordo comigo”.

Quando adultos em geral (parentes ou não) pegam uma criança pequena brigando com outra (irmão ou não parente), a informam sobre o fato de que seu antagonista é uma pessoa

³⁸⁵ Já que os Suruwaha estabelecem uma relação de equivalência entre distância geográfica, incompreensibilidade e poder (capacidade destrutiva), acham que “pessoas que já viram lugares localizadas fora do seu território se tornaram potencialmente perigosas”. Uma vez, após observar que um grupo de crianças tinha “tornado” minha rede “objeto de suas brincadeiras”, Aniumaru, um senhor de aproximadamente sessenta anos de idade, me chamou para perto dele e me ensinou “o que ele mesmo diria no meu lugar” caso crianças o perturbassem da mesma maneira. A lista de frases sugeridas (e as quais supostamente impressionariam as crianças) foi a seguinte: *Hyzama kahini hinanawani?* “Por que você faz assim?”. *Ana bami amadini gwaniakia!* “Eu já vi um rio-mãe” [Purus, Solimões, Oceano Atlântico]. *Ijmary bihiawaruhwa gwawanawaky!* “Já andei naquilo que voa por si só [= de avião]”. *Uduki gianianxu – uduki juhuniani!* “Você não viu o lugar onde eu moro – o lugar onde eu moro é amedrontador!” *Bami nahyru idiahiniwandzy uduki harugwani* “O lugar onde eu moro fica do outro lado de uma água grande!” *Azansi kianani, zama bykyni anyzawani!* “Você chorará com tão grande distância!” *Ana dugwawy hwanxangai!* Eu já sou uma pessoa adulta!” *Zama unamary hwanangai!* “Sou uma coisa diferente!” *Zama kasarydawasu kwanai!* “Não sou objeto de brincadeiras!”, etc.

“que futuramente será seu consubstancial” (*kianahini-bia-wa!*), a interrogam sobre “se ela por acaso é a fonte de inspiração da pessoa com quem está se desentendendo” (*iri karuji hian-xu-ru?! “Você por acaso é a projeção/ “híperversão” dele?”*), ou então se informam se ela, coincidentemente, não é uma pessoa (*jadawa-su kia-na-ru?*). Há um consenso geral sobre o fato de que o discurso – o qual deve ser feito num tom de voz moderado *umani* quando não se quer arriscar que alguém morra – é um meio mais efetivo do que o castigo e a coerção física para mostrar à criança que não deve desrespeitar outras pessoas. E as pessoas em geral acreditam que uma criança que “tem buracos nos seus ouvidos” (*warubi dady-ru*) e “ouve” as palavras que outros lhes dirigem (“ouvir” *mitia* – sendo geralmente sinônimo de “entender”/ “compreender”) aos poucos começará a agir como “pessoas de verdade [*jadawa*] idealmente agem”³⁸⁶. Isto, porém, não quer dizer que os adultos sempre tentem mostrar-se como “sujeitos pacientes” (*zamunda* “não reativas”³⁸⁷) e incapazes de praticar atos violentos (*wywy-naxu*) na frente dos seus filhos pequenos: Quando uma criança “ultrapassa definitivamente os limites” *hynawy/ hydawy na*³⁸⁸ (gritando com, batendo em ou destruindo propositalmente os pertences de alguém), a mãe ou outros familiares próximos podem resolver arrastá-lo até sua rede e dar-lhe um único soco nas costas, ou então pegar qualquer objeto do chão (uma espiga de milho, um pauzinho, um pedaço de cana, um caco de cerâmica, etc.) e jogá-lo (*kamatyry-*) na direção da pequena “não-pessoa”. O segundo dos dois gestos é tido como “extremamente violento” (mesmo que, como

³⁸⁶ Crianças (assim como estrangeiros de certa maneira equiparados a crianças) que estão aprendendo a falar são consultadas todo tempo (em intervalos curtos) e com muita ênfase “se entenderam” o que seus interlocutores lhes dizem. Seus parentes não lhes dirigem apenas perguntas e exortações diretas para confirmar que estão compreendendo e prestando atenção nos seus discursos (*Mitiaru?* “Você ouviu/ entendeu?” *Mitia niasanaru?* “Você não está entendendo não?”, *Mitia!* “Ouça!”, *Aru tara watyhana, tanda mitia jahawy nianaru, nangai.* “Será que você não escuta, apesar de eu estar falando para você?”, *Wiarubani dadynasaru?* “Seu ouvido não é furado?”, *Hyzama kahini mitia nijahanawani?* “Porque você passa muito tempo sem ouvir?”, etc.), mas também questionam a sua capacidade de prestar atenção e compreender através de enunciados retóricos, fingindo estar conversando consigo mesmos (*Miti(ni)hiama?* “Será que ele(/ ela) ouviu/ compreendeu?” *Mitia jahawy narahwa!* “Puxa vida, ela passa o tempo todo sem escutar!” *Watiria mitianaxamia?* “Será que ele não presta atenção na minha fala?”, *Wati mitihinimiara, danyzynihama?* “Será que minha fala é incompreensível apesar de ouvível?”, etc.

³⁸⁷ Provavelmente, a expressão *zamunda-* é uma abreviação de *zama una da-* “tratar como se fosse um assunto alheio”.

³⁸⁸ *Hynawy/ hydawy + nariahia m./ narahwa* f. é o que uma pessoa adulta exclama para declarar que uma ação excedeu os “limites do que é adequado”. *Hyna-* significa literalmente “ser assim” (verbo intransitivo); *hyda-* “fazer assim” (forma transitiva do mesmo verbo). *-wy* é um sufixo que indica que do ponto de vista do sujeito enunciativo, a ação/ o estado descrito pelo verbo é “indesejável por ultrassar os limites” (*-wy* funciona como “antônimo” de *-hy*, um sufixo que por sua vez expressa a decepção com uma omissão – o fato infeliz de que alguém *não* realizou o ato descrito pelo verbo e que seria desejável). *Hynawy!* Pode ser traduzido livremente como “Olha só que absurdo que ele fez! Ele não deveria ter feito isto”. *Hynahy (naxagi)!* significa “Que pena que ele não aja assim!”. *Na-* é um verbo auxiliar sem significado próprio.

acontece na maioria dos casos, a pessoa que atira o objeto não acerte seu alvo). É dito causar vergonha (*kakuma-*), e de fato, a maioria das crianças corrigidas e expostas à atenção pública desta maneira param com o que estavam fazendo, choram e logo deitam em sua rede cobrindo o rosto com as mãos. Em alguns casos, mães que estão com raiva porque seus filhos as agrediram pessoalmente, podem resolver perguntar-lhes se eles acham que elas são sujeitos “que não morrerão [intencionalmente]”, e informá-los de que “caso elas resolverem ir tomar veneno por sua causa, eles se tornarão órfãos” (*kunaha hwawa-ri mazaru-kwany wanahawa ni-xu-ba-da-nai!* “Se eu morrer feita vítima do timbó, você restará só aqui”, “*Aru kunaha hwawa-bia! Katabu hasi kia-nam-bia-ky!* “Eu vou tomar veneno! Se você admitir isto se tornará órfão à toa!”, *Aru-wa na-zawa-sama! Aru jadawa mazaru-su-ba-su kwa-nai!* “Não me faça ficar com raiva! Estou lhe avisando que não sou uma pessoa que não morrerá [intencionalmente]”, etc.) O que elas querem que a criança entenda é que as pessoas são “em princípio” boas, mas quando não são tratadas de fato como “pessoas amadas” podem transformar-se radicalmente dentro de instantes. Quando uma criança corre da maloca chorando, os adultos igualmente comentam entre si (de forma que o enraivecido possa ouvir) “que provavelmente está indo ingerir veneno”.

II. 5.11. Entender-se a si mesmo como parte de uma família, e aprender a classificar tipos possíveis de relação com outras pessoas (*tyda-*)

Horizontes relacionais

O universo social e geográfico dentro do qual as crianças suruwaha aprendem a entender-se a si mesmas como pessoas é um universo relativamente pequeno: Conhecer o povo em sua totalidade para estas crianças significa (no ano 2011) conhecer um grupo de 153 pessoas dividido em 18 famílias nucleares “completas” (casais com filhos solteiros, acompanhados em alguns casos pela mãe velha ou os irmãos órfãos adolescentes de um dos dois esposos), 8 famílias nucleares fragmentadas (viúvos ou viúvas criando sozinhos seus filhos ou/e netos órfãos) e 3 casais jovens sem filhos³⁸⁹. E conhecer “os lugares habitados por seu povo”

³⁸⁹ Os próprios Suruwaha sempre dizem que „eles são poucos” (*uhwamaji nagi*), diferentemente dos estrangeiros *waduna*, os quais “se parecem com colônias de formigas” (*myhy*). Observe-se que na língua suruwaha não existe um sinônimo exato da palavra portuguesa “família”. Quando se fala por exemplo sobre “quem está morando onde”, a frase “Naru está na casa dele” deve ser interpretada como significando “Naru, a esposa e os filhos dele estão hospedados na casa de Naru”. E a frase “O pessoal de Aniumaru está na casa de

significa conhecer uma área de aproximadamente quinze por quinze quilômetros localizada na parte central da Terra Indígena Zuruahã. Nos primeiros anos de sua vida – isto é, entre dois e cinco anos de idade – uma criança suruwaha aprende os nomes pessoais de todos os falantes de sua língua materna (*jati* “nossa língua”/ *ati tijuwaru* “a língua bonita”), além de tomar conhecimento dos detalhes da vida pessoal de cada um deles por morar com todos eles sob um mesmo teto pelo menos durante parte do ano. Neste mesmo tempo, acompanhando seus pais em cujas atividades econômicas, ela também conhece *in loco* todas as malocas, plantações, caminhos e cursos d’água localizados na faixa de terras contida entre as duas “pernas” (*birini*) do igarapé Jukihi e ao longo do seu curso principal, até sua desembocadura. E memoriza a quem em particular pertence cada uma destas malocas e plantações (a maioria dos caminhos e cursos de água não têm dono, apesar de que certas famílias podem “ter ciúmes” de certos trechos de determinados igarapés e determinadas regiões). Para crianças suruwaha maiores de cinco anos de idade não existem mais “membros desconhecidos da sua sociedade”, e pouquíssimos lugares “relevantes” desconhecidos. E diferentemente do que acontece no contexto de vida de outras sociedades amazônicas (os Guarani, os Yanomama, as sociedades do Alto Rio Negro, os Xinguanos, etc), as quais consideram a experiência de relações políticas interaldeãs ou interétnicas como experiência importante (parte necessária do processo de “tornar-se adulto” e de “achar o seu lugar no mundo”), as crianças suruwaha – ainda vivenciando as conseqüências da redução demográfica drástica ocorrida há um século e de sete décadas de isolamento – atualmente crescem achando que “não é absolutamente indispensável” fazer viagens e ir extendendo cada vez mais seu horizonte relacional ao longo da vida: As “pessoas socialmente relevantes” são sempre as mesmas, e são todas conhecidas desde a primeira infância. Quanto às “outras pessoas” – deni, paumari e não indígenas – as mesmas são uma espécie de “extraterrestres” ou “vizinhos distantes”: coletivos de gente separados dos “nossos” por grandes extensões de floresta não atravessadas por caminhos, os quais não se visitam e com os quais não se cogita estabelecer alianças matrimoniais.³⁹⁰

Aniumaru” significará “Aniumaru, sua esposa, seus filhos com cujas esposas e netos estão na casa de Aniumaru”.

³⁹⁰ Não estou querendo dizer que os Suruwaha atualmente não tenham “curiosidade” de conhecer pessoas e lugares estrangeiros. Porém, diferentemente do que Elizabeth Pissolato afirma sobre os Mbya do litoral fluminense (2007: pp.122), entre os Suruwaha a itinerância entre lugares e grupos não é (mais) um componente fundamental das histórias de vida das pessoas (porque simplesmente não existem outras aldeias dos “nossos” e tal mobilidade é uma perspectiva inviável). Quando um Suruwaha não se sente satisfeito nas suas relações interpessoais, respectivamente acha ter “esgotado” as mesmas, sua “busca de parentes

A terminologia do parentesco

Como acontece também nas sociedades européias, as crianças suruwaha são ensinadas primeiro a pronunciar os termos “mamãe” (*nai*), “papai” (*nabi*), “irmã(o) mais velh@” (*ija*), “irmão mais novo” (*axu*) e “irmã mais nova” (*nakuru*). Fora destas pessoas mais íntimas e “mais queridas” *kahzy-ri anyzawai* – representantes das únicas categorias de parentes para as quais *existem* vocativos³⁹¹ – aprendem a chamar todas as outras pessoas (“seus entes relacionados” *tydawa madi* e os “outros” *madi uwa*) primeiro por cujos respectivos nomes pessoais. Apenas quando já estão ficando maiores um pouco (aproximadamente a partir dos sete anos de idade), começam a dominar uma parte mais ampla da terminologia de parentesco suruwaha. Esta é do tipo dravidiano:³⁹² Possui apenas um par de termos recíprocos, idênticos para os dois sexos, para analisar as relações entre G0 e G±2 (“avôs” e “netos”). Dispõe os representantes da geração G+1 nas categorias “pais” (M, F), “outros pais” (MZ, FB), “tios” (MB, FZ) e “sogros” (HM, HF, WM, WF). Divide os representantes da geração G0 em “irmãos” (B, Z, MZD, MZS, FBD, FBS) e “outros não relacionados” *uwamary/ unamary/ tydaxu* (FZD, FZS, MBS, MBD, etc., esposos ou cunhados potenciais não denominados enquanto se é criança). E classifica os representantes da geração G-1 como “filhos” (S, D, BShf, BDhf, ZSmf, ZDmf), “sobrinhos de EGO masculino” (ZShf, ZDhf), “sobrinhos de EGO feminino” (BSmf, BDmf) ou “genros” (SW, DH).

substitutos” não consistirá em “viagens literais”, mas em tentativas de morrer (e mudar-se para as moradias das almas/ diversas comunidades de seres sobrenaturais).

³⁹¹ A historiografia oral sugere que antigamente, existiam também vocativos específicos para os avôs (*adiji m./ aniji f.*) e os tios (*kuku* = M B, *asu* = FZ). Atualmente, porém, estes vocativos “ainda compreensíveis” são considerados como obsoletos pelas pessoas que têm menos de cinquenta anos de idade.

³⁹² Uso a palavra „dravidiano“ conforme o significado que lhe foi atribuído por Louis Dumont (1953) e seus seguidores. Segundo a teoria de Louis Dumont, a terminologia de parentesco “dravidiana” seria a expressão mais simples possível de um sistema matrimonial de troca restrita (casamento preferencial com os primos cruzados bilaterais). Os primeiros antropólogos a caracterizarem terminologias de parentesco da América do Sul como dravidianas (comparando-as com certas terminologias de parentesco do sul da Índia) foram David Maybury-Lewis (1967), Peter Rivière (1969), Ellen Basso (1970) e Joanna Overing Kaplan (1972). A diferença entre as terminologias classificadas como de tipo “iroquês” por Murdock (1949) e as terminologias de tipo dravidiano é sutil. As duas têm em comum diferenciarem, na geração G+1, entre tios paralelos (MZ, FB) e tios cruzados (MB, FZ), sendo estes primeiros designados com os mesmos termos usados para referir-se ao pai e à mãe, enquanto que estes segundos são vistos como sogros em potencial (sendo que em alguns casos, os termos usados para designar FZ, resp. MB, são os mesmos usados também para se referir aos sogros). Também têm em comum assimilarem, na geração G0, os primos paralelos bilaterais aos irmãos, enquanto que designam os primos cruzados (FZD, FZS, MBD, MBS) como esposos, respectivamente cunhados em potencial. A diferença entre as terminologias de tipo iroquês e as terminologias de tipo dravidiano consiste no seguinte detalhe: Num sistema dravidiano, os filhos de primos cruzados do mesmo sexo são considerados cruzados (afins), e os filhos de primos cruzados do sexo oposto (que não casaram entre si) são considerados paralelos (designados como germanos). Num sistema iroquês acontece o inverso (cf. Eduardo Viveiros de Castro 2002: 109).

	Vocativo	Termo de referência. Possuidor na 1ª pessoa ou na 2ª pessoa do singular (ex: <i>minha</i> mãe, <i>nossa</i> mãe ou <i>tua</i> mãe)	Termo de referência. Possuidor na 3ª pessoa ou na 2ª pessoa do plural (ex: a mãe <i>dela</i> , a mãe <i>deles</i> ou <i>vossa</i> mãe) ³⁹³
Geração G+2 ou G+3			
avô/ avó ou bisavô/ bisavó (MM, FF, MMZ, FFB; eventualmente: FMB, MMB, MMM, MMF, FFF etc.)	-	aji	aji ³⁹⁴
Geração G+1			
pai (F)	nabi	abiji (-jawa) ³⁹⁵	ahadi (-jawa)
tio paterno (FB, FFBS, FFFBS, etc.)	-	abiji uwa	ahadi uwa
mãe (M)	nai	amiji (-jawa)	amadini (-jawa)
tia materna (MZ, MMZD, MMMZDD, etc.)	-	amiji una	amadini una
tio materno (MB, MMZS, MMMZDS, etc.)	(kuku)	kuku	kuku
tia paterna (FZ, FFBD, FFFBSD, etc.)	(asu)	suzu	suzu
sogro, sogra (HM, HF, WM, WF)	-	kuma	kuma
Geração G0			
irmã mais velha (Z, FBD, MZD, FFBS, MMZDD, etc.) ou irmão mais velho (B, FBS, MZS, FFBS, MMZDS, etc.)	ija	jija/jaja	(ini/iri) ³⁹⁶ jija/ jaja
irmão mais novo (B,	axu	xuru	(iri) xuru

³⁹³ Observação: Quando os termos da segunda e terceira coluna são idênticos, eles funcionam como substantivos independentes (aos quais é necessário antepôr os pronomes possessivos respectivos *na* “meu/ minha”, *ara* “teu/ tua”, *iri* “dele”, *ini* “dela”, *ja* “nosso/ nossa” ou *timia ini* “vosso/ vossa”). Quando o termo da terceira coluna é diferente do termo da segunda coluna, apenas o termo da segunda coluna funciona como substantivo independente (precisando ser acompanhado por um pronome possessivo) enquanto que o termo da terceira coluna funciona como substantivo dependente (que descarta o uso de um pronome possessivo).

³⁹⁴ *Aji* é o termo atual usado para designar tanto o avô como a avó. Os mitos sugerem que antes existiam dois termos diferentes: *Adiji* “avô, homem velho, senhor”, e *aniji* “avó, mulher velha, senhora”. O público contemporâneo entende estes termos, mas as classifica como “arcaicos”.

³⁹⁵ O uso do sufixo *-jawa* “verdadeiro” é opcional. As pessoas só recorrem a ele quando o seu interlocutor não entendeu se estão falando sobre seu pai propriamente dito ou um dos seus tios paralelos.

³⁹⁶ O uso do pronome possessivo é irregular neste caso. Quando normalmente *iri* significa “dele” (“de propriedade de um homem”), e *ini* “dela” (“de propriedade de uma mulher”), aqui se usa *ini jija* para esclarecer que “o *jija* em questão” (de um homem ou de uma mulher) é do sexo feminino, e *iri jija* para esclarecer que estamos falando sobre “o irmão mais velho” (pessoa do sexo masculino) seja de uma mulher ou de um homem. O pronome possessivo passa a designar o sexo da pessoa “possuída” em vez do sexo do possuidor. A mesma coisa acontece com os termos *xuru* e *kiru*. O irmão mais novo de uma mulher **não é** *ini xuru* (o que seria lógico gramaticalmente), mas *iri xuru*. E a irmã mais nova de um homem **não é** *iri kiru*, mas *ini kiru*.

FBS, MZS, FFBS, MMZDS, etc.)			
irmã mais nova (Z, FBD, MZD, FFBS, MMZDD, etc.)	nakuru	kuru	(ini) kiru
marido (H, HB), primo cruzado de ego feminino (MBS, MMZSS, MMMZDSS, FZS, FFBS, FFBDS, etc.)	-	imiaki(bia) / -	imiaki(bia) / -
cunhado/ primo cruzado de ego masculino (MBS, MMZSS, MMMZDSS, FZS, FFBS, FFBDS, etc.); cunhada/ prima cruzada de ego feminino (MBD, MMZSD, MMMZDSD, FZD, FFBDD, FFBSD, etc.)	-	kuhwamy(ba) / -	kuhwamy(ba) / -
esposa (W, WZ), prima cruzada de ego masculino (MBD, MMZSD, MMMZDSD, FZD, FFBDD, FFBSD, etc.) ³⁹⁷	-	hazawa(ba) / -	hazawa(ba) / -
Geração G-1			
filho (S); filho do irmão de ego masculino (BS, FBSS, MZSS, etc.); filho da irmã de ego feminino (ZS, FBDS, MZDS, etc.)	(adiari) ³⁹⁸	zyra	ahidi/ agiawa
filha (F); filha do irmão	(adiariu)	zamuni	ahidiani/ agianawa ³⁹⁹

³⁹⁷ Os termos *imiakibia*, *kuhwamyba*, e *hazawaba*, os quais significam literalmente “futuro marido”, “futuro(a) cunhado(a)” e “futura esposa”, **não** são usados sistematicamente para referir-se a primos cruzados (de crianças ou adolescentes solteiros), mas aparecem apenas em discussões despreziosas sobre quem poderia teoricamente casar com quem/ em conversas sobre casamentos concretamente planejados. Quando se pergunta a uma pessoa “o que são para ela os filhos do irmão da sua mãe ou da irmã do seu pai” (*ara kuku/ suzu ahidianiria tidanawani?*) ela normalmente responderá que “não existe um termo relacional para isto” (*tydaxu!*) porque antecipar (mesmo que brincando) o futuro matrimonial de uma criança concreta na conversa é considerado pelos Suruwaha como falta de delicadeza. *Imiaki* e *hazawa*, que além de “marido” e “esposa” podem significar “cunhado de uma mulher” ou “cunhada de um homem” também **só** são usados com este segundo significado em conversas em que se explicam relações de parentesco: Uma mulher pode responder a pergunta *Uhuzaria tidanawani* “Qual o tipo de relação que você mantém com Uhuzai?” dizendo *Uhuzai na imiaki hagi* “Uhuzai é meu marido” (se Uhuzai for o marido da sua irmã). Ou pode contrapor o termo *imiaki uwa* “outro marido” ao termo *imiaki-jawa* “marido propriamente dito”. Mas esta mesma pessoa nunca dirá *Na imiaki tixagi* “meu marido foi embora” se não estiver falando sobre o homem que efetivamente é seu marido. Neste sentido, “meu cunhado foi embora” é uma frase gramaticalmente possível, mas que nunca se diz para evitar confusão (quando o “cunhado” faz algo, sua cunhada diz que “o Fulano” [nome pessoal] faz algo).

³⁹⁸ O termo *adiari*, “querido” (lit. “[menino] vermelho”), só se usa em relação a crianças pequenas. Não existe um vocativo para filhos adolescentes e adultos. O mesmo vale para o termo *adiaru* “[menina] vermelha”.

³⁹⁹ *Ahidi* e *ahidiani* são termos mais freqüentemente usados dos que *agiawa* e *agianawa*. Enquanto os primeiros dois significam literalmente e simplesmente “filho”/ “filha”, os segundos são mais formais (como a

de ego masculino (BD, FBSD, MZSD, etc.); filha da irmã de ego feminino (ZD, FBDD, MZDD, etc.)				
sobrinho de ego masculino (ZS, FBDS, MZDS, etc.)	-	hwahadi	hiahadini ⁴⁰⁰	hahadi
sobrinha de ego masculino (ZD, FBDD, MZDD, etc.)	-	hwahadi	hiahadini	hahadini
sobrinho ou sobrinha de ego feminino (BS, BD, FBSS, FBSD, MZSS, MZDD, etc.)	-	zakyra		zakyra
genro, nora	-	kuma		kuma
Geração G-2, G-3, etc.				
neto ou bisneto (SS, DS. BSS, BDS, SSS, DDS, etc. para ego masculino. ZSS, ZDS, etc. para ego feminino)	-	unidi	inidini	inidi
neta ou bisneta (SD, DD. ZSD, ZDD, etc. para ego feminino. BSD, BDD, etc. para ego masculino)	-	unidi	inidini	inidini

(Na presente tabela, os campos de fundo verde representam o âmbito da afinidade potencial ou real, e os campos de fundo amarelo, o âmbito da consangüinidade).

Outros termos:

kanahi/ kanahini: O termo *kanahi* é usado para irmãos e primos paralelos do mesmo sexo de ego que pertencem a uma mesma geração (têm idades semelhantes). Tem a conotação afetiva “companheir@”, “pessoa com que se cresce e trabalha junto”. Substitui os termos *jija*, *xuru* ou *kuru* quando se quer dar ênfase ao aspecto do gênero ou do amor mútuo, e não à idade relativa dos envolvidos numa relação. Funciona como substantivo possuído, tendo as seguintes formas:

Possuidor feminino:

kwanahi “minha irmã companheira”
kianahini “tua irmã companheira”
kanahini “a irmã companheira dela”

Possuidor masculino:

kwanahi “meu irmão companheiro”
kianahini “teu irmão companheiro”
kanahi “o irmão companheiro dele”

palavra *genitor* em português quando comparada com o termo *pai*) e poderiam ser traduzidos como “descendente”, “prole” ou “geração”. São derivados do verbo *agia-* “procriar”, “ser fecundo”.

⁴⁰⁰ *Hwahadi* é o termo usado para o possuidor da 1ª pessoa do singular. *Hiahadini* é o termo usado para o possuidor da 2ª pessoa do singular.

hajini/ imiady: Os Suruwaha que têm muitos filhos e muitas filhas costumam agrupar os mesmos em “pares”/ “casais” *iri hajini/ ini imiady*. *Iri hajini* (literalmente: “a mulher dele” ou “sua criança do sexo feminino”) é o termo usado para se referir à irmã de um indivíduo masculino a qual tem mais ou menos a mesma idade que ele (nasceu logo antes ou depois dele) e a qual é a responsável por confeccionar a sua rede (assim que souber desenvolver esta tarefa) enquanto ele não se casar⁴⁰¹. Vice-versa, um irmão é o *ini imiady* “seu homem” para sua irmã *iri hajini* – o “irmão mais especial e querido de todos”, que partilha com ela a carne dos animais que ele abateu (respectivamente ganha já cozida dos outros homens).⁴⁰² O destino matrimonial de um “casal de irmãos” *ini imiady/ iri hajini* é visto como interdependente: Se um dos dois morrer envenenado na adolescência, os pais tendem a “não querer que o outro se case nem tenha filhos também não, porque seria injusto”. E geralmente, se não existem “candidatos a cônjuge” concretos para os dois irmãos quando um deles quer casar-se, o outro normalmente resistirá a aprovar a união de sua *hajini/ seu imiady*. Segundo os Suruwaha, o “amor máximo” que uma pessoa pode sentir (o cúmulo da intensidade emocional inerente a uma relação) não é o amor pelo marido ou pela esposa, mas o amor *hajini/ imiady*. E o “ciúme” (*tukwazawa-*) para eles igualmente não é um sentimento típico (/legítimo) para a relação esposo-esposa, mas sim, “naturalmente inerente” à relação *hajini/imiady*.

kahyzy: O termo se refere a pessoas “queridas independentemente de ser ou não parentes”. Equivale exatamente ao termo português “amigo/ amiga”, só que podendo referir-se tanto a pessoas do sexo masculino como a pessoas do sexo feminino.

Quando comparamos a terminologia suruwaha com outras terminologias de parentesco arawá, constatamos as seguintes particularidades:

⁴⁰¹ Teoricamente, a partir do momento em que um homem se casa a responsabilidade de cuidar de sua rede passar a ser da esposa. Mas muitas irmãs continuam tecendo fio para a rede do “se homem” mesmo depois que este se casou e depois que elas mesmas já estão casadas. Trata-se aqui de uma espécie de “prova de amor”.

⁴⁰² Em famílias com muitos filhos homens e só uma filha, esta última geralmente só é considerada como *iri hajini* de um dos irmãos dela em particular (tendencialmente o mais velho, mas na maioria dos casos, a família não chega a um consenso). Neste caso, diz-se dos outros irmãos que “não possuem” uma *iri hajini* (o que equivale para eles a “não ter sido sorte na vida”).

- Os Suruwaha são o único grupo arawá que possui um termo específico para distinguir os parentes aliados reais da geração G+1/ G-1 de parentes aliados em potencial. Enquanto que os Deni e os Kulina usam os termos *kuku/ashu* para designar tanto os sogros reais como qualquer um dos irmãos de sexo oposto dos pais, e os termos *hirubadi/ hirusadini* para referir-se tanto a(o)s genros/ noras reais como todos os filhos/ filhas de irmãos do sexo oposto (o termo sendo idêntico para pessoas de referência do sexo masculino e feminino), os Suruwaha *substituem* os termos *kuku/suzu/zakyrá/hahadi(ni)* pelo termo *kuma* (de uso recíproco) após a concretização de um casamento.
- Para a geração G-0, (ao contrário e) diferentemente dos outros povos arawá, os Suruwaha não têm um termo específico para diferenciar esposos em potencial/ primos cruzados com que ego *não* se casou dos esposos reais. Quando um(a) Deni se casa com sua (/seu) prima (/primo) cruzada (/cruzado) *uvini* (termo de uso recíproco), passa a chamá-la de *upanadi* (“esposa”), respectivamente de *ukha makhi* (“marido”). Os Suruwaha, que *não* possuem um termo correspondente a *uvini* (*javi*, em paumari), mas casualmente se referem aos primos cruzados como esposos “futuros”, continuam a usar este termo (*imiaki/ hazawa*) após a realização de um casamento, respectivamente passam a não usar mais nenhum termo de parentesco em relação aos primos cruzados com que *não* se casaram. Estes últimos então são designados através de denominações analíticas (*Namiji iri xuru ahidi* “filho do irmão mais novo da minha mãe”, *nabiji ini jija ahidiani* “filha da irmã mais velha do meu pai”, *na hazawa ini kiru* “a irmã mais nova da minha esposa”, etc).
- Os Suruwaha são o único povo arawá que diferencia entre os sobrinhos cruzados de uma mulher (*zakyrá*) e de um homem (*hahadi m./ hahadini f.*). Os Deni (Kulina) usam os termos *hirubadi (hidobadi) m./ hirusadini (hinomadini) f.* indiferentemente para um ego de referência feminino e masculino.
- Diferentemente dos Deni (Kulina/ Paumari), que usam termos diferentes para cunhados do mesmo sexo de ego conforme se trate de homens (*vabu/ abuni* em deni, *wabo* em kulina, *vabo* em paumari) ou mulheres (*karadi* em deni e kulina, *ananini* em paumari), os Suruwaha usam um termo único para homens e mulheres (*kuhwamy*). Enquanto que os termos *wabo/ karadi* são usados pelos Kulina e Deni tanto para referir-se a cunhados reais como a primos cruzados do mesmo sexo com

cuja irmã (irmão) ego *não* se casou, o termo *kuhwamy* só é usado pelos Suruwaha para se referirem a “cunhados propriamente ditos” (maridos das irmãs, esposas dos irmãos, irmãos da esposa, irmãs do marido).

- Os Deni fundem seus termos para irmãos menores *khabu/ karipene* (termos que só existem com possuidores na primeira e segunda pessoa gramatical) e filhos *bedi/ bedeni* num termo único no vocativo (*shuvi/ inu*). Os Kulina do Rio Purus, conforme Stefan Dienst (2006: 64) procedem de forma análoga com os termos para irmãos maiores e filhos (vocativo único para os mesmos: *ato/ asi*). Os Suruwaha nunca fundem entre si termos de parentesco relativos a representantes de gerações diferentes no vocativo.
- Diferentemente dos sistemas de parentesco Deni e Kulina, em que a condição de filho “ilegítimo” (concebido fora do casamento) não interfere na lógica da terminologia (nestes sistemas, o parentesco se calcula pelo lado materno quando o pai de uma criança é desconhecido)⁴⁰³, os Suruwaha negam por completo (no discurso) às crianças concebidas fora do casamento a condição de “parente de alguém” (fora da sua condição de “filho de sua mãe”). Quando uma viúva suruwaha engravida de novo sem casar-se com o pai de seu filho, seu novo filho *não* é considerado como irmão mais novo (*xuru/ kuru*) dos seus filhos anteriores, nem como neto dos seus avôs maternos, nem como sobrinho dos irmãos de sua mãe. É denominado, de forma genérica, como *zama iri hiamary*, “(indivíduo que existe) por si só”.
- Como foi mencionado no subcapítulo dedicado à onomástica, os Suruwaha se diferenciam de outros grupos arawá na medida em que apenas fazem uso dos seus termos de parentesco quando isto é estritamente necessário (quando o assunto de conversa é a lógica do parentesco, quando se dão aulas de genealogia, quando se conversa sobre casamentos “proibidos” ou “possíveis” ou quando se chora os mortos gritando “meu pai!!!”, “minha irmã!!!”, etc.). Isto porque para eles é importante nunca esquecer que cada pessoa, por mais que possa representar categorias relacionais preconcebidas, é no fundo um ser único e “insubstituível”.

⁴⁰³ O que aliás não significa que a criança tenha “menos” parentes reconhecidos do que qualquer outra pessoa – uma das conseqüências da prática sistemática do casamento entre primos cruzados bilaterais é justamente um processo de convergência dos parentes patri- e matrilaterais (FZ acaba sendo a mesma pessoa que MBW; FZD acaba sendo no mesmo tempo MBD, etc).

- Diferentemente dos vizinhos deni e jarawara, os Suruwaha nunca fazem uso simbólico dos seus termos de parentesco. Isto é: Nunca estendem termos de parentesco a estrangeiros para “fingir” (ou tentar) manter com estes uma relação de solidariedade, reciprocidade econômica ou aliança matrimonial. E acham absurdo que outros povos possam fazer tal coisa. Uma brincadeira muito comum para os Deni e Jamamadi, a qual consiste em chamar visitantes estrangeiros de “cunhados” e em propor-lhes o casamento das filhas deles (“sobrinhas cruzadas”) com os próprios filhos e vice-versa, não é considerada nenhum pouco “engraçada” (*hakyzy-*) pelos Suruwaha, mas os deixa indignados quando feita com eles. Enquanto que para muitos grupos arawá, “brincar com termos de parentesco” parece constituir a essência do seu sentido de humor, os Suruwaha acham que “mal-usar termos de parentesco mesmo que brincando é um sinal de falta de educação e pode provocar mortes”. Os termos de parentesco suruwaha são “sérios e rígidos por natureza”.
- Diferentemente dos demais povos arawá, os Suruwaha não usam o par de termos “avô-neto” (deni: *biridi-hinudini*)/ “avó-neta” (deni: *midini-hinudini*) para descrever a relação existente entre uma pessoa e seus animais domésticos. Termos de parentesco nunca se aplicam às relações humanos-não humanos.

Depois que crianças suruwaha dominam os termos respectivos para os pais e os irmãos (os vocativos e os termos de referência relacionados com possuidores que representam diferentes tipos de pessoas gramaticais) e sabem que homens e mulheres adultos formam casais *imiaki-hazawa* sempre monogâmicos e inseparáveis até a morte⁴⁰⁴, como próximo passo geralmente aprendem:

⁴⁰⁴ Como vimos no capítulo sobre a historiografia suruwaha do século 19, no passado existiam uniões matrimoniais poligínicas e divórcios entre os Suruwaha. Os Suruwaha atuais não acham que “casar-se com mais de uma mulher” ou “separar-se” sejam atitudes “fundamentalmente erradas” (ou imorais), mas explicam o fato de que não houve mais casamentos de um homem com mais de uma mulher nem divórcio há mais de cinquenta anos aduzindo fatores condicionantes como a escassez de parceiros em potencial (isto é, a “pressão demográfica”) e a ameaça onipresente do suicídio. Dizem que “hoje nós somos muito poucos, e se um homem casar com mais de uma mulher outro ficará sem – o que provocará raiva no desfavorecido e o levará a tomar veneno e morrer”; “Hoje nós somos muito poucos e se uma pessoa abandonasse seu cônjuge não acharia mais outro substituto na faixa etária apropriada. Afinal, pessoas velhas não combinam com pessoas novas.” Etc.

- a.) que os pais dos seus pais (*abiji ahadi, amiji ahadi, abiji amadini, amiji amadini*) e todos os demais ascendentes das gerações $G \geq 2$ são “avôs”, e elas mesmas, seus “netos” (com aproximadamente cinco a seis anos)⁴⁰⁵.
- b.) que as irmãs de suas mães são denominadas “outras mães”, os irmãos dos seus pais, “outros pais”, os filhos de ambos destes, “irmãos”, os irmãos de suas mães, “tios” e as irmãs dos seus pais, “tias” (com aproximadamente sete anos).
- c.) que as “tias” as tratam por sua vez como “sobrinhos de uma mulher” *zakyra*, enquanto que os “tios” os tratam como “sobrinhos de um homem” *hahadi* (entre sete e dez anos de idade).
- d.) que @s filh@s d@s “ti@s” são as pessoas com as quais poderão teoricamente casar quando crescerem (depois dos dez anos de idade).
- e.) que pessoas adultas possuem “cunhados” e são os “genros” dos seus respectivos “sogros” (depois dos dez anos de idade).
- f.) que os irmãos (propriamente ditos) do mesmo sexo de “esposos” teoricamente são “outros esposos” (depois dos dez anos de idade).

Porém, é necessário observar que a maioria das crianças continua confundindo estas categorias com outras durante bastante tempo (até a pré-adolescência) sem que ninguém se incomode com isto. Ouvi muitas crianças referirem-se aos seus avôs como “pais”, e a tios ou primos cruzados não muito mais velhos do que elas próprias como “irmãos mais velhos/ mais novos”. Estas crianças não eram corrigidas por ninguém, sendo que os adultos punham muito mais importância no fato de que seus filhos conhecessem todas as pessoas por seu nome pessoal do que enquanto “representantes de determinada categoria relacional”⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ No início do ano de 2011, 34% das 71 crianças suruwaha menores de 13 anos não tinha avôs. 30% delas tinham um, 28% dois e 8% três dos quatro avôs vivos. Neste ano, ao todo 13 pessoas da comunidade (quatro delas casadas e nove viúv@s) eram eles mesmos avôs.

⁴⁰⁶ A atitude de “permitir que crianças transformem tios e primos em irmãos e avôs em pais” – complementada por outra atitude simultânea de “negar-se a falar sobre o futuro matrimonial dos filhos antes que os mesmos cresçam” – me parece corresponder ao que Viveiros de Castro (1996a: 70 e 2002f: pp.407) chamara de “mascaramento da afinidade” ou “consangüinização ideológica dos afins próximos”. E me parece ter a ver com o fato de que os Suruwaha atribuem à afinidade (aos casamentos que “remodelam a sociedade”, transformam pessoas em cunhados ou esposos e “destróem” a unidade anterior de casais de irmãos) um caráter extremamente “perigoso” (ver mitos sobre os cunhados e sogros canibais, e ver mais adiante os relatos sobre casamentos que provocam suicídios por causar sentimentos contraditórios nos membros das famílias envolvidas). Mas eu não tive oportunidade de aprofundar mais a questão. Meus interlocutores suruwaha, ao responderem perguntas sobre o assunto, afirmavam simplesmente que “as crianças confundiam os termos de parentesco porque não tinham terminado seu processo de aprendizagem da língua”.

Morar, comer e trabalhar juntos: o que se partilha com quem e em qual momento?

As crianças suruwaha aprendem em seu dia-a-dia que as diferentes categorias de parentes representam escalas e momentos diferentes de comensalidade, cooperação no trabalho, moradia e bens partilhados.

Quanto à moradia, os pais e os irmãos que ainda não se tornaram *wasi/ atuna* são aqueles que moram sempre juntos com EGO num mesmo setor residencial *kahu* delimitado por dois dos esteios que formam o “circulo interior da maloca” *kawanaru namyhady* (suporte principal do telhado)⁴⁰⁷. Uma criança no momento do seu nascimento não possui rede. Dorme primeiro na rede da mãe. Depois do nascimento de um irmão mais novo (que não ocorrerá antes que complete pelo menos dois anos de idade porque os pais suspendem suas relações sexuais por mais de um ano após cada parto) passa a dormir na rede do pai (que então se torna seu principal responsável). E só depois que nascerem outras mais crianças (irmãos menores *na xuru* e *na kuru*) ganhará sua própria rede⁴⁰⁸. Esta rede será atada paralelamente às redes dos pais na altura que corresponde ao gênero da criança (homens: “encima”; mulheres: “em baixo”). E será afastada gradualmente das mesmas em direção ao pátio central da casa, na medida em que a família for crescendo. O processo de crescimento de uma criança até alcançar a adolescência é concebido, neste sentido, como “distanciamento espacial gradual” de um indivíduo dos parentes mais próximos, e de “aproximação a outros tipos de pessoas (futuros afins e “amigos” genéricos): Como movimento “de dentro da barriga da mãe para a rede dos pais”, de “dentro da rede dos pais para um lugar individual dentro da repartição familiar da maloca”, e finalmente, depois do

⁴⁰⁷ Aqui é preciso esclarecer que apenas “famílias inteiras” (que consistem de um homem, sua esposa e seus filhos) ocupam setores residenciais quadrangulares grandes, enquanto que famílias “destruídas parcialmente pelo veneno” (viúvos criando seus filhos ou netos, grupos de irmãos órfãos, etc.) costumam atar suas redes nos setores triangulares menores que preenchem o espaço vago entre as repartições principais (ver esquema mais adiante, em que cada linha reta de cor preta equivale a um dos paus horizontais em que se amarram as cordas das redes).

⁴⁰⁸ A rede *huwi*, “propriedade privada por excelência” e equivalente do “quarto” ocidental, para os Suruwaha simboliza o espaço particular (de exercício da soberania) e a posição social momentaneamente ocupada por uma pessoa. O tamanho e o estado de conservação de uma rede fornecerão a terceiros certas informações pessoais sobre o dono (redes compridas e estreitas = redes masculinas; redes curtas e largas = redes femininas; redes novas feitas de fios finos e recém-tintos de urucu = redes de pessoas no auge de produtividade e prestígio; redes velhas feitas de fios grossos “não mais vermelhos” = redes de pessoas “pouco relevantes socialmente”/ “ainda não produtivas”/ “cujos parentes foram exterminados pelo veneno”/ “velhas”). Ninguém senta ou deita na rede de outrem sem antes pedir permissão, e mulheres nunca se deitam em redes masculinas (por medo que os donos sejam picados por cobras venenosas). O ato de cortar a rede de alguém com um terçado equivale a um assassinato simbólico.

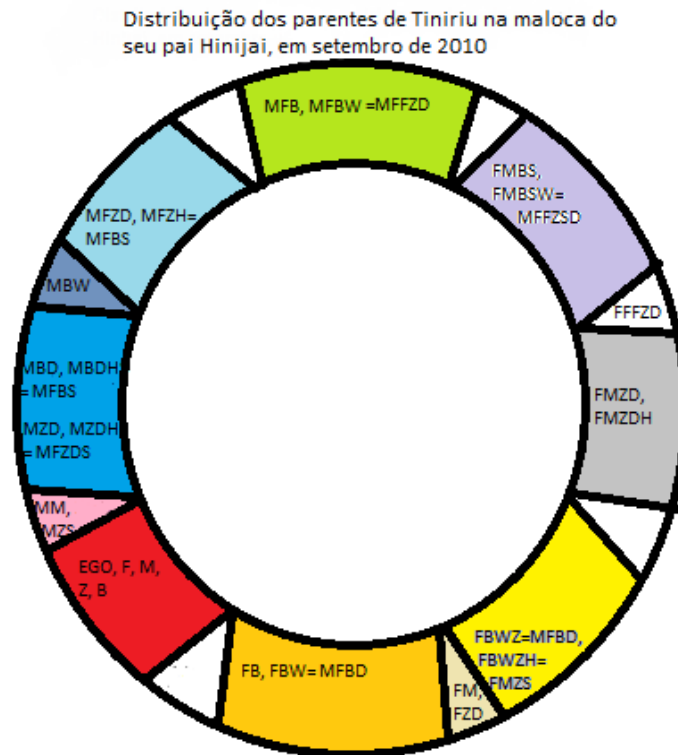
ritual de iniciação, “de dentro da repartição familiar para o centro da maloca.”⁴⁰⁹ O casamento, por sua vez, significará para uma pessoa “voltar do centro para periferia e do alto para o baixo” (fato pelo qual é adiado o máximo: o “auge” da vida equivale ao momento em que se mora “sozinho” no meio, sendo visto e admirado por todos)⁴¹⁰. Significará “ter a rede atada ao lado da rede do cônjuge até a morte de um dos dois”, “tornar-se vizinho periódico de irmãos e cunhados” e “ver os filhos afastando-se”.

Os avôs (quando ainda estão vivos), os “outros pais”, as “outras mães” e os “tios” com suas respectivas famílias são, para uma criança suruwaha, vizinhos periódicos. Avôs e avós viúvas gostam de “atar as redes perto das famílias d@s filh@s” (ocupar os *kahu* triangulares pequenos contíguos). Grupos de irmãos mistos quanto ao gênero gostam de ocupar com seus respectivos cônjuges e filhos setores residenciais vizinhos numa maloca, mas como no caso de algumas famílias nucleares, tanto a mãe quanto o pai pertencem a tais grupos de irmãos os quais nem sempre podem simultaneamente ocupar o mesmo espaço, estas famílias alternarão períodos em que moram junto dos parentes do pai (os “outros pais” *ahadi uwa* e “as tias” *suzu*) com outros períodos em que passarão a atar suas redes perto das redes dos parentes da mãe (“outras mães” *amadini una* e “tios” *kuku*). Os “re-arranjos de redes” *kahuwa*- são feitos geralmente quando o povo se muda de uma maloca para outra (a cada dois ou três meses), se divide em função de atividades agrícolas pendentes ou volta para casa depois de ter ido acampar.

⁴⁰⁹ Isto vale para os homens. Moças solteiras igualmente podem resolver tirar suas redes da repartição ocupada por sua família depois de menstruarem, mas em vez de atá-las no pátio central, costumam colocá-las dentro de um setor desocupado logo abaixo do telhado (a dois ou três metros de altura acima do chão como os homens), ou então resolvem partilhar um setor triangular próprio com suas “amigas” (deixando as redes atadas baixas).

⁴¹⁰ Aqui cabe observar que os Suruwaha discordariam totalmente da afirmação feita por Lévi-Strauss no capítulo do seu livro *As Estruturas Elementares do Parentesco* dedicado ao “universo das regras”, em que o autor diz que os solteiros nas “sociedades primitivas em geral” (categoria em que ele provavelmente incluiria os Suruwaha) seriam uma espécie de párias sociais. Enquanto que Lévi-Strauss argumenta que “primitivos” solteiros vivem num permanente estado de calamidade porque seus irmãos casados mal conseguem alimentar suas próprias famílias”, e além disto são discriminados porque “a sociedade acha que é uma vergonha morrer sem posteridade” (2008a [1949]: 79-81), os Suruwaha dizem que “os solteiros vivem num permanente estado de abundância” e “são os mais queridos de todos”. Os Suruwaha vêem os solteiros como superprodutores que além de auto-abastecer-se com alimentos fornecem produtos agrícolas e carne para suas famílias e “o povo todo” (ao promover rituais de “carregamento de alimentos”). Para eles, é totalmente normal que um solteiro receba sua rede e seu grolado de mandioca de suas irmãs solteiras, ou que uma solteira receba carne do irmão (casais de irmãos em termos econômicos “funcionam” exatamente da mesma maneira como casais de marido e esposa; e muitos pais não querem que seus filhos casem porque preferem que trabalhem para os irmãos em vez de para os esposos). Os Suruwaha não consideram que seja uma “vergonha”, mas sim, uma alternativa desejável “morrer sem posteridade” (afinal, “ninguém gosta do choro das crianças”, etc.).

Para dar aos leitores uma idéia concreta do que significa para uma criança suruwaha “morar com seus parentes” apresento um esquema da distribuição das redes dos moradores da maloca de Hinijai tal como observada em setembro de 2010, e em que escolhi de forma arbitrária Tiniriu, uma menina com então onze anos de idade, como pessoa de referência (EGO)⁴¹¹:



Na referida época, em que o povo se encontrava distribuído entre três casas (a de Hinijai, a de Naru e a de Xagani), Tiniriu ocupava junto com seu pai “verdadeiro” *ahadi-jawa* Hinijai (o dono da maloca), sua mãe “verdadeira” *amadini-jawa* Xurari, três dos quatro irmãos e ambas irmãs mais novas o setor de cor vermelha. O *kahu* “secundário” contíguo ao ocupado pelos pais – aqui colorido de rosa – era ocupado pela avó materna Xama (viúva) juntamente com cujo neto (“irmão” de Tiniriu) Diadiriu, filho da falecida Adiai (irmã de Xurari, “outra mãe” que Tiniriu não conhecera). O próximo *kahu* principal à esquerda – aqui colorido de azul – era habitado juntamente por dois casais jovens ainda sem filhos: Waniahariu e Wawyry (a primeira uma prima paralela uterina de Tiniriu, e o segundo o filho da prima cruzada agnática da sua mãe), Xabi e Aji (a primeira uma prima cruzada paterna de Tiniriu, o segundo um “tio materno distante”, primo paralelo agnático da mãe). Waniahariu tinha optado por permanecer perto da avó Xama e da “outra mãe” Xurari depois de casar-se. E o

⁴¹¹ Por falta de espaço, no esquema omiti os filhos dos casais alojados nos *kahu* quadrangulares. Os únicos dois casais que ainda não tinham filhos na época são os alojados no setor azul.

casal “incestuoso” Xabi e Aji por sua vez tinha optado por morar ao lado da mãe de Xabi (Musy, “tia” de Tiniriu por ser a viúva do irmão da mãe – ver *kahu* triangular azul escuro), e próximo do irmão de Aji (Agunasihini, marido da irmã de Musy, “tio materno distante” de Tiniriu por ser filho do irmão do avô materno – ver *kahu* principal azul claro). Além das repartições ocupadas por Musy e Agunasihini-Harakady com seus respectivos filhos, encontrava-se a repartição da família de Aniumaru e Jajawai (irmão do avô materno de Tiniriu e sua esposa, pais de Aji e Agunasihini).

Imediatamente ao lado direito do *kahu* ocupado pela família de Tiniriu (no espaço cor de laranja) tinha se alojado o casal Uhuzai e Agariahu com seus três filhos (ele o tio paterno ou “outro pai” de Tiniriu, ela “outra mãe bastante distante” – prima paralela agnática da mãe). Mais adiante (espaço bege) estavam atadas as redes de Dimi, avó paterna de Tiniriu, e de cujos netos órfãos Hanibia e Jakabari (“irmãos”, primos paralelos agnáticos de Tiniriu). Mais adiante ainda (espaço amarelo), as redes da família da irmã de Agariahu e cujo marido (Buti e Giani, igualmente “outra mãe e outro pai” de Tiniriu por ela ser uma prima paralela agnática da mãe, e ele, primo paralelo uterino do pai). E depois destas (no espaço cor de cinza), as redes de Kabuhwa, Ihi e cujos filhos (ele uma “pessoa sem parentes” por ter nascido filho de uma mãe solteira, ela a irmã de Giani, filha da irmã da avó paterna de Tiniriu e sua “tia”).

O lado diametralmente oposto da maloca, mais distante da repartição familiar ocupada pelos pais de Tiniriu (espaço lilás), estava sendo habitado por Jawanka, sua esposa, sua mãe e suas filhas (ele sendo um primo cruzado uterino do pai de Tiniriu e portanto seu “tio”).

O irmão adolescente de Tiniriu, Zaniti, assim como um primo paralelo uterino que recém-ganhara o suspensório peniano, estavam com suas redes (de quase dez metros de comprimento) no centro da maloca, sendo que um dos respectivos punhos continuavam amarrados num dos esteios que delimitavam o setor de sua família.

As pessoas que estavam hospedados na maloca de Xagani (em fase final de construção, localizada a mais de uma hora de caminhada a pé da maloca de Hinijai) eram as famílias de Kwakwai (“outro pai” de Tiniriu suficientemente distante como para não ser mais realmente

considerado como tal – seu FMFFBSSS, FFFZDS e MFFFBSST), Xagani (filho de Kwakwai), Agariu (mãe viúva da esposa do filho de Kwakwai), Kawakani (irmão da esposa de Kwakwai), Bau (outro irmão da esposa de Kwakwai), Huwi (mãe viúva da esposa de Kawakani), Ikiji (irmão de Huwi) e Wahidiani (filho de Huwi, irmão da esposa de Kawakani, marido da irmã da esposa de Kwakwai).

E as pessoas alojadas na maloca de Naru (em fase inicial de construção, localizada a meia hora de caminhada a pé da maloca de Hinijai) eram Naru (“outro irmão” de Tiniriu não mais considerado de fato como tal, seu MFZSS) com a família. Junto de Naru, Jariuni (irmã da sua esposa Kuxuma) com marido. E além disto Mawaxu (“indivíduo sem parentes” *zama iri hiamary*) com a família e o sogro Kuxi (viúvo, FFFZSS e “pai muito distante” de Tiniriu).

Resumindo: Quanto à moradia, podemos observar que se de um lado, na sociedade suruwaha a distância de uma pessoa em relação aos demais membros de sua família nuclear, determinada pela etapa da vida em que ela se encontra, é visualizada através do posicionamento de sua rede dentro (ou fora) de um *kahu* familiar, do outro lado a distância genealógica existente entre uma pessoa e seus “demais parentes” (“outros pais, outros irmãos, tios, filhos dos tios e avôs propriamente ditos” → outros pais, tios e avôs “apenas classificatórios”/ de segundo grau) tende a expressar-se concretamente na distância existente entre os *kahu* ocupados pelas respectivas famílias (a de EGO e as dos outros parentes em questão): Parentes próximos tanto consanguíneos como afins ocupam setores contíguos, enquanto que parentes distantes moram literalmente em setores (e às vezes em malocas) distantes. Com parentes mais distantes “se conversa menos durante o dia”, se partilha menos e deles “gosta-se um pouco menos”, mesmo que eles estejam quase sempre ao alcance das vistas e com eles se cheire tabaco à noite, antes de dormir. E crianças como Tiniriu tendem a descrever os parentes distantes como “mais amedrontadores” (*juhunia-*) do que as demais pessoas. De toda forma, aqui é importante observar que a noção suruwaha da “distância relativa entre parentes” não se parece em nada com a idéia ocidental conforme a qual a vida de parentes distantes entre si, moradores de lugares diferentes, ocorra necessariamente de forma *mutuamente independente e mutuamente despercebida*. Mesmo que os discursos suruwaha estabeleçam uma relação direta entre o distanciamento genealógico e o distanciamento habitacional relativo, não podemos esquecer que todos os

parentes e não parentes entre os Suruwaha não deixam de ser de fato “moradores de uma casa só” durante grande parte do tempo. O que significa que enquanto uma pessoa estiver “em casa” [= sentada na sua rede ou próximo dela] e não “buscando alguma coisa no roçado ou na mata”, ela não possuirá nada equivalente ao nosso conceito de “privacidade”, terá consciência que “todo o povo” ficará sabendo de tudo que fizer, disser ou sofrer, e portanto atuará de fato (dentro do espaço da maloca) como um ator acima do palco. Entre os Suruwaha, é normal que “tanto parentes como não parentes” saibam tudo sobre nós: que possam enumerar exatamente quantos e quais bens possuímos (e se somos sovinas com eles), se atualmente estamos com um corte na perna ou não, se ontem brigamos com um irmão e lhe atiramos um bagaço de cana na cabeça, se comentamos com alguém que estamos com raiva de outro alguém, etc.



Figura 32: *Kahu* ocupado por Tiniriu (rede logo abaixo do centro da imagem), seu pai Hinijai (primeira rede), sua mãe Xurari (segunda rede) e seus irmãos Duriaria, Guhurini, Tiatu, Gikiani e Sara, na maloca de Wahidiani, em outubro de 2009. O irmão mais velho de Tiniriu, Zaniti, de 17 anos, está morando no centro da maloca desde que ganhou o suspensório peniano (rede vermelha no fundo da foto). Foto de Valmir Torres, Arquivo da FUNAI.

Quanto aos momentos e escalas de comensalidade e distribuição de alimentos, podemos observar o seguinte: Crianças suruwaha aprendem cedo que nem todos os tipos de alimentos se partilham (*karamaty-*) com o mesmo grupo de pessoas. Se dão conta que o gênero de uma pessoa e sua idade relativa não são irrelevantes na hora da distribuição de uma refeição porque determinam que tipo de alimento ela ganhará, de quem o ganhará e

com quem ela sentará em que lugar para comê-lo. E aprendem igualmente que existem formas de comensalidade “cotidianas” (mais restritas) e “festivas” (amplas).

No dia-a-dia, as crianças suruwaha comem suas refeições principais (uma matutina “improvisada” e outra vespertina, aprontada depois da volta do roçado) com seu pai, sua mãe (quando vivos) e seus irmãos em seu setor familiar da maloca: cana-de-açúcar ou abacaxi (conforme a época), grolado de mandioca, tubérculos ou bananas cozidas provenientes do roçado do seu pai, preparados pela mãe, e idealmente algum “acompanhante alimentar” *karuwy* – peixes pescados por eles próprios, a mãe ou o pai, ou carne providenciada pelo pai ou algum irmão adulto ainda solteiro. Quando o pai matou algum animal de porte grande e a entregou para outro homem (qualquer parente ou não parente) cozinhar, ele não comerá logo junto com os filhos e a esposa, mas antes participará, junto com os filhos adolescentes, da refeição coletiva dos homens realizada na parte central da maloca. Apenas depois trará algumas porções (tiradas da coxa do animal) e caldo para a esposa e os filhos menores, que as consumirão junto com mandioca preparada “em casa”. Quando o pai foi escolhido como “preparador” (*na-wyhy*-) de um animal abatido por outro homem (um dos seus irmãos, primos, cunhados etc.), ele cozinhará a carne na fogueira da família, mas antes de repassar parte da refeição (pedaços do ombro e da cabeça do animal) para sua esposa e seus filhos, chamará o coletivo de todos os outros homens para vir comer ou tomar caldo na parte do pátio central contíguo ao setor da família, oferecendo-lhes igualmente macaxeira cozida por ele, ou grolado de mandioca (de preferência fermentada) preparado pela esposa. Na medida em que crianças do sexo masculino crescem, aprendem que “comer carne” (assim como “atar a rede no centro da maloca, ver supra) é uma experiência em que as pessoas superam sua condição de “meros membros de uma família nuclear” para tornar-se membros de uma comunidade mais ampla de homens em que a consanguinidade é irrelevante e em que o que conta é o prestígio de cada pessoa enquanto caçador (maus caçadores ganham menos carne e “de qualidade inferior”, grandes caçadores de anta mais carne e de melhor qualidade). Já para as crianças do sexo feminino, as quais mesmo depois de adolescentes raramente comerão fora do âmbito da sua família nuclear, “comer carne” é uma experiência que as faz sentir-se dependentes: Mulheres sem maridos, irmãos ou filhos adultos se tornam praticamente vegetarianas, comedoras apenas de “coisas insípidas” e dos peixes que pescam; a “falta de carne” para elas é o correlato

direto de uma “situação de penúria afetiva e ausência de homens que as amam”. O cúmulo de “independência alimentar” e “vivência comunitária” que uma pessoa solteira adolescente do sexo feminino pode conquistar em relação à sua família nuclear consiste em ganhar pedaços de carne (expressamente destinados a ela) seja de um jovem que cogita casar com ela (no dia-a-dia), seja do “dono de uma caçada coletiva”, durante momentos festivos, após voluntariamente ajudar na preparação do grolado de mandioca fermentada a qual é feita numa fogueira acendida no pátio central da maloca (a massa de mandioca previamente ralada e armazenada sendo disponibilizada pelo “dono da caçada”). Em tais oportunidades, adolescentes solteiras comem junto com suas amigas *kahyzy* (primas, irmãs, sobrinhas da mesma idade ou não parentes), fora dos *kahu* das suas respectivas famílias⁴¹².

As crianças *suruwaha* aprendem cedo que a relação vertical pais=provedores de comida → filhos=destinatários da comida é uma relação que não se inverterá obrigatoriamente quando os pais envelhecerem (se é que de fato forem envelhecer, o que não querem e o que estatisticamente não é comum). Se bem que filhos *wasi/atuna* (adult@s e ainda não casados) passam um tempo contribuindo com a alimentação dos pais e irmãos deixando estes últimos orgulhosos (e “possessivos” *tukwazawa-*), um filho adulto casado não tem obrigação de fornecer produtos agrícolas ou carne à sua mãe viúva idosa (se bem que disponibilizará uma parcela do seu roçado para que ela possa cultivar sua própria mandioca). Se seu pai ainda estiver vivo, partilhará a carne com ele na mesma medida em que a partilha com todos os demais homens, sem privilégios especiais (passando-lhe o pedaço que lhe cabe nos momentos em que assume o papel de cozinheiro, e ocasionalmente escolhendo-o como “preparador”). Da mesma maneira, uma filha adulta casada não se sente obrigada a fornecer ou preparar alimentos para sua mãe idosa (/ fazer-lhe companhia durante as refeições). Isto implica que os avôs de uma criança geralmente não sejam seus comensais diretos, mas vizinhos que preparam seus alimentos em suas próprias panelas, e os comem num horário ligeiramente diferente em seus próprios setores residenciais.⁴¹³

⁴¹² O “correlato da dependência feminina de fornecedores de carne” está na “dependência masculina de fornecedoras de redes”.

⁴¹³ A situação muda obviamente quando uma criança é órfã de pai e mãe. Estas crianças geralmente são criadas por seus avôs.



Figura 33: Refeição de carne de anta e grolado de mandioca fermentada oferecida por Giani (à esquerda do centro da imagem) aos homens da maloca. No círculo dos convidados estão Kuxi (“outro pai de Giani”, sentado e de costas), Wahidiani (“não relacionado”, sentado e de costas), Wididiu (“não relacionado”, MFFBDSSS, no fundo em pé), Bau (“irmão distante”, MMZDS, pintado de vermelho) e Hinijai (“irmão”, MZS). E esposa de Giani, Buti, está deitada na sua rede fingindo indiferença (margem esquerda da imagem). A filha de Giani, Jagagawa (menina em pé à direita) está olhando os homens comerem. Maloca de Naru, 06/06/07, Foto de Jemerson Higino de Azevedo (Arquivo do CIMI).

Quanto à questão de “com quem e para quem se trabalha”, a vida de uma pessoa suruwaha está dividida em várias etapas durante as quais ela trabalhará (ou aprenderá a trabalhar) com e para representantes de categorias relacionais diferentes. Durante toda infância, um indivíduo passará parte do seu tempo trabalhando (ou melhor, “brincando de trabalhar”) com sua família nuclear propriamente dita – dias em que o grupo composto pelo pai, a mãe e os irmãos funcionará como unidade econômica “autônoma”, permanecerá no local onde o pai está construindo uma nova maloca “fazendo-lhe companhia” (*tabuwy-*), ou irá até algum dos roçados do pai para plantar ou colher algum produto agrícola (bananas, urucu, mandioca, cana-de-açúcar). Em outros momentos, quando o pai estiver derrubando um roçado, caçando sozinho ou com outros homens, a criança sairá apenas com sua mãe ou então com um grupo maior de pessoas (a avó materna ou paterna, tias, irmãs adultas, “outras mães” com seus respectivos filhos, etc.) seja para buscar algum produto agrícola no roçado (do pai ou de outra pessoa “anfitriã”), seja para ir coletar determinado tipo de fruta sazonal, ou para participar da pescaria com tinguí patrocinada pela Fulana ou a Cicrana. Uma ou duas vezes por ano ainda (no auge do verão) uma criança poderá participar juntamente

com o “povo em sua totalidade” de pescarias com timbó organizadas por Fulano ou Cicrano, oportunidade em que acampará num tapiri com os pais e irmãos menores, e pescará com estes ao lado de todos os demais, mas principalmente *para* si mesma. Crianças do sexo masculino “aprendem a trabalhar” (derrubar e queimar roçados, plantar, construir casas, fabricar flechas, arcos e zarabatanas, caçar, esquartejar, cozinhar e distribuir animais, etc.) não só dos seus pais, mais observando os homens em geral nas suas atividades e imitando-os. E da mesma maneira, meninas não são ensinadas sistematicamente por suas mães, mas podem aprender a plantar, carregar alimentos, processar mandioca e outros alimentos vegetais, fazer cerâmicas, tecer abanos e os mais diversos tipos de recipientes, fiar e confeccionar redes recebendo conselhos das mais diversas mulheres parentes ou não parentes (mesmo a mãe sendo a pessoa de referência mais importante). De toda forma os adultos raramente “chamam as crianças para aprender algo”, nem costumam dizer-lhes que “devem trabalhar” (mesmo que possam pedir-lhes favores tais como buscar água, segurar ou procurar um objeto, vigiar um irmãozinho, espremer massa de mandioca, abanar o fogo ou dar de comer a um bicho de estimação). Mas limitam-se a fornecer aos seus filhos, irmãozinhos, netos, sobrinhos ou cunhados alguns utensílios de trabalho em miniatura (mas plenamente funcionais)⁴¹⁴, a dar-lhes conselhos e a corrigi-los quando eles empreendem algum trabalho por iniciativa própria, tentam “fazer tal ou tal coisa” e não conseguem alcançar seu objetivo sem ajuda. O maior incentivo que crianças tanto do sexo masculino como do sexo feminino recebem ao crescer consiste em que as demais pessoas de vez em quando lhes dizem coisas tais como “quem quer ter algo deve produzi-lo porque as coisas não vêm por si só”, “quem quer comer deve buscar e carregar seus alimentos”, “as pessoas em geral adoram (“transformam em sua fonte de inspiração *karuji*”) sujeitos donos de muitas coisas, dispostos de presentear os demais”, etc.

A partir do momento em que as crianças suruwaha alcançam a idade de nove a doze anos (tornando-se *kahamy/zamunsini*), começam a soltar-se mais e empreender atividades com outras crianças (independentemente de seus pais estarem juntos). Meninos podem resolver buscar no roçado alimentos passíveis de serem consumidos crus, como cana-de-açúcar,

⁴¹⁴ Isto vale apenas para os meninos, que ganham arcos e zarabatanas „para que tragam passarinhos para seus amigos cozinharem“. Não existem “instrumentos de trabalho” especificamente femininos, e o que mulheres adultas “dão” às suas filhas eventualmente são matérias primas (barro para “brincar de fazer cerâmicas”, envira para “brincar de tecer redes”, palhas para “brincar de tecer panacos”, etc.).

milho verde ou abacaxi. Podem derrubar roçados “de mentirinha” na proximidade da maloca, queimá-los e plantá-los. Vão pescar com anzóis no “igarapé da maloca” (*bamigi*), matar passarinhos ou construir malocas em miniatura (sempre em grupos de no mínimo três pessoas). E ocasionalmente começam a participar das caçadas coletivas promovidas pelos homens adultos, sendo que nem todos eles fazem isto com a expectativa de matar eles mesmos animais de maior porte, mas apenas para “olhar como se caça”, ajudar a amoquear e carregar a carne – e ganhar uma parte dela. Meninas começarão a tecer suas próprias redes e tangas, confeccionar cerâmicas de uso individual, etc. Os “companheiros” mais importantes de uma criança, nesta fase de vida, geralmente são seus irmãos e primos paralelos do mesmo sexo (*kanahi* m./ *kanahini* f.), e ocasionalmente “amigos” genéricos *kahyzy* e primos cruzados *iri kuku ahidi(ani)* e *ini suzu ahidi(ani)*.



Figura 34: Duriaria (de 11 anos) e seus „irmãos” (MZS) Babawi e Diadiriu (de 12 e 9 anos) ajudam o “amigo” Wawry (MFZDS de treze anos), a tecer palha para cobrir cuja “maloca-filhote”. Terreiro da maloca de Naru, junho de 2007. Foto minha.



Figuras 35 a 36: Niatuwai (de 11 anos), sua “amiga” Nianiu (FMFFBSSDDD, de 10 anos), sua “irmã” Niawangai (MMZDD, de 12 anos), e a “filha do tio” Tiniriu (MBD, de 10 anos) refazendo suas redes. Terreiro da maloca de Wahidiani, junho de 2009. Juwawi moldando um pote d’água para seu uso individual enquanto ela e sua mãe Ihi “fazem companhia” ao pai que está cobrindo de palha sua nova maloca. Maloca de Hinikuma, junho de 2009. Fotos minhas.

Depois que uma pessoa “já sabe trabalhar” (mulheres: fiar envira e tecer redes; homens: derrubar e plantar um roçado próprio/ flechar animais)⁴¹⁵, os demais começam a exigir dela que não abasteça mais apenas suas necessidades individuais, mas além disto forneça ao seu irmão “par” do sexo oposto (*imiady/ hajini*) as coisas que antes o mesmo ganhava do genitor do sexo oposto. Se bem que nenhum irmão jamais dirá para sua irmã que “quer que ela conserte, aumente em comprimento/ largura ou tinja de urucu sua rede”, nem nenhuma irmã jamais “mandará seu irmão caçar para ela”, a partir de certo momento um sujeito se sentirá realmente obrigado a realizar estas tarefas. Isto porque na visão dos Suruwaha “não trabalhar com e para o irmão par” equivale a “não amá-lo”. E porque a reação normal de um jovem ao perceber que sua rede “não é mais bonita e confortável” (ou de uma jovem a ver-se obrigada a “comer só coisas insípidas”/ “passar fome”) será “alienar-se e ingerir timbó” (argumento aduzido: “uma pessoa que não tem rede/ não é convidada a comer carne por ninguém/ não tem um roçado para ir buscar cultivares não é de fato uma pessoa e portanto não verá razão em continuar exibindo um corpo humano, enganando os demais sobre sua condição real). Se bem que os serviços mútuos entre irmãos pares tendem a diminuir um pouco após o casamento dos dois (porque suas responsabilidades respectivas começam a ser assumidas gradualmente pelos cônjuges em questão), nunca serão interrompidos

⁴¹⁵ “Fazer cerâmicas” e “fazer zarabatanas” são trabalhos “aprendidos apenas mais tarde”.

totalmente. Irmãs continuarão ajudando suas cunhadas a tecer a rede do seu *imiady*. Ocasionalmente continuarão a plantar as manivas de mandioca “do” irmão “para o mesmo”⁴¹⁶. E serão as primeiras a oferecer-se a ralar a “futura mandioca fermentada” dos seus irmãos casados quando estes resolvem estocar massa para poder patrocinar uma festa. Homens casados, por sua vez, gostam de escolher seus cunhados como “preparadores” dos animais que abatem, respectivamente de chamá-los a coletar produtos agrícolas em seus roçados porque desta maneira, estarão fornecendo indiretamente carne e outros alimentos para sua *hajini*. Tendencialmente, no discurso dos Suruwaha, “a cana-de-açúcar do irmão é mais doce do que a cana-de-açúcar do marido”, “o fio da rede feita pela irmã é mais delicado do que o tecido pela esposa”, etc.

Pessoas consideradas pelos demais como “pessoas que estão quase se casando”, além de “trabalhar para os irmãos pares”, podem “dar presentes eventuais para amigos do sexo oposto” (trabalhar *para* eles por amor, mesmo que nunca *com* eles). Estes presentes consistem mais comunmente em “alças” (*xiriki*) tecidas para os recipientes de dardos de zarabatana e linha para flechas/ tangas; respectivamente em carne, penas de tucano, ossos de aves (canudos para cheirar tabaco) ou bicos de tucano (recipientes de tabaco).

Depois do casamento, qualquer pessoa começa a trabalhar principalmente *para* si, seu esposo e (assim que os tiver) seus filhos.⁴¹⁷ Mas sempre com a ressalva de que a carne se consegue sempre “para muitas pessoas” (não só para a família nuclear), e que alimentos agrícolas, apesar de serem produzidos enquanto “propriedade estritamente privada da família nuclear”, se produzem “para poder promover festas”/ “para poder ser doados” e não só para o consumo privado. Pessoas casadas podem trabalhar virtualmente *com* qualquer pessoa querida do mesmo sexo (“*kahyzy*”) fora dos momentos em que trabalham com o cônjuge. E a única diferença que o casamento trará neste sentido é que as pessoas (tendencialmente) procurarão mais ativamente “trabalhar com os cunhados e sogros [do

⁴¹⁶ De fato, as plantas de mandioca „pertencem“ aos homens apenas nominalmente. Mulheres que “plantam a mandioca dos seus irmãos ou maridos” posteriormente também a colherão e consumirão (sem necessidade de pedir permissão).

⁴¹⁷ Uma ressalva. Diz-se que recém-casados têm “vergonha” um do outro, fato pelo qual esposas não começam imediatamente a cozinhar para seus maridos, e maridos também não iniciam logo os serviços prestados às esposas. Costuma-se dizer que “a sogra (quando viva) deve cozinhar para o genro”, que “o irmão ainda continua sendo o fornecedor de carne de sua irmã”, “que homens recém-casados preferem comer a comida da mãe ou da irmã do que a comida da esposa”, etc.

mesmo sexo de ego]”, e não mais apenas com seus *kanahi* e *kahyzy* da infância. Para ter uma noção mais detalhada sobre a divisão de trabalhos e a prestação de serviços entre parentes, não parentes aliados e consangüíneos, homens e mulheres, ver o esquema no anexo 3.

II. 5.12. Ser tornado(a) adulto(a) pelos demais

Tahy “cobertura”, respectivamente *ahuri* “amarração [do prepúcio do pênis]” são os dois nomes alternativos dados pelos Suruwaha aos ritos de iniciação em que celebram a “conclusão” (*tawany-*) do trabalho de formação de um homem ou seja, o momento em que ele “termina de tornar-se pessoa”⁴¹⁸. Todos os grupos falantes de línguas arawá realizam festas em que se marca o passo da infância para a maturidade sexual e social. Porém, a maioria destes últimos dá mais ênfase (ou seja, visibilidade) à iniciação feminina do que à masculina⁴¹⁹, enquanto que entre os Suruwaha, apenas os iniciandos do sexo masculino são homenageados com uma festa a qual envolve a participação do povo em sua totalidade⁴²⁰.

⁴¹⁸ *Tahy* e *ahuri* são substantivos inalienavelmente possuídos, geralmente antecidos por outro substantivo o qual designa o “possuidor”. *Hirigiri tahy* é “a festa de iniciação de Hirigiri”, *Wasi tahy* “a festa de iniciação de um jovem (não nomeado)”, etc. *Tahy* é derivado do verbo *taha-* “cobrir, vestir” (compare: *Jara tahy* “roupas dos não indígenas”, *Suruwaha ja-taha-dawa-sa-gi* “os Suruwaha não se cobrem a si mesmos [como os brancos]”), *ahuri*, do verbo *ahu-* “amarrar uma corda ao redor de”. O verbo *tawany-* “concluir” geralmente não é usado pelos Suruwaha em explicações globais da festa, mas quando descrevem concretamente a postura dos pais depois do seu término. Dizem por exemplo: “Xurari [mãe do iniciando], tendo terminado o filho (*ahidi-ria tawanyru*), muito cansada, com as pinturas corporais já apagadas, estava em pé na biqueira da maloca...”

⁴¹⁹ Os Paumari celebram o encerramento do tempo de reclusão à qual as moças são submetidas após sua primeira menstruação com uma festa denominada *amamajo gari’ini* “descida da moça nova”. Esta festa, que é realizada sempre no início da vazante (entre os meses abril a junho) e dura vários dias, constitui um evento que atrai muitos visitantes de outras comunidades. É aproveitada pelos jovens para conhecer eventuais futuros cônjuges. Segundo Oiara Bonilla (2007: 220), o objetivo do ritual não é apenas marcar a conclusão do processo de construção da pessoa feminina, mas além disto, garantir a regularidade do ciclo das águas (impedir que o dilúvio do início dos tempos, provocado pela “forma humana da chuva” *Bai kapamoarihi* se repita). Entre os Paumari, a iniciação masculina não é (mais) celebrada com uma festa, mas consiste em que o jovem vai “trabalhar para os brancos” (que são equivalentes simbólicos dos “predadores espirituais” enfrentadas pelas moças novas durante o ritual *amamajo*). A festa de iniciação feminina jarawara/ banawá é denominada de *ayaka* ou *marina* (Maizza 2009: 116). E a iniciação feminina deni (muito menos “pomposa” do que as festas femininas paumari e jarawara e os *tahy* masculinos suruwaha) é chamada de *makinaru*. Entre os Deni atuais, homens “recém-formados” também “vão trabalhar para os brancos” em substituição do ritual de iniciação antigo.

⁴²⁰ Aqui faço uso do termo “homenagear” apenas por falta de outro termo mais apropriado. Não estou querendo apontar aqui que os Suruwaha celebrem festas para homens e não para mulheres porque achem que mulheres “não mereçam atenção”, “tenham menos dignidade”, etc. Veremos mais adiante que do ponto de vista dos Suruwaha, homens “precisam de mais investimento ritual” para serem completados enquanto pessoas porque quando adultos mantêm relações mais intensivas com coletivos não humanos (animais de caça e espíritos) do que as mulheres, e portanto correm um risco um pouco maior do que as mulheres de serem “alienados” e “transformados em ex-consubstanciais” (predadores dos seus e presas dos Outros; ver capítulo 6).

Os ritos de iniciação das moças suruwaha “recém-mestruadas” *ama wasini* se restringem ao âmbito da sua família mais próxima, envolvem a participação de algumas poucas mulheres amigas e ocorrem de maneira quase que despercebida.

Os objetivos mais importantes do ritual de iniciação *tahy* são os seguintes: a.) Consagrar um homem enquanto caçador *zama tiamiaru agani* (isto é, garantir que seu potencial predador se dirija contra os não-humanos e seja usado em benefício dos seus). b.) Fortalecer seu corpo de maneira que ele possa resistir melhor a eventuais ataques de predadores não humanos (cobras, onças, o espírito-dono do timbó *kunaha karuji*, etc.) os quais o consideram como seu “animal de caça”. c.) “Domesticar” sua sexualidade (que é uma atividade metaforicamente predatória e portanto perigosa). d.) Afastá-lo da sua família nuclear e prepará-lo para viver relações de afinidade (que constituem o tipo de relação intra-societária mais perigoso – afinal, os mitos demonstram que sogros, genros e cunhados do sexo masculino podem facilmente desentender-se e então transformar-se em canibais).

A decisão de que já chegou o tempo de amarrar a tanga (*sukwady hirikiady*-) num menino que está se tornando rapaz, e a organização da festa de iniciação cabem sempre ao pai do mesmo. Meninos órfãos podem eventualmente ter patrocinado seu ritual de passagem por algum tio ou “outro pai”, ou ainda “fazer companhia” aos seus primos ou amigos em cuja festa (ganhar seu suspensório peniano na mesma oportunidade). Mas alguns deles, “por falta de parentes e conseqüentemente de atenção” serão obrigados a “vestir-se por iniciativa própria” a partir do momento em que seus órgãos genitais terminam de crescer e em que eles começam a sentir vergonha de andar nus (*ija-buji* “só si mesmos”)⁴²¹.

Os iniciandos geralmente têm entre 13 e 15 anos de idade, sendo que a decisão de dar-lhes a tanga mais cedo ou mais tarde não depende unicamente do seu desenvolvimento fisiológico e do seu sucesso enquanto caçadores principiantes, mas igualmente de “se no momento já existem ou não muitos representantes da categoria *wasi*”. Em anos em que as pessoas em geral sentem medo de que “os jovens possam extinguir-se por completo” (seja porque um grupo grande deles recentemente morreu ingerindo timbó, seja porque muitos

⁴²¹ Entre maio de 2006 e maio de 2011, 14 rapazes “passaram a vestir-se”. Destes catorze, oito receberam sua tanga num ritual propriamente dito (houve uma festa em 2006, duas festas em 2008, uma em 2009 e uma em 2011).

deles acabaram de se casar) pode ocorrer que os adultos resolvam “iniciar crianças fingindo que já sejam jovens”. Já quando o grupo pré-existente de jovens solteiros é grande, alguns pais podem resolver adiar por mais um ano a iniciação dos seus filhos “em princípio crescidos” porque uma situação em que “há jovens em excesso” é avaliada igualmente como preocupante. Afinal, “jovens são insolentes *wanaha*- e querem fazer sexo”, e “sexo clandestino e descomprometido gera conflitos e mortes por auto-envenenamento”.

Enquanto que os pais (F, FB) de um jovem geralmente afirmam “sentir-se orgulhosos e alegres” com a chegada do momento em que seu filho “é terminado”, as parentes do sexo feminino (irmãs e mãe) costumam afirmar que “não querem ver seu *imiady*/ filho tornado *wasi*” porque tem ciúmes, saudade e “pena” dele.

As festas de iniciação são sempre realizadas no início da vazante, durante os meses de abril ou maio. Depois que a decisão de “amarrar”/ “cobrir” um ou dois jovens foi tomada, o pai ou cujo substituto eventual (o marido de uma tia paterna ou um “outro pai”) convida todos os homens adultos a acompanhá-lo na “busca da futura cobertura”⁴²² (isto é, a realizar uma caçada coletiva). O(s) iniciandos participam da caçada, que poderá durar até duas semanas porque os homens só voltarão para casa quando tiverem conseguido matar um número grande de porcos e macacos e pelo menos uma ou duas antas. Enquanto os homens estiverem caçando, as mulheres passarão as noites “cantando a futura cobertura” dos seus respectivos filhos, sobrinhos ou netos no pátio da maloca.⁴²³

Depois da volta dos homens da caçada, a comunidade em sua totalidade passa um dia com a preparação da comida da festa. Os homens constroem moquens para armazenar a carne trazida já amoqueada. O “dono da caçada” busca sua massa de mandioca fermentada no igarapé onde a armazenou e a deposita no centro da maloca (fazendo-se acompanhar por alguns amigos que o ajudam a carregar o peso). E as mulheres (especialmente a mãe, as tias,

⁴²² *Fulano tahyba wagawa!* „Eu quero buscar a futura cobertura do Fulano“.

⁴²³ Em alguns poucos casos, a decisão de “dar a tanga para alguém” é tomada de forma mais espontânea, aproveitando a fartura de carne proporcionada por uma caçada coletiva realizada “despretensiosamente”. Assim, por exemplo, um belo dia no mês de maio de 2006, um bando de queixadas praticamente invadiu a maloca de Kuxi (atravessou o igarapé onde as pessoas costumam tomar banho). Os homens conseguiram matar instantaneamente mais de trinta animais, e quando Hinijai ficou sabendo que seu filho Zaniti de então catorze anos de idade tinha conseguido flechar sozinho três porcos, resolveu no mesmo instante trazer para a maloca seu estoque de massa de mandioca fermentada (armazenada num pano enorme dentro de um igarapé) e chamou as pessoas para realizarem a festa nos dias seguintes.

as “outras mães” e as irmãs dos iniciando) passam a tarde torrando esta massa em seus alguidares.



Figuras 37 e 38: Moças adolescentes (Wikia e Amiahini) preparando a massa de mandioca fermentada de Giani (tio materno da primeira, cunhado da segunda), que será consumida durante os dias em que se celebrará a “cobertura” de Hirigiri e Babawi (o primeiro órfão de pai, o segundo órfão de pai e mãe). Fotos minhas.



Figura 39: A massa de mandioca fermentada de Hinijai, esperando ser preparada. Hinijai quer “que as pessoas, tendo alimentado-se da sua produção, se animem a cantar a futura cobertura do seu filho Zaniti”. Maloca de Kuxi, 14/05/06.

Não comer. A festa propriamente dita começa de tardezinha com uma refeição coletiva dos homens adultos no pátio central da maloca, da qual os iniciandos *não* participam. Por um lado, “aqueles que serão jovens”, renunciando a comer da carne dos animais que abateram

(*idia-*), carregaram (*karihinia-*), descarregaram no chão (*kabaky-*) e entregaram (*ihia-*) para o “dono da caçada” (*zawada anidawa*), incenam ritualmente e levam ao extremo a idéia de que “caçadores em princípio não caçam para si, mas sim, em benefício dos entes queridos”. A idéia de que, ao contrário das crianças – “futuras pessoas” *jadawa-ba* as quais necessitam ter seu corpo ainda nu gradualmente fabricado pelos seus parentes mais velhos para tornar-se cujos consubstanciais – pessoas adultas são “pessoais atuais” *jadawa-ka* cujo “corpo já foi terminado e vestido”, e as quais se configuram fundamentalmente como “fabricantes de outros corpos”. Por outro lado, os iniciandos ao “tomar apenas água” vivenciam e visualizam o fato de que se encontram num estado liminar comparável à condição de “bebês recém-nascidos” – seres que estão no início de uma nova vida e por isto são extremamente fráteis (precisando ser “familiarizados” novamente com todos os alimentos, o que significa começar pelos alimentos mais inócuos formadores de uma personalidade mansa, e apenas depois avançar para os alimentos “bravos” *wywy-* que tornarão o consumidor mais agressivo). As mulheres recebem pedaços de carne dos seus maridos ou irmãos adultos depois que os homens terminaram de comer, mas comem os mesmos individualmente em suas redes, junto com as filhas e os filhos menores.

Cantar e dançar no centro da maloca. Depois que as pessoas estão satisfeitas (*igianaty-*)⁴²⁴, todos os homens e mulheres vão enfeitar-se. Os enfeites têm componentes específicos para cada sexo (homens: saias de folhas *buduwa ahy* e cocares de cipó-titica *kajamari*; mulheres: tangas e cocares de penas de tucano) e outros partilhados por homens e mulheres (cintos, joelheiras e cocares da entrecasca da árvore *tiabari*, colares de dentes de animais), podendo acontecer que mulheres mais velhas (que possuem filhos-homens adultos e não menstruam mais) eventualmente optam pelas saias masculinas. As pinturas faciais *zama asaru* (meias-luas pretas sobre fundo vermelho) usadas por algumas pessoas relembram o “incesto original” (responsável pela origem do dia e da noite)⁴²⁵, assim como a “primeira festa dos humanos criados por Ajimarihi na maloca de Tiawakuru” (em que a mulher do primeiro

⁴²⁴ Compare com o verbo *igiana-* “pensar, fazer”. Literalmente, *igianaty-* (ter a barriga cheia) significa “tornar-se ativo/ pensativo/ criativo”.

⁴²⁵ O mito do “incesto original” conta que uma mulher (“Futura Estrela-d’Alva”) recebia visitas noturnas de um homem desconhecido (“Futura Lua”) que vinha fazer amor com ela no escuro. Querendo descobrir a identidade do seu amante, a mulher passou genipapo em sua testa enquanto eles transavam. No outro dia, descobriu pela pintura preta que era o seu próprio irmão mais velho. Os dois envergonhados se transformaram na estrela d’alva e na lua (que tem marcas escuras no rosto até hoje), e a estrela d’alva, grávida do irmão, deu à luz o sol.

criador seqüestrou os futuros Waniakaxiri e Ajaji; ver supra). Os cintos (*zai hirikini* “amarraduras do meio”) e joelheiras (*biri hirikini* “amarraduras das pernas”) são importantes por constituir a materialização de um conceito de socialidade segundo o qual “seres humanos vivos precisam amarrar/ prender mutuamente seus corpos para que os predadores não-humanos não possam apropriar-se deles e causar a “dissipação” e “dissolução” da sua subjetividade.

Uma das características mais interessantes do ritual noturno de danças e cantos que festeja “a futura amarração [do pênis do adolescente]” (ou seja, o ponto culminante da produção de uma pessoa *jadawa*) na minha opinião consiste em que ele se configura como ritual estritamente “simétrico e oposto” (como diriam os estruturalistas) ao ritual de danças e cantos realizado na noite seguinte à queima dos roçados novos e que celebra “o futuro plantio” (a produção dos alimentos vegetais):

a.) Os cantos cantados durante a iniciação de um ou vários jovens devem ser sempre cantos inéditos *wasini*, criados *durante o ritual* e proferidos idealmente por um único puxador experiente (uma pessoa acostumada a passar noites “pegando espíritos *kurimia*” e “cantando sozinho” enquanto percorre os caminhos que interligam as malocas entre si). Isto diferentemente do que acontece no ritual que festeja a futura produção de alimentos vegetais, durante o qual a comunidade canta uma seqüência fixa de cantos “velhos”, transmitidos de geração em geração, denominados *hawahawi* e que são ditos ter sido ensinados aos Suruwaha por uma cobra gigante (da espécie *hasanawa*, mas do tamanho de uma jibóia).⁴²⁶ b.) Os cantos cantados durante a iniciação têm fundamentalmente um conteúdo parecido com os cantos *kurimia* (ver infra, no capítulo 6): São pronunciamentos feitos por não-humanos (espíritos de diferentes tipos) que descrevem suas vivências momentâneas – caminhos, enfeites, casas vistas, etc. Enquanto isto, os cantos *hawahawi* parcialmente “não significam nada” (respectivamente são compostos de palavras “tão

⁴²⁶ O mito respectivo é um mito muito curto cuja ação se resume da maneira seguinte: “Os primeiros humanos foram coletar frutas de seringueira, quando uma cobra gigante desceu da árvore frutífera. A cobra (sem adotar forma humana) mandou as pessoas terminarem de ajuntar as frutas, e as ajudou a colocá-las num panaco. Depois mandou as pessoas carregá-la pelo caminho num panaco, e durante a caminhada, lhes ensinou os cantos *hawahawi*. Ordenou às pessoas que cantassem [“imitassem”] seus cantos depois de queimar seus roçados e lhes disse que caso não o fizessem, cobras as picariam quando fossem plantar mandioca. Além disto, as mandou andar apenas nos caminhos e não na mata fechada, porque os não-caminhos pertencem às cobras venenosas.” (Xagani, Lábrea, 02.04.12).

antigas que ninguém mais as entende”), e em outra parte, têm como conteúdo frases em que o pronome pessoal *ari* “nós” têm como referente as próprias pessoas que cantam (nós mulheres humanas vs. nós homens humanos) e as quais falam sobre as analogias entre o sexo e o plantio de mudas. c.) Durante as festas de iniciação, espera-se dos dançarinos e dançarinas que estejam “bonit@s” - usem seus melhores trajes, sejam enfeitadas, cheirosas e pintadas de urucu. Enquanto isto, os dançarinos do ritual *hawahawi* “não devem se enfeitar, mas fingir estar indo para o roçado e carregar panacos de transportar alimento”. d.) As danças da “cobertura dos jovens” só podem ser realizadas dentro de uma maloca (diz-se que “se as pessoas cantassem a amarração ao ar livre, o dono da maloca morreria”), enquanto que a “dança do *hawahawi* é obrigatoriamente dançada fora da maloca, num terreno destinado ao plantio. e.) Para produzir um homem fértil e caçador, homens e mulheres dançam e cantam juntos num círculo/ numa espiral que gira ao redor do “trazedor dos cantos” o qual por sua vez fica parado no centro segurando seu arco. “Esposas dançam apoiando suas mãos nos ombros dos maridos” *hazawa imiakihia bydanaru* como que juntando forças numa empresa comum. Já para garantir um bom plantio de mandioca (“mandioca bem enraizada” *mama aburi*, “complemento alimentar futuro do surubim” *abahywy karuwyba*), homens e mulheres dançam “uns contra os outros”, “confrontando-se” e “desafiando-se” e em duas fileiras paralelas que se encontram frente à frente, avançam uma sobre a outra e depois recuam novamente. f.) Os cantos da “cobertura dos jovens” duram necessariamente a noite inteira (“causam o amanhecer” *zama nawahary-*), enquanto que a duração do “ato de imitar os cantos *hawahawi*” dura no máximo quarenta minutos. Não me sinto capaz no momento de analisar mais profundamente as interrelações existentes entre rituais agrícolas e rituais de “produção de pessoas”, mas poderei a retomar a questão futuramente em outro trabalho.



Figura 40: Dançarinos na festa da “amarração” de Babawi e Hirigiri. Maloca de Naru, 07/05/09. Foto minha.



Figura 41: Dançarinos na festa da “amarração” de Duriaria. No centro da imagem aparece a avó paterna do iniciando, que está usando “enfeites masculinos”. Maloca de Wahidiani. Foto de Jemerson Higino de Azevedo, 06/04/11, Arquivo da FUNAI.

As únicas pessoas que (às vezes) não participam das danças e dos cantos noturnos são os próprios iniciandos, as suas irmãs, a sua mãe e (eventualmente) a avó. As irmãs e a mãe na primeira parte da noite ficam desfazendo a velha rede do irmão/ filho que ganhará a tanga,

e a substituem por uma nova vários metros mais comprida. Depois de terminar este trabalho, geralmente ficam “apenas deitadas” e tentam dormir porque conforme suas próprias explicações, ao antecipar no pensamento o momento em que o iniciando será “amarrado e surrado” e em que elas mesmas apanharão por ele, são acometidas por violentos sentimentos de saudade, compaixão, perda e raiva. Dizem que seus corações/princípios vitais “começam a ser perseguidos pelo espírito do açoitamento (*wikiana karujini*)”, “mergulham no céu” e “trovejam longe”:

Babawi tahy hanihiawa aruhwawa zama kahyzy xinkiasu. Babawi jawakia kakany madi sukwady ihixi kurihia aruhwawa zama kahyzy xinkiasu. Zawa nahy kaxuru bahini wajumyhyruhwa bydana nixixanawaky. Babawi kamuny kaxawaky. Hirigiri Babawi madi nari kamunyri bahi zawixiri bydana nixixanawaky. Madi kuburu nari...madi gianzubuni kuburu nawadaru – Duu, Musy, Huxawi, Xama, Tuhwawi, Hirigiri, aru, Mara, Xurari – ari gianzubuni kuburu naru xixiriuru, gianzubuni wikiana karujini kakijindy kuburu niawatiri xixiriuru nawixi kianawaky. Itamunini xixiriuru nawixi kianawaky. Itamunini xixiriuru nawixi kunkiany aru kamunini bahini, Mawaria, Wikia, zama waharinkiany ari giunyzari wajumaha bidanabia. “Timia wajumaha bydana naxu. Gutunxihia, zama wahaxani bundahana. Timia hijuna xinxuba.” Ari jawihiri, ari giunagyrari, wiadari...Wiadamiara wiahaxikiany Edson nazubixawaky ariria. Nazubymara, “Suruwaha hijunari timia ganianihiawa, Suruwaha hijunari ymyzy kasi” nakiany ari “Gania niaxuba, bydana nakianxu” nixanawaky.

Por ocasião da cobertura de Babawi [irmão mais novo da narradora], as coisas não eram mais agradáveis do meu ponto de vista. Como as pessoas resolveram descabidamente dar a tanga a Babawi apesar dele ser tão pequeno ainda, as coisas pararam de me agradar. Sendo vitimada por uma raiva muito grande, eu não entrei na roda dos cantos. Babawi provocava muita compaixão-saudade. Sentindo raiva em função do fato de ter me tornado vítima-presa da saudade de Hirigiri [outro iniciando, primo cruzado materno da narradora] e Babawi, não entrei na roda. As pessoas-trovões...as pessoas cujos corações trovejaram – Duu, Musy, Huxawi [irmã, mãe e prima paralela de Hirigiri], Xama [avó materna de Babawi], Tuhwawi [tio paterno de Hirigiri não reconhecido como tal por ser indivíduo *irihiamary*], Hirigiri, eu, Mara, Xurari [“outra mãe” de Babawi] – nossos corações que trovejavam, nossos corações que trovejavam sendo perseguidos pelo espírito/ a idéia do açoitamento se afastavam ecoando baixinho. O nosso barulho [o eco do mergulho dos nossos corações no céu] ia se afastando. Apesar do nosso barulho estar se afastando ressoando pelo céu, quando o dia estava quase amanhecendo eu – vitimada pela saudade – Mawaria e Wikia nos juntamos aos demais com a intenção de entrar na roda do canto. [Mas as pessoas falaram:] “Vocês não acompanharam os cantos até agora. Vão embora, agora é tarde e o dia já está amanhecendo. Vocês não dançarão mais!” Tendo nos tornado objetos da agressão verbal dos outros, fomos embora novamente e dormimos. Dormimos e quando o dia amanheceu, Edson [enfermeiro da FUNASA] nos acordou. Depois de nos acordar, ele disse: “Vocês precisam ver os Suruwaha dançando! A dança dos Suruwaha

está linda!”. Mas nós respondemos: “Não queremos ver, porque nós não participamos”⁴²⁷. (Waniahariu, 18/07/09).

Receber a tanga, não projetar o olhar sobre os demais, ser açoitado. Depois que as pessoas em geral “fizeram o dia amanhecer dançando”, chega o momento em que “os futuros jovens devem ficar em pé sobre um tronco de árvore deitado no centro da maloca”. Neste momento, “aqueles que serão amarrados” não podem projetar seu olhar sobre ninguém em particular, porque diz-se que enquanto eles não estiverem “terminados”, seus olhos “são inconsistentes”/ “contagiosos” *gagy*. Incena-se aqui o tema do perspectivismo tão importante nos mitos da criação – a idéia de que “a maneira em que a pessoa vê o mundo” (os contornos do mundo quando refletido nas retinas dos olhos de um sujeito) depende(m) do estado do corpo; e de que hoje em dia, para que o olhar de uma pessoa projetado sobre outros humanos não transforme as mesmas em presas animais, é necessário que seu corpo tenha “contornos fixos” e esteja livre de ou capaz de enfrentar substâncias alienadoras. O corpo, por sua vez, “é fixado” por um lado prendendo-se e cobrindo-se o prepúcio do pênis com a tanga (e ocasionalmente amarrando outras articulações), e por outro lado, através do açoitamento ritual⁴²⁸.

⁴²⁷ Repare que a narradora se incomoda com o entusiasmo do visitante estrangeiro – o qual não imagina que uma festa de iniciação não é igualmente “bela” nos olhos de todas as pessoas presentes na maloca.

⁴²⁸ Que o açoitamento com varinhas e a amarração do pênis (eventualmente, das articulações dos braços e pernas) possa fixar e fortalecer o corpo e garantir que o sujeito realmente trate as demais pessoas como “pessoas” (não como animais, nem como espíritos) parece ser uma idéia presente em toda a Amazônia indígena. Ver por exemplo Turner, Terence (1995: pp.155) para os Kayapo (jê), Erikson (1999: pp. 295 e pp.357), para os Matis (pano), e Pollock (1985c: 8-15), para os Kulina (arawá). Erikson em seu livro sobre “marcação do corpo e demarcação étnica entre os Matis” faz a observação interessante que os Matis “se desfazem das cordas que costumam amarram em seus quadris e nas articulações dos braços e pernas para ir matar queixadas ou inimigos Korubo”. Isto é, os Matis não acham apenas (como os Suruwaha) que “ter o corpo amarrado com cintos, tornozeleiras, pulseiras etc.” possibilita a um sujeito “ser realmente humano”, ou seja, a manter com os demais humanos relações denominadas pelos Suruwaha de *jadawa-jadawa* (pessoa-pessoa), mas acreditam também que às vezes (o que é uma conclusão lógica), “não amarrar-se” e andar nus pode ser uma estratégia boa para ter sucesso nos momentos de relação *agy-bahi* (quando é preciso encontrar-se com não-humanos e “confirmar” cuja deshumanidade através da prática da caça e da guerra). Pollock, ao fazer uma reflexão sobre o efeito socializador do açoitamento, coloca que varadas (na visão dos Kulina) não apenas “fortalecem” o corpo (e garantem que ele se torne e permaneça completamente humano), mas que elas também “ativam o potencial de um sujeito para viver relações de afinidade”. Alguns dos meus informantes me contaram que “se bem que atualmente os Suruwaha amarram apenas o pênis dos iniciando (com a tanga), antigamente os Masanidawa amarravam os iniciandos pelos braços enquanto eram açoitados. “Amarrar e bater” é igualmente um componente importante dos rituais da “moça nova” dos jarawara, banawá, deni e jamamadi. Entre estes vizinhos dos Suruwaha, a “moça só pode voltar a projetar seu olhar sobre os demais depois de ter sido amarrada e açoitada”. Segundo uma conversa que mantive com Cristiano Banawá, uma vez a intervenção de missionários evangélicos num ritual de açoitamento (que se deu no sentido de que os americanos proibiram o irmão da inicianda que “batesse na coitada” invocando os direitos humanos universais), fez com que depois do dia da festa, a moça “não batida” continuou confinada à sua casa e teve

Os iniciandos ficam segurando seus arcos (que devem estar sem corda ou com uma ponta da corda desamarrada) “olhando para cima” (*mixunuma-/ mixu jaha-*) enquanto são lavados e tintos de urucu (*ganada-*) por suas “outras mães” (MZ) ou “avós” (FFM, FFZ, MMBW, etc). Quando estão “completamente vermelhos” (como as primeiras criaturas de Ajimarihi, criadas de sementes previamente pintadas de urucu), qualquer homem (parente ou não parente) lhes amarra a tanga, e depois disto, todos os homens adultos (menos os irmãos mais velhos) lhes açoitam (*wikia-*) as costas e a parte traseira das pernas com varinhas tintas de urucu, “para que não morram quando ingerirem timbó, quando forem picados de cobras ou acertados por um feitiço”⁴²⁹. Todos os membros de sua família nuclear e os avôs (caso vivos) “lhes fazem companhia” e são surrados por sua vez. Neste momento, o público que assiste costuma fazer brincadeiras de cunho sexual, e aqueles que batem falam para as moças olharem “aquele que as pegará”/ “seu futuro instrumento cutucador”⁴³⁰, etc. A entrega da tanga (a parte do ritual em que os atores principais são os próprios iniciandos) é encerrada quando um homem dito ter certa vocação xamânica assopra nas costas dos rapazes passando-lhes “sorte na caça”. Depois disto, eles se retiram para suas redes novas atadas no alto, onde passam o resto do dia.

todas suas relações sociais interrompidas porque todas as demais pessoas “tinham medo de ser olhados por ela”.

⁴²⁹ Os homens afirmam que batem “fortemente” (*wawry-ha-mary*) porque a resistência que o corpo do iniciando adquirirá será proporcional à força com a qual as varas os atingem. Mas é necessário observar que os golpes nunca são feitos suficientemente “violentos” como para ferir os açoitados (deixar vergões ou hematomas em sua pele).

⁴³⁰ Dizem *Timia agani-ria gaky-za-ha!*

2pl. pegador-obj. olhar-mov.centrípeto-imp.pl.

Timia jijurini-ria gaky-za-ha!

2pl. objeto que cutuca-obj. olhar-mov.centrípeto-imp.pl.



Figuras 42 a 44: Babawi (à esquerda) e Hirigiri (à direita) sendo lavados e pintados por suas respectivas “outras mães” (MZ) Xurari e Harakady (Maloca de Naru, 08/05/09). Wahidiani (MFZSS) colocando o suspensório peniano (*sukwady*) em Duriaria. Em pé ao lado do iniciando estão seu “pai verdadeiro” Hinijai (à direita) e seu “outro pai” Uhuzai. Duriaria sendo açoitado pelo pai (Maloca de Wahidiani, 07/04/11; Foto de Jemerson Higino de Azevedo, Arquivo da FUNAI).



Figura 45: Depois de ter surrado Zaniti (no fundo à direita), Kwakwai (“pessoa não categorizada” *tydaxu*, FFFZDS do iniciando) passa a bater em seu pai Hinijai, sua mãe Xurari e sua tia paterna Diaria (Maloca de Kuxi, 17/05/06; Foto de Jemerson Higino de Azevedo, Arquivo do CIMI).



Figura 46: Hinijai, homem de vocação xamânica *iniuwa*, repassa ao filho Duriaria poder mortífero a ser usado apenas contra animais de caça *zama bahini*. Maloca de Wahidiani, 07/04/11. Foto de Jemerson Higino de Azevedo, Arquivo da FUNAI.

A luta dos macacos-barrigudos. Depois do encerramento da primeira parte da festa *tahy* cujo foco está na “fabricação e no acabamento dos corpos”, realiza-se o ritual da “imitação dos macacos-barrigudos” *gaha tymyri* o qual tematiza o caráter potencialmente tenso das relações entre afins, ou seja, o fato de que os futuros cunhados de um jovem, ao casá-lo com a irmã deles, de certa maneira o “roubam” dos seus pais e de suas irmãs *hajini*.

O ritual começa depois que todos os homens se enfeitam com folhas da espécie *tumasiki* (os “pêlos” dos macacos-barrigudos) e confeccionam “rabos de macaco” (bastões em cuja ponta se amarram filhas de caranã, de forma que se parecem com vassouras). Consiste em que os afins potenciais dos iniciandos (tios e primos cruzados reais ou classificatórios) desafiam os parentes consanguíneos dos mesmos – os cutucam com seus “rabos”, são agarrados por trás e levantados no ar por estes últimos, e então “lutam” com eles (tentam descer para o chão e escapar). Em alguns poucos casos excepcionais (se o iniciando não tiver nenhum parente consanguíneo do sexo masculino que possa representá-lo), sua mãe ou avó pode assumir o papel da “agarradora”. Se bem que atualmente, o ritual dos macacos barrigudos têm um caráter meramente lúdico, alguns dos relatos históricos (como a biografia de Birikahuwy analisada no capítulo 2) demonstram que antigamente, quando as festas de iniciação eram momentos em que vários subgrupos –dawa se visitavam, o “agarramento mútuo” entre representantes de diferentes aldeias podia ser usado por pessoas envolvidos anteriormente em conflitos mal-resolvidos para “tornar sua inimizade oficial” (agarrar o adversário quebrando-lhe as costelas).



Figura 47: Os homens disfarçando-se de macacos barrigudos para lutar. Festa da cobertura de Duriaria, Maloca de Wahidiani, 07/04/11. Foto de Jemerson Higino de Azevedo, Arquivo da FUNAI.



Figuras 48 e 49: Parentes e afins em potencial de *Duriaria* enfrentam-se na “luta dos macacos barrigudos”. Maloca de Wahidiani, 07/04/11. Fotos de Jemerson Higino de Azevedo, Arquivo da FUNAI.

Os cantos *ha-hasuri*. No início da noite que segue o ritual dos macacos barrigudos, alguns poucos homens “imitam os cantos *ha-hasuri*” (uma seqüência fixa de cantos transmitidos de geração em geração e cujo conteúdo nunca consegui registrar porque a única vez que tive oportunidade de ouvi-los, em maio de 2006, ainda não possuía conhecimentos mínimos da língua suruwaha). Depois de terminar de cantar, os cantores “tombam” (*ubywada-*) e ficam deitados no chão “fingindo ser mortos”. As pessoas lhes perguntam “com quem fizeram sexo”, e eles respondem dizendo nomes de mulheres idosas (ainda vivas) ou mortas por envenenamento décadas atrás. O encerramento da festa, ao estabelecer uma relação entre o sexo e a morte/velhice, parece ter o objetivo de advertir os iniciandos sobre o fato de que “a partir do momento em que uma pessoa se torna madura e põe filhos no mundo, sua vida terminará rápido.” Mas já que meus interlocutores Suruwaha nunca me deram explicações detalhadas a respeito e geralmente se limitavam a dizer que a “imitação do *hahasuri* era engraçada”, não tentarei aprofundar-me no assunto no momento presente.

Raspar o cabelo, furar as orelhas, jejuar. Na tarde do dia em que ganharam suas tangas, os rapazes “agora já terminados” têm seu cabelo raspado e os lóbulos das suas orelhas furados (sendo que atualmente, a furação das orelhas não é considerada como “obrigatória” – nem todos os homens Suruwaha atualmente usam brincos, e nem todos aqueles que os usam os colocaram necessariamente por ocasião da sua “cobertura”). Os recém-adultos ainda continuam sem comer um dia, depois começam a alimentar-se de palmito (*agazyri/ agazini*), caldo de cana-de-açúcar e outros alimentos “não agressivos”, e apenas depois de mais alguns dias, quando seus cabelos nascem novamente, voltam à sua dieta normal.



Figura 50: Hinijai corta o cabelo do seu filho Zaniti na tarde do dia de sua “amarração”. Maloca de Kuxi, 18/05/06. Foto de Jemerson Higino de Azevedo, Arquivo do CIMI.

A iniciação feminina. O ritual de puberdade das moças acontece por ocasião da sua primeira menstruação. No ritual feminino não há “entrega de tanga” porque as meninas suruwaha usam sua “tanga” (denominada *sukwady* como a vestimenta masculina) desde o nascimento (ou pouco depois). O nome dado ao ritual feminino é *zubuni taharu* “aquela que cobre os seus olhos” porque as iniciandas, ao perceber que começaram a sangrar (*ama-*), devem imediatamente cobrir seus olhos com um pedaço de envira de amapá (*kaza ymy*)⁴³¹ e então são orientadas por suas mães a deitar-se na sua rede. O olhar das moças que menstruam a primeira vez é dito ser contaminante *gagy-* (como o olhar dos rapazes durante cuja iniciação). Mas enquanto que o olhar dos rapazes que estão prestes a receber o suspensório peniano é “perigoso” para todas as pessoas (homens e mulheres) porque ele é “excessivamente destrutivo”/ “predador” e pode transformar os olhados em presas de animais peçonhentos, o olhar das moças menstruadas é “perigoso” apenas para os homens porque ele evoca a fertilidade e a geração de novas vidas: Homens olhados por moças menstruadas perderiam suas habilidades na caça (seu “poder mortífero”) além de ser acometidos por vários tipos de excemas. As moças permanecerão deitadas com os olhos vendados na rede e não poderão comer carne enquanto estiverem sangrando. Quando a

⁴³¹ O material da “máscara” não possui nenhum significado especial. As mulheres dizem que usam entrecasca do amapazeiro porque é macia. Quando não há amapá disponível no momento, folhas ou pedaços de tecido industrializado oriundos de alguma roupa rasgada podem ser usados alternativamente como máscara.

menstruação termina passam a “ver novamente as pessoas”, são levadas para o igarapé mais próximo por algumas amigas, mergulhadas (*kubudy-*) na água, pintadas de urucu e então têm seu cabelo raspado. Ocasionalmente, algum homem poderá furar-lhes o septo nasal e inserir-lhes um pauzinho, “para que elas apontem o caminho do sol” (*masiki agiri nunamyzaru kahini*). O caminho do sol é uma metáfora da passagem do tempo e do ciclo da vida (como veremos no capítulo sobre escatologia, as pessoas mortas, tornando-se novamente crianças recém-nascidas, seguirão o caminho do sol até chegar no extremo leste). Cabe observar que atualmente, poucas mulheres têm o septo nasal furado, e mesmo aquelas que se submetem à “furação” (*hutunhyru*) depois não ficam usando o enfeite correspondente no dia-a-dia. Recentemente, alguns jovens de ambos os sexos relativizaram a “regra” segundo a qual “homens furam as orelhas e mulheres o nariz”, passando a usar os respectivos enfeites do outro sexo alegando critérios meramente estéticos. As moças que após a primeira menstruação são denominadas de *atuna* não têm suas redes transferidas para o pátio central da maloca, mas podem resolver sair igualmente do setor residencial ocupado pelos pais e irmãos menores, para passar a morar com algumas amigas da mesma idade. A “cobertura dos olhos” será usada por elas durante mais ou menos meio ano durante suas menstruações, e depois “descartada por decisão própria” (*tusa ha-*). Porém, a observação de uma dieta vegetariana (o consumo exclusivo de alimentos “não conseguidos através do veneno *kaximiani*”) e a proibição do consumo de tabaco pilado por homens (não de tabaco plantado e pilado por mulheres) durante a menstruação serão mantidos durante o resto da vida.

II. 5.13 Momentos-chave e desafios inerentes à experiência de “ser pessoa adulta”

Ser ou não ser *madi iri karuji(ni)*. A partir do momento em que uma pessoa passou a ser *wasi/ atuna*, torna-se objeto de muitas expectativas no sentido de que as demais pessoas passarão a compará-la com outros representantes de sua categoria etária e avaliar se ela têm ou não o potencial de tornar-se “fonte de inspiração dos demais” *madi iri karuji m./ karujini* f. Como indicamos algumas vezes ao longo do texto, o termo (*iri*) *karuji* é o antônimo de (*iri*) *dumuri* “coisa/ pessoa sem valor”⁴³², e pode significar também, sempre dependendo do contexto enunciativo, “espírito-dono antropomorfo” de uma planta, de um animal ou de

⁴³² *Jadawa iri dumuri* é uma „pessoa insignificante“, *zama ini dumurini* uma “coisa descartável”.

um objeto, “projeção”, “imagem”, “valor”, “híper-versão”, “abstração”, “idéia”, “princípio vital”, “carisma”, “excelência” ou “parte da pessoa que após a morte vive no mundo subterrâneo”. O termo *karuji* conota beleza e força física, produtividade, firmeza do querer (*kahy-*), domínio sobre a linguagem e, no caso dos homens, capacidade de lidar com “não-pessoas” (trate-se de animais da floresta caçados, de entidades sobrenaturais tornadas presentes através de cantos ou de estrangeiros em geral, convencidos a fornecer objetos industrializados aos “nossos” em vez de matá-los). Evoca a atitude de quem não “come sozinho” (*zuwy-*)⁴³³, de quem se mostra sempre disposto a distribuir (*daka-*) “sua produção” (*ahy* “cultivares”, *taburi* “objetos confeccionados” e *bahi* “presas animais”), e de quem de noite antes de dormir congrega ao seu redor amigos e familiares, lhes oferece tabaco (*kumadi hixidia-*) e anima suas conversas. É importante observar que se bem que pessoas *karuji* sejam de certa forma “lideranças” (e os Suruwaha orientem a FUNAI a falar com seus *karuji* quando ela procura por um “interlocutor representante do povo”), o termo não designa um cargo oficial/ um conjunto de privilégios reservados a poucos, nem se configura como uma classificação permanente, mas é usado sempre fazendo uma “avaliação retrospectiva” e momentânea de alguém. Diferentemente do que acontece entre os Kulina e Deni, nas sociedades do Alto Xingu e certos grupos falantes de línguas jê, entre os Suruwaha não existem “chefes” com funções políticas específicas ou “poder de mando”, mas apenas “donos de casas”, “donos ou donas de cultivares”, “donos de caçadas”, “donos ou donas de pescarias”, papéis estes que podem ser performados por todos, e os quais consistem em “oferecer algo” mais do que em “ser algo”.⁴³⁴

⁴³³ Repare que diferentemente do português, „comer sozinho sem partilhar com outros” não é uma expressão composta, mas um lexema próprio (*zuwy-*). Compare com as palavra “comer” *hawa-* (verbo que não inclui informações sobre se se come em companhia de outros), *karuwy-* “comer dois alimentos juntos: vegetal com carne”, e *karamaty-* “participar de uma refeição junto com outras pessoas”.

⁴³⁴ Em 2008, a equipe da FUNAI ao ativar a „Frente de Proteção Etno Ambiental do Médio Purus” e começar a assumir oficialmente a vigilância da Terra Indígena Zuruahã foi o primeiro grupo de “estrangeiros” *waduna* que chegou nas malocas suruwaha perguntando por líderes (“donos”) e apresentando-se a si mesmo como “responsável” pelos Suruwaha e “todos os outros índios” em nome do “governo brasileiro”. Nesta ocasião, os Suruwaha, em seus discursos políticos um tanto céticos em função do fato de não aceitarem ser “representados”, “tutelados” ou ter “sua terra” administrada por terceiros (afinal eles “não são índios” nem necessariamente “brasileiros”), fizeram as seguintes afirmações: 1. “Os Suruwaha não têm donos” (*Suruwaha anidawa haxu!*). 2. “Nós existimos por nós sós e não somos porcos transformados em animais domésticos para ter e depender de um dono” (*Ari arimairy hianai; jamakahirindia igiaty tuhwamiara anidawamary zama ihidawagi*). 3. “Pessoas são por definição donas apenas de si mesmas” (*Jadawa madi ija-mary-anidawa-madi hadawagi*). Disseram que o máximo que admitiam dizer era que “donos de casas possuem os demais um pouco porque os abrigam” (*uda anidawa jadawa anidawa hadawanai*), ou que “as pessoas inspiradoras são as que gostam de falar” (*madi iri karuji hijaradawanai*). Entre os Deni, existem “chefes”. Porém, seu título e sua função são designados através dos estrangeirismos *patarahu/ paturuva*, respectivamente *tupuni mada_na-* (português “**patrão**”, “**patroa**”, “**mandar**”) o que põe em dúvida o “fato” de que se trate realmente de um papel

Depois de terem sido iniciados, jovens suruwaha do sexo masculino aumentam gradativamente o tamanho dos seus roçados, começando a produzir quantidades suficientes de mandioca, cana-de-açúcar, abacaxi e timbó como para poder tornar-se patrocinadores (*anidawa* “donos”) de empresas coletivas. Ter um estoque grande de mandioca fermentada armazenada é a condição prévia para poder tornar-se organizador de uma caçada coletiva *zawada* porque “não tem graça comer carne sem complemento”. Ter cana-de-açúcar e abacaxi em excesso é necessário para poder realizar rituais de carregamento (para os quais os Suruwaha que conheceram as cidades luso-brasileiras escolheram a tradução portuguesa “supermercado”/ “feira”, e nos quais o coletivo dos homens impressiona o coletivo das mulheres com sua força). E possuir quantidades muito grandes de timbó é o prerequisite para que um homem possa tornar-se dono de uma das duas ou três pescarias anuais em que o povo em sua totalidade “acaba com os peixes” dos cursos de águas principais que banham a Terra Indígena Suruwaha (Jukihi, Hahabiri, Kwariaha, Makuhwa)⁴³⁵.

Na medida em que jovens *wasi* se propõem organizar suas primeiras caçadas coletivas, uma pescaria ou um ritual de carregamento, devem tomar em conta que para tal propósito, não é apenas importante “possuir o equipamento necessário” (os alimentos, as armas ou o veneno necessário), mas que é igualmente indispensável “saber ser diplomático” (*umani da-*)⁴³⁶ e dominar a arte do convencimento através da fala agradável (*ati tijuwaru*): Quando se quer “fazer algo com os demais num grupo grande”, as pessoas convidadas a “ir junto” (*gawa-*) não devem nunca ter a impressão de “ser mandadas/ obrigadas a algo” (*kazuhwa-* “empurradas”), mas apenas ser informadas de que “receberão uma oportunidade de divertimento ou comida fácil” a qual poderão aproveitar ou dispensar. Pescarias, caçadas e rituais de carregamento nunca são anunciadas usando-se as palavras “eu quero fazer isto e preciso de ajuda”, mas através de comentários tais como “Eu tenho muita cana, a trarei para a maloca e a colocarei dentro de um panaco porque pretendo presenteá-la ao povo. Será que as pessoas vão querer carregar?”, “Eu estou indo levar seis paneiros cheios de timbó para a beira do igarapé em tal lugar porque ontem vi cardumes de matrinhãs subindo. Será

tradicional e não um cargo surgido com o envolvimento do povo na economia seringalista (cf. Huber Azevedo 2007: 9, 57, 92, 106 e pp.115). Os Kulina denominam seus “chefes” de *tamine* (o termo neste caso sendo nativo; ver Pollock 1985a: pp.54).

⁴³⁵ As grandes pescarias constituem o „lazer por excelência” dos Suruwaha, e “ir participar de uma pescaria grande” (*kunaha-*) é uma atividade que realizada com um entusiasmo semelhante ao sentido pelas famílias ocidentais quando vão “passar férias na praia”.

⁴³⁶ A palavra quer dizer literalmente „fazer devagar”.

que as pessoas vão querer apanhar da água o peixe morto por meu veneno?”, etc. O sujeito que será “dono” do evento simplesmente será “o primeiro” (*zama kiduny-/ katawy*) a fazer o que ele se propõe, e as demais pessoas, “cativadas” com sua atitude, o seguirão pouco tempo depois, e às vezes, como que “espontaneamente resolvendo fazer a mesma coisa, por ter tido por acaso a mesma idéia” (os Suruwaha em geral não gostam que ninguém pense que estejam fazendo qualquer coisa “porque outra pessoa pediu”, e uma das conseqüências desta atitude consiste em que de fato, muitos rituais e outras oportunidades de trabalho coletivo não chegam a ser realizados “de forma como alguém planejou”, mas são espontaneamente interrompidas ou adiadas até que o ambiente se torne “mais propício”)⁴³⁷.

A predisposição de “contribuir e pedir contribuições” com atividades econômicas coletivas é “traduzida” ocasionalmente recorrendo-se ao termo português do “dinheiro” quando alguém (os antropólogos/ comunicadores interculturais entre os Suruwaha que já visitaram cidades) tenta explicar a visitantes estrangeiros o funcionamento das dinâmicas sociais suruwaha que produzem “pessoas queridas”. Abaixo um exemplo (o qual, salientamos, *não* usa a palavra dinheiro no sentido literal – os Suruwaha de fato não usam o dinheiro brasileiro para mediar suas relações econômicas em nenhum momento):

Eu falei: “Tenho a intenção de colocar timbó no Rio Hahabiri e ganhar muito dinheiro com isto!” Mas os outros responderam: “Nós não vamos. Não dá dinheiro”. Mas eu insisti: “Eu vou mesmo assim. Não vai ser um dinheiro de onça pintada [alusão à nota de cinquenta reais], mas ao menos um dinheiro de beija-flor [alusão à nota de um real

⁴³⁷ A relutância dos Suruwaha em fazer qualquer coisa de um jeito que dê a impressão que “fizeram porque outra pessoa fez ou mandou fazer” (e que lhes dificulta tanto criar um ambiente de “solenidade” durante rituais) me lembra muito o que Viveiros de Castro (1986: 300) afirmava sobre os Araweté: “Já mencionei algumas vezes o caráter “desordenado” e “paulatino” dos movimentos coletivos Araweté, que é um equivalente dinâmico e etológico do seu multicentrismo espacial. [...] Seja iniciar uma ação, desencadeando um movimento coordenado; seja juntar-se a um processo começado, reconhecendo-o enquanto tal – criar ou sancionar, em suma, uma descontinuidade no fluxo morno do cotidiano: eis aí um problema paralizante, para os Araweté. Dir-se-ia que têm um pudor das inaugurações, uma extrema relutância em começar junto; por outro lado, minúsculas atitudes manifestam uma espécie de vergonha em fazer como outrem, de jeito que pareça um fazer porque outrem o fez. Uma espécie de desatenção deliberada, ainda, diante de que algo se passa, e de que isto impõe uma escolha, seguir ou recusar seguir. Uma espécie de inércia ostensiva, digamos, uma hesitação perpétua em começar, fruto de um individualismo obstinado, sensível a qualquer “imposição” – mesmo que através do exemplo – da vontade geral, e não menos cuidadoso em impor sua própria, tudo isto marca de uma forma indefinível o tom da vida grupal Araweté, que interpretam assim, a seu modo, a máxima nietzscheana sobre a vileza dos começos. Na verdade, o que se passa é uma vontade de ocultar, de negar o fato de que há, afinal, concerto coletivo. Trata-se de algo mais profundo que um “horror à autoridade”, ou uma recusa de qualquer diferenciação de um lugar de poder dentro do corpo social. Trata-se de resistir, por assim dizer, a legitimar este corpo, organizá-lo, movimentá-lo harmoniosamente”.

antiga atualmente fora circulação], e isto me satisfará completamente. Perguntei a Xagani e Kabukwari se eles queriam construir a barragem junto comigo, e Xagani me respondeu: “Não te ajudarei, pois não tenho dinheiro.” Aí, eu dei grolado de mandioca fermentada para ele levar e não passar fome no caminho. Eram vinte reais [sic], e fomos. Construimos a barragem, e quando ela estava pronta, as pessoas disseram umas às outras: Vamos ver se as vítimas do timbó de Ania [=os peixes do Rio Riozinho] morrerão mesmo. As famílias construíram seus tapiris próximo do lugar onde o caminho do Rio Hahabiri chega na beira da água. Acompanham o meu timbó [jogado na água], e conseguiram pegar parte dos peixes vítimas do meu timbó. Ficaram tirando da água notas roxas de dinheiro-garça [alusão às notas de cinco reais, aqui equiparadas aos piaus *iki*] e notas vermelhas de dinheiro-arara [de 10 reais, aqui equiparadas às matrinchãs e surubins]. Depois disseram: “Não foi uma pescaria de dinheiro-onça, mas pelo menos o Ania nos deu um dinheiro que valesse a pena”. Eu atualmente estou sendo uma pessoa bastante rica. Mas o mais rico entre os Suruwaha hoje é Kwakwai. Ele possui uma pilha desta espessura [mostra meio metro com as mãos] de notas de onças pintadas [alusão ao tamanho do roçado e o número de antas já matadas ao longo da vida]. Kawakani, o cunhado dele, também tem muito dinheiro. Bau, que mal terminou de crescer, só tem uma pilha de cinco centímetros de espessura [mostra com as mãos] composta de notas vermelhas de dinheiro-arara. Quando um homem convida os outros homens a caçarem com ele, às vezes um deles diz: “Não vou, porque não tenho dinheiro!” Aí, o organizador da caçada lhe empresta um feixe de dardos de zarabatana envenenados, para que possa matar macacos mesmo assim. Quando Bau resolveu ir caçar, disse: “Levarei dinheiro de onça pintada e trarei uma anta” [ele achava que a flecha dele seria certa e portanto valia muito]. Jawanka levou um dinheiro de mico, de vinte reais, e voltou para casa com um caititu. (Ania, 11/09/10).

No que diz respeito às mulheres, às mesmas depois de sua iniciação começam a participar com mais empolgação de atividades tais como “ralar a mandioca que seus irmãos ou pais querem jogar no igarapé para que fermente”, “torrar a mandioca dos seus irmãos após uma caçada coletiva”, “tecer redes novas para os parentes masculinos” e “plantar cuja mandioca”. Mas elas também começam a organizar e liderar atividades que as mulheres “realizam principalmente em interesse próprio” e as quais são de caráter sazonal, tais como pescar com tinguí (este tipo de pescaria costuma render pouco – e cada mulher solteira que participa geralmente consegue capturar uma quantidade de peixes apenas suficiente para encher a própria barriga e eventualmente dos irmãos menores), preparar pasta de urucu (atividade feita no mês de junho e que requer a confecção prévia de muitas vasilhas específicas – a pasta muitas vezes é dada como presente para amigos masculinos), coletar frutas (“para divertir-se” – a maioria das frutas amazônicas “não enchem a barriga”), etc. “Animar rodadas de rapé noturnas” não é apenas importante para homens que querem ser *madi iri karuji*, mas também para as moças (as quais cultivam e preparam para tal fim seu próprio tabaco).

Casar-se ou não casar-se (“ser cônjuge do timbó”)? Um dos paradoxos da fase de vida que começa com o ritual de passagem está em que por um lado, “tornar-se produtivo” (*aha-*) e promover rituais em que se celebra a generosidade, além de cuidar do próprio corpo para mantê-lo belo, é necessário para que uma pessoa “seja querida” e possa começar a pensar em casar-se (os Suruwaha não consideram que uma pessoa esteja apta para o matrimônio imediatamente após tornar-se sexualmente madura), mas no mesmo tempo, pode se tornar o principal motivo pelo qual seus parentes mais próximos (pai, mãe, irmãos dos dois sexos) “não querem que ela se case nunca”: “Quanto melhor” e “quanto mais bonita” uma pessoa se torna, mais as pessoas de sua idade e do sexo oposto a procuram (clandestinamente) para namorar. Mas da mesma forma, “quanto mais ela se faz *karuji/ karujini*”, mais os membros da sua família nuclear começam a falar publicamente sobre seus sentimentos possessivos (*tukwazawa-*) em relação a ela e sua opção de “não abrir mão de continuar se alimentando da sua produção”: Alguns deles chegam a dizer que “preferem que ela morra (*mazaru kaba m./ mazaru kumbia f.*) do que entregá-la a alguém como esposo/ esposa, porque obviamente ninguém a merece”, etc.

Os jovens solteiros *wasi/ atuna* em sua maioria afirmam eles mesmos que não querem constituir família porque “não gostam do choro de crianças”/ “não imaginam que procriar seja agradável”, “têm ciúmes de si mesmos” (*ja-tukwazawa-*), “têm medo de casar-se e tornar-se viúvos ainda novos porque todos seus potenciais parceiros são muito bravos (*wywy-*) e com muita probabilidade morrerão logo feitos vítimas do timbó”, “preferem ser esposos do timbó (*kunaha hazawaba/ imiakibia*) do que de pessoas as quais com certeza um dia ou outro as maltratarão”, etc. Apenas depois de “fazer amizade” com várias pessoas que são seus primos cruzados reais, classificatórios ou (“acidentalmente”) parentes não previstos para ser cônjuges (pessoas da sua idade mas que pela lógica do parentesco pertencem a gerações diferentes e “deveriam” ser tratados como outros pais/ outros filhos/ sobrinhos etc.) começam a mencionar ocasionalmente que “gostariam de adquirir as redes” dos mesmos (homem falando)/ “gostariam de tê-los como maridos (mulher falando)⁴³⁸. E,

⁴³⁸ Dos 23 casamentos realizados entre 1994 e 2011, apenas 4 (17%) foram uniões entre primos cruzados propriamente ditos (3 entre FZD e MBS, e 1 entre MBD e FZS); 7 (30%) uniões entre primos cruzados “de segundo grau” (filhos de primos paralelos do sexo oposto de um dos pais: FMZDD com MMZSS, FMZSD com FMZSS, MMZSD com FMZSS, etc.); 4 (17%) uniões “incestuosas” (2 entre um “pai” com sua “filha”, FMFFBSDS com MFFBSDSD e FFBS com FBSD; 2 entre “irmãos distantes”, FMZSD com FMZSS e FMFFBSDDD com MMFFBSDSS); 2 (9%) uniões intergeracionais (mas entre pessoas da mesma idade) de um homem com a filha

quando já passaram três, quatro, cinco ou até mesmo uma década de anos sendo solteiros, ocasionalmente pedem diretamente que alguém os case porque “já estão ficando cansados de ser criticados por “fazer sexo à toa”: Não existe entre os Suruwaha nenhuma forma de “namoro [relação sexual entre solteiros] publicamente aceito”, e tendencialmente, todas as vezes que uma pessoa tem uma relação sexual secreta com outra (homens: *syhyby-*/mulheres: *ija-ra syhyby tuhwa-*)⁴³⁹ e é descoberta, seus parentes xingarão ou “amaldiçoarão” (*kixuru kwa-*) a pessoa que “roubou seus genitais indevidamente”, o que provocará mágoa no coração d@ namorad@/ parceiro casual em questão levando-o a ingerir timbó⁴⁴⁰. Pessoas solteiras podem abraçar-se, cortar seu cabelo mutuamente, pintar-se e conversar descontraidamente enquanto estão na maloca sendo vistas por todas (sem que ninguém se incomode), mas tudo que ultrapassa isto causará ciúmes nos irmãos do sexo oposto.

Quando após inúmeras discussões que envolvem o povo em sua totalidade se consegue gerar a impressão de que a realização de um casamento “não causará raiva” (*kahi/ kahini zawihinxuba*), qualquer pessoa do sexo masculino que já use tanga, parente ou não parente dos noivos, poderá resolver “entregar a rede dela para ele”/ “atar as redes dos noivos”/ “atar a rede dela debaixo da dele”. Caso os noivos não estiverem de acordo, imediatamente “buscarão de volta suas redes”. Em casos muito raros, o próprio futuro marido “se apropria da rede da noiva”, ou a mulher interessada no casamento atará sua própria rede debaixo da do escolhido. A oportunidade não é festiva, mas constitui quase que um “anti-ritual” que “desperta medo de que alguém possa decidir morrer” e o qual a maioria das pessoas finge não ver porque é visto como “situação limite” (designar alguém como esposo/ esposa de alguém é extremamente problemático porque questiona de certa forma a condição tão valorizada de todos os indivíduos afetados enquanto “donos-de-si-mesmos”). Como

da sua prima cruzada, e de sua irmã com o filho da mesma prima cruzada; e 6 (27%) uniões entre “pessoas não relacionadas” (parentes muito distantes ou com “parentesco não determinável” pelo fato do pai do marido ser desconhecido).

⁴³⁹ Para os Suruwaha, “transar” é algo que os homens fazem com as mulheres, respectivamente que as mulheres “permitem aos homens fazer com elas”. O sujeito do verbo *syhyby-* é necessariamente um homem. *Ija-ra syhyby tuhwa-* é o que a mulher „faz” e significa literalmente “transformar-se a si mesma em objeto da atividade sexual de outrem”.

⁴⁴⁰ Para os jovens namorados é muito difícil manter sua relação secreta porque – uma vez sendo que mulheres *nunca* andam desacompanhadas, mas saem da maloca sempre em grupos de no mínimo três pessoas – precisam realizar seus encontros junto com outros casais que têm o mesmo propósito. Nestas ocasiões três a quatro *atuna* dizem “ir ao roçado”, e seus parceiros vão “caçar” tomando aparentemente um rumo diferente. Depois, todos eles se encontram num lugar combinado, e um ou dois casais ficam namorando enquanto os outros vigiam o caminho. A volta para a maloca se faz novamente em grupos separados e horários diferentes.

veremos no capítulo 6, de fato é freqüente que o ato de “juntar redes” desencadeie múltiplas “corridas de timbó”. Pessoas recém-casadas afirmam “ter vergonha” (*kakuma-*) de sua nova condição e durante algumas semanas evitam passar o dia maloca. Ou “ficam escondidos durante o dia” (mulheres: vão ao roçado com amigas; homens: vão caçar sozinhos), ou resolvem empreender (junto com os irmãos de um ou ambos os noivos) alguma expedição de pesca para “não ouvir as conversas ao seu respeito”. O destino preferencial de tal viagem hoje é o posto da FUNAI. Caso o matrimônio não “fracassar” nos primeiros dias, a expectativa atual é de que não seja desfeito até a morte de um ou ambos os cônjuges. Os Suruwaha não relatam nenhum caso de divórcio para as últimas seis décadas, o que segundo eles se deve aos fatos de que os cônjuges têm medo de “provocar a morte do outro caso o abandonarem” (motivo “sentimental”), e de que “o povo é tão pequeno que para uma pessoa divorciada (ou viúva) seria concretamente impossível achar outro parceiro” (motivo de natureza demográfica). Os maridos suruwaha geralmente constroem sua primeira maloca um ou dois anos depois do casamento, após o nascimento do(s) primeiro(s) filhos, dando à nova família um “lugar de referência”.

Evitar tornar-se velho. Todos os Suruwaha atualmente afirmam que “não querem se tornar velhos nunca, porque demorar nesta terra é desagradável” (*dabukyhyru kahyzy-dawa-sa-ni*) tanto para o indivíduo afetado quanto para os demais. Ninguém “planeja morrer” com determinada idade. Mas as pessoas se perguntam de vez em quando a si mesmas “quando será que ficarão com raiva suficiente como para querer acabar-se” e “se verão, ou não, seus filhos adultos”. Quando uma pessoa começa a não conseguir mais auto-sustentar-se, os outros passam a comentar que “sua deseabilidade acabou” (*kahyzyri/ kahyzyini hamar*), e a questioná-la “por que não morre logo”. De fato, a velhice atualmente é um processo raro de se observar entre os “nossos”, e os dois indivíduos (duas mulheres) os quais se tornaram velhos e morreram “por si sós” (*ija-mary*) durante os últimos quinze anos fizeram isto de forma quase que despercebida pelos demais, após passar por um processo de “invisibilização” *ganyzy-xin-xu* (“durante uma pescaria coletiva de que não participaram, tornando-se presa da fome e do frio”, respectivamente “quando os outros se mudaram de uma maloca para outra, tentando ir junto, tombando no caminho, passando a andar de quatro e logo parando de respirar”).

CAPÍTULO 6 – Corações magoados, doenças e o anseio do além: Como pessoas se tornam vítimas do feitiço/ do timbó

II. 6.1. Niawarimia e Katarari - O perigo da alienação do olhar

No capítulo sobre a constituição da pessoa e sua inserção na sociedade vimos que os Suruwaha entendem a sociedade como conquista sempre pouco duradoura de relações simétricas entre indivíduos que se consideram e respeitam mutuamente como “seres humanos donos de si mesmos” (*ija-dawa*). Os Suruwaha não se enxergam como herdeiros de um “contrato social”, ou seja, de uma lei que impõe a todas as pessoas a ela submetidas certos direitos e obrigações⁴⁴¹. E eles não conhecem nenhum tipo de instituição formal vista como detentora legítima do “poder coercitivo” (um governo que ameaça as pessoas com medidas punitivas caso não “se comportem bem”). Por isto, o sucesso da vida grupal na sua opinião depende totalmente da capacidade e da vontade espontânea das pessoas de “serem desejáveis/ saudosas/ generosas mutuamente”:⁴⁴² Da sua disposição, oriunda do seu desejo de conforto emocional, de evitar dirigir-se umas às outras com falas raivosas (*ati zawa-*), zombadoras (*tumasy-*) ou discriminadoras/proibitivas (*batuhwa-*)⁴⁴³, e da sua consciência de que o ato de “dar ordens a” (*kazuhwa-*)⁴⁴⁴ ou “provocar vergonha em” (*kakuma-*) outros terá como consequência o abandono do sujeito autoritário pelas pessoas por ele incomodadas

⁴⁴¹ Se bem que, como vimos acima, o mito de origem da humanidade atual designa os Suruwaha como „criaturas preferidas de Ajimarihi“, neste mito o criador não explica às suas criaturas “como devem tratar-se umas às outras”, mas apenas lhes ensina “como se produzem utensílios” e “como devem cortar seu cabelo para diferenciar-se dos demais humanos” .

⁴⁴² *Madi ja-na-kahzy-ri*

3pl. reflexivo/recíproco-causativo-ser desejável-adj.m.

“As pessoas, reciprocamente, tornam os respectivos outros desejáveis (para si mesmos).”

Madi ja-na-kamuny-ri

3pl. reflexivo/recíproco-causativo-ser saudoso/despertar compaixão-adj.m.

“As pessoas tornam se mutuamente objetos de saudade/ compaixão”.

⁴⁴³ Não existe um sinônimo exato de *batuhwa-* (variante dialetal: *natuhwa-*) em português. Márcia Suzuki, em seu dicionário, traduz o verbo com as palavras “implicar”, “aborrecer”, “provocar”, “bater” e “brigar”. Jônia Fank e Edinéia Porta propõem a tradução “maltratar”. É importante sublinhar que o verbo pode se referir tanto a agressões praticadas ativamente (xingar, mangar, bater, ridicularizar publicamente) como a formas de desconsideração mais sutis que consistem em “ser omissivo” ou “negar algo” a uma pessoa (proibir alguém de fazer algo, não oferecer comida a alguém, sentir desprezo por alguém, subvalorizar alguém, não lembrar de alguém, não considerar alguém importante, negligenciar alguém, etc).

⁴⁴⁴ *Kazuhwa-* pode significar “mandar”, “dar ordens” ou “amedrontar” alguém. Provavelmente é derivado do verbo *zuhwa na-* “empurrar” (ao qual se acrescenta o causativo-comitativo *ka-*). Os Suruwaha usam o verbo de forma depreciativa para descrever a hierarquia funcional observada na FUNAI, por cuja existência não têm a mínima compreensão (o “chefe de posto” é descrito como *kazuhwadawa* “amedrontador de pessoas”, os “funcionários” de *kazuhwa/jadawa kazuhhyri* “pessoas amedrontadas”).

ou/ e sua remoção da comunidade por meios sobrenaturais manipulados pelos antagonistas. Os Suruwaha dizem que as pessoas no seu dia-a-dia podem “esquecer-se” (*gianzubuni imiaka-*) muito facilmente destes pressupostos básicos da socialidade e então forçam situações em que os que antes se sentiam “consustanciais” (*kanahi*) se tornam “alheios” *danyzy-* (isto é, querem morrer ou/ e fazem outros querer morrer).

Como se não bastasse a comunidade dos humanos ser extremamente frágil por dentro pelo fato de que as pessoas são concebidas como sujeitos livres que só aceitam permanecer dentro do grupo dos “nossos” enquanto este demonstra capacidade de agradar-lhes, a humanidade se encontra cercada por outros coletivos – humanos mortos e espíritos – que concorrem com ela por membros (respectivamente por “substância”): Enquanto que os humanos vivos se empenham na “retenção” (*gata-*) de entes queridos, os espíritos tentam adquirir (*mitia-*) estes mesmos entes e transformá-los em afilhados, animais domésticos ou comida. E os humanos mortos ainda “participam da disputa” procurando re-estabelecer as relações com “ex-familiares” queridos deixados atrás⁴⁴⁵.

Resumindo: Pessoas humanas correm o perigo de alienar-se *danyzuwa*⁴⁴⁶ (isto é, de ter “trocado seus olhos” *zubi nahidiawa-* e de “passar a enxergar a vida na terra como indesejável”) em duas situações possíveis as quais às vezes se sobrepõem e se reforçam mutuamente: 1. Quando acontecem conflitos internos à sociedade humana. 2. Quando entes sobrenaturais ou naturais (certos répteis ou porcos) “vão caçar” por conta própria⁴⁴⁷ /

⁴⁴⁵ Como Carlos Fausto colocava de forma lúcida na sua tese de doutorado, na economia simbólica sul-americana, os “bens escassos” são pessoas e subjetividades, não mercadorias e recursos naturais. Isto se aplica obviamente aos Suruwaha, cujo interesse principal ao falar sobre guerras concretas (contra inimigos) ou imaginárias (contra espíritos) não está nunca na disputa por objetos, e sim, na “disputa por corações” (ver Fausto 2001: 420).

⁴⁴⁶ *Danyzuwa-* “tornar-se confuso” é “o que sujeito alienado faz”; *Na-danyzy-* (“confundir”, “causar tornar-se confuso”, “dificultar”) é o que outra pessoa agressora faz com ele.

⁴⁴⁷ A concepção da doença como resultado da ação de entes sobrenaturais que caçam os humanos “confundindo” os olhos das suas vítimas e levando-as desta forma a morrer (respectivamente, a “fazer coisas que provocarão sua morte” enquanto suas vistas estão alienadas) não se acha apenas entre os Suruwaha. Hans-Rudolf Wicker, no seu artigo dedicado ao suicídio entre os Guarani (Paĩ-Tavyterã), menciona que segundo o entendimento daquele povo, pessoas de repente podem resolver enforcar-se a si mesmas porque foram contagiadas por uma “doença/ emanção dos deuses” (*taru-ju*; *taru* “emanação, fluido, -ju “radiante”, “amarelo”, “divino”) a qual faz com que percebam a realidade de maneira “distorcida”. Se bem que o autor não menciona que os deuses guarani infectem os humanos com o *taruju* para poder devorá-los (o mito citado sobre a origem do *taruju* nos fala sobre um deus que usa sua radiação alienadora para poder fazer sexo com uma moça), coloca que muitos Guarani que tentaram o suicídio e foram “curados” da sua doença acusam inimigos humanos de tê-los contaminados (porque querem vê-los mortos e o envio desta doença por via mágica é tão

quando almas acometidas pela saudade tentam puxar familiares abandonados no momento da morte para perto de si.⁴⁴⁸ No caso dos conflitos internos à sociedade, o que provoca a mudança da percepção que uma pessoa tem do seu entorno e faz ela querer “mudar-se para a casa dos espíritos” pode ser a.) a raiva propriamente dita subsequente de uma agressão verbal ou a perda de algo/alguém (o “amargamento” do coração *gianzubuni asini*) b.) a substância-feitiço *mazaru* introduzida clandestinamente no corpo da vítima (por outra pessoa magoada) ou c.) a dor física causada por acidentes, que nunca são “acidentes” no sentido estrito desta palavra portuguesa, mas “eventos encomendados” – picadas de cobra, ataques de onça, quedas de árvores ou ferimentos por estrepe só podem ocorrer se anteriormente, alguém “mandou uma cobra cruzar o caminho de alguém, pediu que uma ponta de pau fure o pé de alguém, se esforçou em conseguir que os galhos da árvore se tornassem quebradiços, etc.”⁴⁴⁹ No caso da “caça levada a cabo por entes não humanos”, a alienação da pessoa se produz mediante o seqüestro do seu coração, o uso de armas (dardos de zarabatana invisíveis ou cachorros que de um ponto de vista humano são frutas que caem na cabeça de alguém ou após consumidas provocam distúrbios gastro-intestinais) ou a projeção do “olhar contaminante” (*zubi gagini*)⁴⁵⁰. E finalmente, no caso das tentativas dos mortos de re-estabelecer suas relações com parentes deixados atrás, as mesmas se dão através de sonhos desconcertantes *waramy* (em que o parente morto aparece ao enlutado e conversa ou briga com ele).

efetivo quanto um assassinato literal?) (1997: 287-293). De toda forma, nas cosmologias sul-americanas o passo do sexo ao canibalismo/ consumo de carne é um passo pequeno.

⁴⁴⁸ De fato, muitas vezes há uma “sobreposição” dos dois casos. A sobreposição acontece quando uma pessoa ofendida a qual por acaso possui poderes xamânicos entrega um antagonista como “presente” para seus espíritos-interlocutores comerem/ adotarem, ou quando uma pessoa “comum” utiliza o poder inerente à palavra raivosa, afeta negativamente os sentimentos de outrem e desta forma a torna uma presa mais fácil do espírito-dono do timbó.

⁴⁴⁹ Às vezes, uma picada de cobra ou um ataque de onça são interpretados como resultados de várias “causas” acumuladas. Por exemplo, os Suruwaha explicam o fato de Wabi (avô de Kwakwai) ter sido morto por uma onça pintada há quarenta anos atrás da maneira seguinte: 1.) Muitos anos antes do ataque, o pai da vítima (o xamã Adiumysa) cometera um erro: Querendo garantir que seu filho (então criança) se tornasse um bom caçador passou em sua pele as cinzas do pelo queimado de uma onça pintada abatida por outro homem. O procedimento ritual, em vez de repassar poderes de onça a Wabi, fez com que as onças sentissem um desejo exagerado de devorar o mesmo. 2.) Uma vez quando Wabi (já adulto) abateu uma anta, não deu a mesma para Mititui (seu “irmão”; FBS) carregar e cozinhar. Mititui ficou ofendido e o amaldiçoou (*kixuru kwa-*) exclamando que “ele se tornaria vítima de uma onça pintada” 3.) O xamã Nutu (filho do xamã Myzawai morto pelos Abamadi, membro de outro subgrupo “não parente”) não gostava de Wabi e então mandou seu “animal de estimação” (a onça pintada) matá-lo. 4.) O próprio Wabi, uma vez após espancar sua esposa por um motivo fútil, sentiu remorso (disse para si mesmo: “Homens não devem bater em mulheres. Eu tenho um coração ruim”) e então desejou tornar-se vítima de uma onça pintada. O consenso atual diz que “todas as quatro explicações são válidas e se reforçam mutuamente”.

⁴⁵⁰ O olhar contaminante (de alguns tipos de sapos, como *kurahywy*, *hami*, etc.) provoca doenças de pele (excemas, micoses, verrugas, etc.). As flechas de certas lagartijas (*agazahata*, etc.) provocam torcecoco.

Quando os Suruwaha querem refletir sobre o perigo constante da alienação dos seres humanos (seu afastamento da comunidade de origem e sua aderência a diversas comunidades de seres sobrenaturais), às vezes contam a história dos cunhados Katarari e Niawarimia. O aspecto mais interessante desta história é que diferentemente de muitos outros relatos cujos protagonistas são xamãs *iniuwa* e suas vítimas, ela *não* tematiza os sintomas visíveis provocados pelos enfeitiçamentos (a diarreia *kasaka*, o vômito *hysa*, a “dor do coração” *gianzubuni kuwini* e a febre *dumury*), mas se concentra totalmente em descrever-nos os efeitos que conflitos e subseqüentes intervenções xamânicas podem ter sobre o olhar, o olfato e os sentimentos de pertença social de uma pessoa doente (que como mencionamos acima, sempre é *tornada doente e alheia por alguém*)⁴⁵¹:

Niawarimia e Katarari

Niawarimia e Katarari eram dois cunhados: Katarari, o mais velho dos dois, era casado com a irmã mais velha de Niawarimia, e Niawarimia ainda era solteiro. Katarari era xamã, mas Niawarimia não o levava a sério e ficava ridicularizando (*kasaru-/ tumasy-*) suas atividades xamânicas. Dizia para ele num tom de voz depreciativo: *Iniuwasu kianangani!* “Você não é um xamã!”. Certa noite, Katarari tomou rapé, saiu da maloca e encontrou com seu espírito-interlocutor (*kurimia*). Tendo “pegado” (*aga-*) o espírito, aproximou-se da maloca novamente e começou a cantar: “*Atani zama duhu-kwai! Atani zama duhu-kwai!...*”. Eram palavras que não faziam parte do vocabulário corriqueiro das pessoas normais, mas Katarari dizia que elas representavam uma descrição, feita por seu espírito-interlocutor em cuja língua, de uma terra que ficava bem longe, nos confins ocidentais do mundo (*zama bykyru wijini*). Katarari, ainda durante sua performance xamânica, passava lama no seu rosto, no lugar da tinta preta de genipapo *zama asaru*⁴⁵². Sua visão tinha mudado sob a influência do espírito. Este último tinha lhe imposto sua maneira de perceber, e ele realmente estava enxergando a lama como tinta de genipapo. Katarari então viu um espírito *zamakusa* e o furou com sua lança *agadaru*: Nos seus olhos, um cestinho de folhas de caranã (*sadawa*) tinha virado um espírito-lagarta *zamakusa*⁴⁵³. Niawarimia e as outras pessoas presentes na maloca exclamaram: “Isto não é um *zamakusa*! É um simples cestinho⁴⁵⁴! Falaram também: “Olha só! Ele chama uma varinha de embaúba (*huku*) de lança!” Pegaram o cestinho e o queimaram no fogo. Quebraram a vara de embaúba e jogaram fora. Aí Katarari percebeu que ninguém estava o levando a sério, e ficou com raiva. A raiva

⁴⁵¹ Observação: Estou usando a palavra doente num sentido amplo. Pessoas doentes não precisam estar necessariamente “fisicamente doentes”. O que define sua condição de doentes é o fato de terem tido negado por outrem sua condição humana (*ija-dawa*), e de terem sido tratadas como “objetos” *bahi(ni)* (de enfeitiçamentos, agressões verbais, negligência, etc).

⁴⁵² *Katarari iri zamasarura adaha wasanakia nariawaky*. “Katarari passou terra como sendo sua pintura preta.”

⁴⁵³ *Iri zubihia sadawa zamakusa jahuruwankia nariawaky*. “Disseram que nos olhos dele, um cestinho transformou-se em *zamakusa*.”

⁴⁵⁴ *Zamakusasu kahai! Sadawa kuni!* “É um não-zamakusa! É um simples cestinho!”

estava contida dentro do seu coração⁴⁵⁵. Então ele falou para a esposa dele: “Eu vou para a mata, chupar frutas!. *Aga buji wasukwabia!* Vou atrás de pajurá (*wariuba*)!” Katarari pegou o machado dele e saiu da maloca. Não estava indo pegar frutas. Estava com a intenção de enganar Niawarimia e vingar-se da sua falta de consideração. Niawarimia foi atrás de Katarari. Andaram juntos um tempinho, mas aí, Katarari falou: “Niawarimia! Espere aqui um instante! Eu vou urinar.” Enquanto Katarari foi urinar, Imihiru Karuji, o espírito-dono do cupuaçu [que era um dos espíritos-interlocutores de Katarari], adotou a aparência física dele e foi encontrar com Niawarimia. Voltou no lugar de Katarari: Fez de conta que estava terminando de urinar, e ainda estava com o pênis solto quando saiu dos arbustos que estavam na proximidade de Niawarimia. O pênis do espírito do cupuaçu era muito grande, e quando o cunhado de Katarari o viu, ficou impressionado. Lhe perguntou: “Você transou com minha irmã mais velha com este pênis enorme?!” O espírito do cupuaçu, mentindo, respondeu: “Transei sim”. Niawarimia continuou perguntando: “E a vagina dela era grande?”. O espírito do cupuaçu falou: “Sim. Era grande”. Então, o espírito falou: “Vamos.” Niawarimia foi com o espírito achando que se tratava do cunhado dele. Isto tudo era obra de Katarari. Foi Katarari, com raiva dele porque tinha zombado dele, que tinha “dado” (*ihia*-) Niawarimia para os espíritos levarem. Imihiru Karuji foi conduzindo Niawarimia em seu caminho, que a partir do seu ponto de encontro com o caminho de Katarari subia lentamente em direção ao céu. A casa dos espíritos ficava muito longe da casa de Katarari e Niawarimia, nos confins ocidentais do mundo. Como Niawarimia e o espírito-dono do cupuaçu foram acompanhando a caminhada do sol, o sol nunca se punha para eles. Sempre permanecia dia para eles, fato pelo qual Niawarimia nem percebeu o tempo passando e não suspeitou de nada. Em casa, porém, já tinha anoitecido, e a irmã mais velha de Niawarimia começou a ficar preocupada porque o irmão mais novo dela não voltava.

Enquanto isto, Niawarimia andava despreocupado no caminho dos espíritos. Ele e o seu acompanhante espiritual passaram por um lugar onde tinha alguns passarinhos do tipo *xakai*. Os passarinhos falavam com uma voz humana. Diziam: “Olhem só! Lá vem Niawarimia, aquele que gosta de zombar dos outros!”. Niawarimia estranhou quando ouviu os passarinhos falando como se fossem pessoas. Pegou um pau e o jogou na direção deles, sem conseguir acertá-los. Mais adiante, Niawarimia e o espírito-dono do cupuaçu passaram por um lago onde tinha um cardume de jejus (*buwa*). Os jejus falaram com uma voz humana: “Olhem só! Lá vem Niawarimia subindo pelo caminho do oeste⁴⁵⁶! Aquele que gosta de zombar!” Niawarimia admirou-se ao ouvir peixes falando como humanos. Tentou pegar nos jejus, mas eles mergulharam e fugiram para o fundo do lago. Então o cunhado do xamã e seu acompanhante, sempre calado em todo o percurso da viagem, prosseguiram sua caminhada. Mas em diante, passando por um igarapé, viram um jacaré (*una*). Como os animais anteriores, o jacaré falava com uma voz humana: “Olha só! Lá vem Niawarimia, o zombador, subindo pelo caminho do Oeste!”. Niawarimia pegou o jacaré e o amarrou numa árvore com algumas tiras de cipó. Disse: “Daqui a alguns dias, eu virei aqui com minha irmã, para

⁴⁵⁵ *Iri gianzubunihia zawa bajaru*. “A raiva tinha tomado assento dentro do seu coração”

⁴⁵⁶ O verbo usado para dizer „subir“ é *hamuna*-, literalmente “subir um rio” ou “andar na beira de um rio em direção à cabeceira”. Os *Suruwaha* acham que todos os grandes rios nascem no oeste e correm em direção ao leste, onde desembocam no rio *Waha*. Esta visão é coerente com a geografia da região habitada por eles, pois o Riozinho, Coxodoá, Cuniuá e Purus correm todos aproximadamente na direção do sol nascente.

pegarmos este jacaré para comer! Vou matar logo não. O guardarei aqui por enquanto.” Niawarimia e seu acompanhante continuaram sua caminhada, e andaram até passarem por um pé de frutinhas *dahu kaxitikirini* “fel de jacu”. Niawarimia parou e disse: “Olha só! Quantas frutinhas!” Ele juntou um bocado e comeu. Depois comentou: “Depois eu trarei minha irmã mais velha para cá para a gente ajuntar e comer as frutinhas todas.” Ainda não tinha percebido que o caminho em que estava andando não era um dos caminhos comuns em que seu pessoal andava. Apenas estava achando o caminho extraordinariamente rico em alimentos. Seguiram viagem, e mais em diante passaram por um pé de frutinhas da espécie *wakukuja*. Pararam, comeram, e Niawarimia falou que mais tarde traria a irmã mais velha dele para ajuntar as frutinhas. Continuaram andando no caminho dos espíritos, que era reto (*tazyru*⁴⁵⁷), seco, limpo e livre de obstáculos. Existiam várias bifurcações neste caminho, que conduziam à casa de outros espíritos. Mas Niawarimia e Imihiru Karuji ficaram andando só no caminho principal. Niawarimia estava começando a ficar com sono (*zubasy*), mas o “cunhado” dele pegou o sono com as mãos e o jogou fora. Espíritos nunca dormem. Agora já estavam chegando perto da casa dos espíritos-donos das frutas *aga buji karuji*. De repente, bem de longe, escutaram o som das buzinas *huriatini* dos espíritos-donos das frutas. O espírito que estava levando Niawarimia com ele pensou: “Os espíritos-donos das frutas vão ficar com raiva quando sentirem o cheiro de fumaça que este humano está exalando. Então tirou de Niawarimia o cheiro de fumaça (*abi mahiri*). Os espíritos são seres cheirosos, e não gostam do cheiro de fumaça característico das malocas humanas.

Na medida em que avançavam, o som das buzinas foi aumentando, e de repente, chegaram na casa dos *aga buji karuji*. Eles eram seres muito agressivos, e quando perceberam que um ser humano estava chegando em sua casa, falaram uns aos outros: “Vamos furá-lo com nossas lanças *agadaru!*”⁴⁵⁸ Os espíritos agrediram Niawarimia com suas lanças, mas ele os agarrava, e não conseguiram matá-lo. Então o receberam em sua morada. Ela era repleta de cantos, gritos e o som dos *huriatini*. Niawarimia ficou conhecendo a alimentação dos espíritos-donos das frutas. Eles só comiam frutas: *sumani, waraji, wazaku*...Niawarimia comeu da comida dos espíritos. Conversou com eles e participou dos seus cantos.

Depois de um tempinho, viu um grupo de espíritos aproximarem-se da maloca carregando um cesto *agasi*⁴⁵⁹. Estava parecendo que o cesto era muito pesado do ponto de vista dos espíritos. Mas Niawarimia achou o *agasi* dos espíritos pequeno. Aproximou-se do grupo e carregou o cesto até um certo ponto do caminho. Exclamou:

⁴⁵⁷ *Tazy*- „ser reto“ é o antônimo de *dujari*- “serpentear”. As curvas são características dos caminhos humanos, enquanto que os espíritos e brancos *waduna* têm estradas retas (relembremos que às vezes, os Suruwaha dizem que os brancos são “como espíritos-donos de frutas”).

⁴⁵⁸ „*Sutikiabia!*“ – o verbo também significa „vacinar“ atualmente.

⁴⁵⁹ *Agasi* é um recipiente muito grande que pode ter um volume de quase 200l. Os Suruwaha usam este cesto para armazenar massa de mandioca ralada dentro da água dos igarapés (por vários meses). Quando a massa já está fermentada (*xihiata*- “azedada”), pode ser usada em festas como complemento da carne de caça. O carregamento da massa de mandioca até o igarapé (dentro do *agasi*) constitui um ritual em que todos os homens adultos da comunidade participam. O *agasi* chega apesar várias centenas de quilos, e os Suruwaha relatam vários casos de acidentes durante o carregamento. Alguns homens já teriam quebrado a perna ao tropeçar com o peso nas costas. O *agasi* pode ser visto como símbolo da “carga pesada” e do grande esforço físico necessário à realização de uma festa de iniciação.

“Nossa! Não é pesado! É levinho!”⁴⁶⁰ Niawarimia nunca tinha visto as coisas dos espíritos, e não estava acostumado com o fato de que todos os objetos usados por eles eram pequenos, leves, gráceis. Passou pouco tempo, e Niawarimia viu um grupo de mulheres se aproximarem com outro tipo de fruta. Várias mulheres foram buscar água para cozinharem as frutas. Na perspectiva delas, a panela em que iriam cozinhar as frutas era enorme (*nahyru*). Várias delas ficavam segurando-a para levantá-la e colocá-la no fogo. Niawarimia, porém, achou as frutas poucas e a panela pequena (*jawakia kuru*). Pensou: “Nossa! A quantidade de frutas é pequena demais! Acho que eu vou ficar com fome! Eu sozinho vou dar conta de comer todas estas frutas, e ainda vou ficar com fome!” Quando as frutas estavam cozidas, Niawarimia se apossou da panela e comeu todo seu conteúdo sozinho. Após comer uma fruta, pegava o caroço e lançava no ar. Na cumeeira da casa dos *aga buji karuji* tinha muitas frutas (fato que Niawarimia não tinha percebido ainda). Quando ele jogou os caroços das frutas que estava comendo para o alto e com eles acertou estas frutas, um bocado delas caiu. Então, Niawarimia percebeu que a casa dos espíritos-donos das frutas não era tão pobre em alimento quanto ele tinha pensado... Comeu das frutas da cumeeira da casa e então se sentiu satisfeito.

Após terminar de alimentar-se, Niawarimia se levantou e foi dançar e cantar junto com os espíritos. Era este o costume dos espíritos-donos das frutas: eles comiam e depois iam cantar e dançar. Não dormiam nunca. Para dançar, eles colocavam suas mãos nos ombros dos seus respectivos vizinhos. Niawarimia estava dançando abraçado com os espíritos, quando ficou com vontade de defecar. Ele tinha comido muitas frutas, ficou com dor de barriga e queria sair da roda da dança para ir ao mato, defecar. Ele falou para os que estavam o segurando pelos braços: “Me soltem! Vou defecar!” Mas os espíritos ficaram escandalizados. Exclamaram: “Fezes fedem! Niawarimia não defecará em nossa morada!” Continuaram segurando-o pelos braços, com muita firmeza, para impedi-lo de sair e ir defecar. Niawarimia começou a suplicar os espíritos: “Eu estou com muita dor de barriga! Preciso ir fazer cocô!”, ele dizia, e se contorcia todo. “Por favor me soltem! Minha bexiga está doendo, quero urinar!” ele falava, mas os espíritos não o soltaram. Aí, de repente, a vontade de urinar e defecar cessou. Niawarimia continuou cantando e dançando a noite inteira, até o amanhecer, e não sentiu mais vontade de defecar. Continuou dançando e cantando o dia inteiro, e depois outra noite inteira. Acostumou-se com a vida no céu, e não queria mais voltar para a casa dele.

Enquanto isto, lá embaixo na terra, a irmã de Niawarimia [esposa de Katarari] já estava desesperada. Logo quando Katarari tinha chegado em casa depois de ir atrás de frutas *wariuba*, ela tinha lhe perguntado: “Katarari, onde está meu irmão mais novo?” E Katarari só tinha respondido: “Não vi o seu irmão”. Anoteceu, e esperaram mais um pouco, mas Niawarimia não chegou. Aí, as pessoas foram cheirar rapé [coisa que sempre se faz antes de dormir], e a esposa de Katarari perguntou para o marido: “Me diga a verdade: você matou o meu irmão mais novo? Ele saiu daqui dizendo que ia atrás de você!” Mas Katarari disse: “Não, eu não o matei. Já disse a você que não o vi”. Passaram-se três dias; Niawarimia não voltou para casa, e no quarto dia, Katarari partiu para ir buscar o cunhado de volta. Já estava cansado de ouvir sua esposa acusando-o de ter matado o irmão dela, e quando mais uma vez ela lhe perguntou: “Katarari, você

⁴⁶⁰ *Tiahuwia kahai!*

matou o meu irmão?” ele abriu o jogo com ela. Explicou que Niawarimia tinha zombado dele e falado que era um xamã de mentirinha. Que ele tinha ficado com raiva dele, e falado com seu espírito-interlocutor *kurimia* para vir buscá-lo. Que o espírito-dono do cupuaçu tinha se feito passar por ele mesmo, e levado Niawarimia para a casa dos *aga buji karuji*, onde agora se encontrava cantando e dançando. Katarari então foi preparar rapé. Pegou folhas de tabaco e as pilou. Depois as misturou com a cinza da casca de cupuí, e quando a mistura ficou pronta, cheirou muito rapé. Era um rapé forte, e quando ele fez efeito (*na-muwy*), Katarari se levantou e saiu da maloca. Saiu da maloca voando, e andou no caminho dos espíritos. Passou um dia inteiro andando, e enquanto na casa dele era de noite e as pessoas estavam dormindo, por onde ele andava o sol não se punha. Quando [na terra] tinha se passado uma noite, um espírito *kurimia* veio se aproximando da maloca, cantando. As pessoas lhe perguntaram: “Onde está Katarari?” E o espírito respondeu: “Encontrei com Katarari próximo daqui. Ele passou por mim e me disse: “Eu vou buscar meu cunhado na casa dos espíritos-donos das frutas”. Outro espírito veio, e as pessoas lhe perguntaram se tinha visto Katarari. Queriam ter mais informações sobre o rumo que Katarari tinha tomado⁴⁶¹. O segundo espírito respondeu: “Eu não vi Katarari. Para o norte ele não foi, pois eu vim andando no caminho do Rio *Buhwanawa* [localizado ao norte]”. Outro espírito chegou, e de novo as pessoas perguntaram: “Você viu Katarari? Onde ele está?” Este espírito disse às pessoas: “Eu não vi Katarari. Estou chegando pelo Caminho do Leste, *Masani Agi*, e Katarari obviamente não foi para o leste”. Um quarto espírito também não soube responder as perguntas das pessoas relacionadas com o paradeiro de Katarari. Disse que estava chegando do Rio Taba [localizado no extremo sul do mundo], e que não tinha encontrado com Katarari em sua viagem. O quinto espírito que chegou na maloca cantando finalmente trouxe a notícia que as pessoas queriam ouvir. Ele vinha do oeste e tinha encontrado Katarari já próximo da casa dos espíritos-donos das frutas.

Quando Katarari chegou na casa dos *aga buji karuji*, encontrou com Niawarimia que estava cercado por muitos espíritos. Niawarimia estava com o comportamento totalmente mudado, e quando viu o cunhado dele chegando, falou: “Eu sou um *aga buji karuji*. Eu tenho uma lança, e eu vou furar você com ela!” Niawarimia tentou matar Katarari com sua lança *agadaru*, mas este último agarrou a lança e a arrancou das mãos de Niawarimia. Depois pegou o cunhado pelo braço e tentou arrastá-lo consigo. Mas Niawarimia ficou com raiva. Disse: “Não fique me segurando! Eu estou indo buscar tiras da casca da árvore *tiabari* com meus companheiros. Nós vamos fazer cintos de tiras da casca para nós dançarmos!” Katarari era mais forte do que Niawarimia. Saiu arrastando-o pelo caminho, e iniciou com ele a viagem de volta a casa. Os dois andavam bem devagar, mas no caminho, encontraram com vários *kurimia*, e estes mantiveram as pessoas na casa dos seres humanos informados sobre cada etapa do seu percurso. Quando as pessoas viam um espírito se aproximando da maloca, lhe perguntavam: “E o Katarari?”. E sempre recebiam uma resposta: “Katarari já saiu da casa dos *aga buji karuji*!”; “Katarari está se aproximando da maloca pelo caminho do oeste, junto com seu cunhado Niawarimia!”; “Katarari já está próximo! Ele e Niawarimia chegarão aqui daqui a pouco”...

⁴⁶¹ Existem muitas casas de espíritos, em muitos lugares diferentes. E existem muitos caminhos diferentes no céu.

Enfim, Katarari chegou em casa. As pessoas estavam contentes de rever Niawarimia, porém, este último estava completamente alterado: Olhava para seus parentes e dizia: “Nossa! Como meu pai é baixo! Os espíritos-donos das frutas são altos!”, “Olha só a feiura da minha mãe! Ela não é bonita! As mulheres dos espíritos-donos das frutas é que são bonitas”...Niawarimia olhava para os seus parentes e os achava sujos, fedorentos e feios. Comparava-os com os *aga buji karuji*, que são bonitos e perfumados, tem a pele clara e brilhante, andam cobertos de pinturas corporais cujos contornos nunca ficam borrados após um banho, feitas com urucu de uma qualidade superior, etc. Não se acostumou mais com o cheiro de fumaça. Queria voltar para a casa dos *aga buji karuji* e viver lá para sempre. Niawarimia não quis deitar mais na sua rede. Em vez disto, saiu para mata e foi procurar o caminho que o levaria de volta para a casa dos espíritos. Mas ele não conhecia o caminho e não o achou. O caminho era difícil de se acertar, e Niawarimia acabou percorrendo só os caminhos humanos, o dia inteiro. Depois de Niawarimia procurar pelo caminho dos espíritos e não achá-lo, Katarari o chamou: “Niawarimia, venha aqui! Vou assoprar rapé em você”. Katarari assoprou rapé em Niawarimia. Este saiu de novo em procura do caminho dos espíritos, e desta vez o achou. Ele começou a andar no caminho dos espíritos e tentou voltar para a casa dos espíritos-donos-das frutas. Mas como havia muitas ramificações, Niawarimia se perdeu: em vez de seguir reto pelo caminho do oeste, por engano pegou o varadouro que leva à casa do espírito-dono da fruta *ximiahi*. Este caminho era parecido com um imã, e não deixava as pessoas mais sair dele. Niawarimia não sabia disto. Só achava estranho que nunca conseguia chegar na casa dos espíritos-donos das frutas. Andava um pouco, estranhava porque parecia não estar nunca saindo do lugar, voltava para trás de novo. Ele ficava indo e vindo, indo e vindo. Afastando-se e aproximando-se da casa do espírito-dono da fruta *ximiahi*. Este último ficou observando Niawarimia da sua casa. Falou: “O que será que este homem quer?! Por quê será que ele fica todo tempo indo e vindo, indo e vindo?” *Ximiahi Karuji* perdeu a paciência e chamou Niawarimia: “Venha aqui!”. Mandou Niawarimia sentar em seu banquinho, mas este último era muito pegajoso – coberto por uma espécie de cola. A fruta *ximiahi* é grudenta, e da mesma maneira, tudo na casa do seu espírito-dono também o é. A casa é grudenta, o caminho é grudento, as redes são grudentas. Quando Niawarimia se sentou no banquinho de *Ximiahi Karuji*, ele ficou grudado e não conseguiu se levantar mais. Ficou colado e ficou naquele lugar para sempre. A família de Niawarimia ainda ficou esperando por ele por muito tempo. Uma noite, as pessoas escutaram um espírito se aproximar da maloca cantando, e pensaram que fosse Niawarimia. Mas se enganaram. O espírito tinha vindo no lugar de Niawarimia apenas para lhes trazer a notícia de que Niawarimia tinha ficado preso na casa do *Ximiahi Karuji*, e não voltaria nunca mais para casa. (Ikiji e Ania, Manaus, março de 2010)



Figura 51: “O espírito-dono da fruta *ximiahi* era grudento...”

A história de Niawarimia e Katarari nos descreve como um xamã ofendido por seu cunhado, o qual o ridicularizou e se negou a reconhecer que o mundo pode de fato adotar dimensões variadas dependendo do ponto de vista a partir do qual olhamos para ele, “entregou” este último para os espíritos. Já que o episódio se situa no início dos tempos (*zama dabukynihiawamary*), o afastamento da pessoa ofensora da sua comunidade não se limita a um extravio temporário do seu coração (o qual no tempo de hoje aconteceria “enquanto o corpo acometido por distúrbios gastro-intestinais permanece na maloca, comportando-se de maneira estranha e sendo vigiado pelos parentes”), mas se dá “integralmente” (*tumimiary*) – em “corpo e coração”⁴⁶². A entrega de Niawarimia aos espíritos-donos das frutas foi vista a princípio como “punição” ou “vingança” levada a cabo por Katarari, e Niawarimia ao ser levado para o céu é criticado em voz alta por vários tipo de seres (peixes, pássaros e um jacaré) por ser um “zombador” *tumasy* (pessoa desrespeitosa). Porém, Niawarimia não se sente “punido” após descobrir que foi “enganado” pelo cunhado (*mahikia-*) e levado embora por cujo espírito-interlocutor. Fica simplesmente maravilhado com o novo universo sensorial com o qual é posto em contato, e após neutralizar a agressividade inicial dos seus anfitriões espirituais (que tentam matá-lo com lanças) e superar suas necessidades fisiológicas tipicamente humanas (comer, digerir e defecar alimentos, descansar e dormir após esforçar-se fisicamente), resolve por conta própria não mais voltar para sua casa.

A atratividade do mundo dos espíritos *aga buji karuji* é explicada no mito em termos da sua capacidade de estimular e agradar aos olhos, o olfato, o ouvido, o toque e o “sentido do movimento”: Diferentemente dos caminhos humanos, que são sinuosos (*dujaja-*), muitas vezes íngremes (*adami*), lamacentos (*sabura-*) e cheios de obstáculos (*haruna-/ hudy-*), os caminhos dos *aga buji karuji* são retos (*tazy-*), “limpos” (não encharcados), abertos (*dady-*) e gostosos de se andar neles.⁴⁶³ Diferentemente das casas humanas, que “têm cheiro de fumaça, excrementos e lixo orgânico” e que (exceto em oportunidades muito especiais) constituem um universo sonoro pouco atrativo em que se ouvem vozes comuns discutindo assuntos ordinários e o choro de crianças, as malocas dos espíritos são “perfumadas” (*xinia-*

⁴⁶² Não digo „em corpo e alma“ porque a palavra portuguesa “alma” não possui um correspondente exato em suruwaha. Para os Suruwaha, pessoas vivas tem “um coração” (lugar da consciência, dos sentimentos e do raciocínio – ver supra), e pessoas mortas “se transformam” em (várias) entidades (algumas das quais poderiam ser descritas como “almas”).

⁴⁶³ Meus interlocutores às vezes comparavam os caminhos dos *aga buji karuji* com “rodovias asfaltadas” *carro agirini*, mas acrescentando a ressalva de que estas últimas são duras (*hixa-*) em vez de “elásticas” (*duwa-*). Alguns dos caminhos dos espíritos são ditos ser “de cor avermelhada” (*mawawa-*)

“doces”) e sempre repletas de cantos e o som de buzinas *huriatini*. E diferentemente das pessoas humanas, que são “baixas e feias”, os espíritos são “altos, claros, sempre pintados e cheirosos”. Estes espíritos passam a maior parte do tempo dançando, e quando resolvem trabalhar, seus trabalhos (de carregamento e preparo de frutas) são “leves” (*tahuwa*), não pesados (*kazaha-*) como os trabalhos humanos.

O mito de Niawarimia menciona que a comunidade dos vivos não aceita simplesmente a perda de um membro (por mais que este de certa maneira “mereceu” ser alienado por ser um “zombador”), mas exerce pressão sobre a pessoa que fez seu parente andar no caminho dos espíritos, e a exorta a ir buscar de volta seu antagonista (nos tempos atuais, as pessoas não pediriam ao xamã que fosse literalmente trazer sua vítima de volta, mas que retirasse o feitiço do corpo ainda presente, consertando os olhos da vítima através do reestabelecimento da integridade de sua “carne” *ymy*: isto teria o mesmo efeito). O xamã “envergonhado” (*kakuma-ri*) pelas acusações de homicídio proferidas pela própria esposa cede e vai recuperar a pessoa alienada, mas as suas tentativas de “re-socialização” da mesma fracassam porque ela já se acostumou demais com sua nova vida: Niawarimia não quer mais conviver com seus parentes por “achá-los feios”, tenta voltar novamente para o céu – mas em vez de passar a morar no lugar que escolheu para si, se perde no caminho e se torna prisioneiro de um espírito pegajoso, o dono da fruta *ximiah*. O fim da história é desastroso tanto para a família de Niawarimia quanto para Niawarimia mesmo: A primeira perde um ente querido, e o segundo acaba sendo capturado e percebe que a vida dos “ex-humanos” no céu é uma vida de “vítimas-presas”/ “seres objetificados”. Se é que há alguma “moral” no relato (fora da lição de que “não devemos ridicularizar nossos familiares”), esta parece ser que “as pessoas se enganam quando acham que podem ser considerados por seres sobrenaturais como seus iguais”.

II. 6.2. Niawarimias e Katararis contemporâneos I – O modelo xamânico de resolução de conflitos

A história de Niawarimia e Katarari, do ponto de vista dos Suruwahá, é uma história altamente paradigmática que sendo decodificada através de chaves de leitura diferentes nos fornece um modelo para a resolução xamânica de conflitos por um lado, e um “perfil

psicológico” das atuais vítimas do timbó, por outro lado. No presente subcapítulo, analisarei um caso de “atualização” desta história “em registro xamânico tradicional”, para em seguida passar a discutir o conjunto de seis casos de “alienação à la Niawarimia” que implicaram auto-envenenamento (fatal ou não), e em alguns dos quais o “ato de entregar o ofensor para os espíritos” e de “causar a mudança de sua perspectiva”, antigamente realizado por “especialistas” através do enfeitiçamento, passa a ser efetuado por “pessoas comuns” através de palavras agressivas, violência física ou simples omissão.

Se bem que a historiografia suruwaha, ao falar sobre a origem do que nós denominamos de “suicídio”, tende a descrever-nos o xamanismo (e mais especificamente, o enfeitiçamento de antagonistas com a substância *mazaru*) como modo de atuar “não mais viável”/ “do passado”, o mesmo continua (ou é dito continuar) sendo praticado por alguns poucos indivíduos que são sempre do sexo masculino⁴⁶⁴. Um exemplo de “enfeitiçamento à antiga”, apenas parcialmente presenciado por mim, aconteceu em dezembro de 2009, teve como protagonistas o xamã agressor chamado aqui de Dujaja (“Katarari”) e a vítima chamada aqui de Gawyzai (“Niawarimia”, igualmente xamã, irmão mais novo de Dujaja), e se desenvolveu da maneira seguinte⁴⁶⁵:

Certo dia no início do mês de dezembro de 2009, durante o auge da estação de chuvas quando parte dos caminhos percorridos pelos Suruwaha se encontram alagados e a mata fica cheia de poças, Zugusuwi, um rapaz adolescente, matou um tamanduá-bandeira (*hakuri*) a pauladas e designou Gawyzai para prepará-lo⁴⁶⁶. Gawyzai carregou o animal inteiro para casa (a maloca de Kahubuhwa), o cozinhou, o distribuiu entre os homens e comeu ele

⁴⁶⁴ A diferença entre os Suruwaha e seus vizinhos deni e paumari consiste em que os homens ditos “xamãs” não são reconhecidos como tais por todas as pessoas, não realizam (mais?) rituais de cura *regularmente* (isto é, em ritmo quase que semanal), nem cobram pelos serviços que prestaram aos seus “pacientes”. Um *zuphinehe* deni é chamado de *zuphi* por todas as pessoas (como se fosse seu nome pessoal). É formalmente procurado pelas famílias dos doentes a ser curados. É tratado como “médico” que exerce oficialmente seu cargo (mesmo que haja suspeitas que ele seja o feiticeiro responsável pela doença), e recebe mercadorias (ou dinheiro) cujo valor pode ultrapassar 100 reais brasileiros por consulta.

⁴⁶⁵ Os acontecimentos relatados em seguida ocorreram enquanto eu me encontrava rio abaixo, no posto da FUNAI. Me foram relatados primeiro pelo grupo de homens que veio atrás dos enfermeiros da FUNASA para pedir socorro. O texto abaixo (em que uso muitos pseudônimos porque ele menciona eventos controversos e alguns conflitos entre pessoas que se acusam mutuamente de agir com maldade) representa uma reconstrução dos eventos feita por mim a partir das informações de muitas pessoas. A comunidade ficou discutindo o episódio durante semanas.

⁴⁶⁶ Zugusuwi é “sobrinho” (*hahadi*, MFFBSDDS) de Gawyzai. Relembramos que os papéis do “caçador” e do “carregador/ cozinheiro” não podem ser desempenhados pela mesma pessoa, fato pelo qual quem mata um bicho “dá” o mesmo para ser preparado e distribuído a qualquer outro homem (parente ou não).

mesmo a capa da barriga (*asahani*) e parte da carne da coxa, que cabiam a ele. No outro dia de manhã, Gawyzai começou a sentir muita dor de barriga, dor nas articulações e ficou com diarreia. Passou a vomitar tudo que ele engolia. Na noite seguinte, quando saiu da maloca e foi até o igarapé para tomar banho, viu um vulto no escuro que lhe pareceu ser um jacaré ou uma anta. Chamou seu irmão Dujaja para olhar o que era, mas este lhe disse que devia estar enganado. O único “objeto parecido com um jacaré” que Dujaja conseguiu ver ao ser examinado de perto se revelou como sendo um simples pedaço de madeira, e não havia nenhum rastro por perto. O que Gawyzai vira devia ser um “espírito-lagarta” *zamakusa*. Gawyzai voltou para a maloca, cheirou rapé, deitou, tentou dormir e caiu num sono febril (*dumury-*). Quando acordou por volta das duas horas da madrugada, ainda passando mal, contou para as pessoas que tinha sonhado com três mulheres *asuma* (mortas), entre as quais estava Huhuriu, sua primeira esposa falecida em 1998 por ocasião do primeiro parto⁴⁶⁷. Gawyzai concluiu deste sonho que estava destinado a morrer, e expressou este pensamento nas seguintes palavras: *Aruhwawa wajuma karumyzani!* “Surgem músicas escondidas dentro de mim!” [pessoas que vão cantar trocaram sua perspectiva pela perspectiva das almas ou espíritos que “penetram nelas” *dugija-* e passam a “tê-las” *digia-*]. Gawyzai então cheirou rapé e resolveu “ir cantar para morrer” (*mazaruru kahini wajuma-*). Começou a demonstrar um comportamento tão “alheio” (*danyzy-*) que as pessoas ao seu redor acharam que realmente ele já não pertencia mais ao mundo dos humanos (alguns homens foram avisar os amigos de Gawyzai que se encontravam numa outra maloca, e estes vieram correndo no escuro para ver o Gawyzai enquanto estivesse vivo; outros sete homens pegaram um canoa para descer o Rio Riozinho, ir até o Posto da FUNAI e pedir ajuda dos enfermeiros da FUNASA). Demonstrando que seus olhos já não eram mais olhos humanos, Gawyzai exclamou: *Zama kamahu-hy nasagani!* “Que claridade! Será que não vai anoitecer nunca?!” [=para mim é dia em vez de noite]. E começou a “imitar” (*tymy-*) os gritos dos seres sobrenaturais “que nos matam” (*ari-ria na-mazaru-dawa*)⁴⁶⁸: O grito do “espírito-besouro”

⁴⁶⁷ A morte de Huhuriu por complicações no parto (hemorragia) não foi interpretada pelos Suruwaha como “morte por causas naturais”, mas como morte provocada pelo feitiço de Dydawygyra. Dydawygyra era um xamã que na época tinha cerca de sessenta anos de idade. As acusações contra Dydawygyra proferidas por membros da família de Huhuriu (que era filha de Kuxawa, o mais prestigiado de todos os homens suruwaha então vivos em função de sua fama enquanto caçador de antas) no final da década de noventa tinham provocado uma divisão temporária da comunidade (que passou mais de dois anos sem reunir-se numa única maloca).

⁴⁶⁸ Isto significa: Os espíritos agressivos necrófagos que tornaram Gawyzai sua „presa” *bahi* (estavam tentando levá-lo embora para possuí-lo, e eram interessados em comer seu corpo no túmulo caso morresse) lhe impuseram seu ponto de vista e “falavam através dele”. Querer comer alguém quer dizer “querer incorporar-se” alguém (e transformar este alguém em si mesmo).

Dumu, o grito do “espírito-mordedor que mora dentro dos morros” *Kamukwamu* (*Kamu! Kamu! Kamu!*), o grito do “espírito-lagarta” *zamakusa* da subcategoria *harihari* (*Jajajajaja!*), o grito do “espírito-lagarta” da subcategoria *jabuku* (*Hõhõhõhõ!*), o grito dos brasileiros não indígenas (*Oi! Oi! Oi! Bom dia! Tudo bem?*)⁴⁶⁹, etc.

Gawyzai, indo e vindo no caminho entre as malocas de Kahubuhwa e Naru, reproduziu a seguinte seqüência de cantos (todos então inéditos – a ação de “inventar” cantos é denominada de *wajuma na-bady*- “causar a chegada dos cantos”)⁴⁷⁰:

(1) *Kahijawa iri masa diririuwa.* A pupunha de Kahijawa (...?)⁴⁷¹

Relembramos que Kahijawa é o personagem mítico que queimou o primeiro mundo e então passou a morar no extremo oeste do mundo, na beira do mar. O pupunhal de Kahijawa nos é descrito por um espírito *kurimia* não nominado.

(2) *Atani makykini himararau.* A cor vermelha do crepúsculo no oeste (...?)⁴⁷².

O segundo canto continua com a descrição do extremo oeste.

(3) *Adaha buhwaha wajuma dukuriri* Música repercutindo debaixo da terra, *duku* [onomatopéia para as fortes pisadas dos dançarinos].

(4) *Atani hijana amasaru barara.* O eco de muitos gritos no oeste, *barara* [onomatopéia].

(5) *Dihi atianiwandy ari ijurunai* Nós nos reunimos rio acima [= no oeste, para realizar uma festa]
U! Gyrawadawy! Hynawy nixikiany! - Ai! Tropeçei! Puxa vida! -
*(Interlocutor de Gawyzai)*⁴⁷³:
Hyzamara niamazaruwanki? O que foi que você matou?

⁴⁶⁹ Relembramos que a equiparação dos “brancos” *jara* aos espíritos-dono das frutas é recorrente no discurso *suruwaha*.

⁴⁷⁰ O texto dos cantos apresentados em seguida foi simplificado por mim no sentido de que transcrevi as frases como se se tratasse de frases faladas normalmente (cada uma uma única vez). Nos cantos, as palavras geralmente têm suas sílabas iniciais ou/e finais repetidas várias vezes. Ex: Em vez de “Kahijawa”, se dirá *Kahijawa-jawau*. Em vez de *zamakusa*, *za-zamakusa-makusa-makusau* ou *za-zamakusa-kusau*. Em vez de *masani*, *masani-sani*. Em vez de *kurimia*, *kuri-ku-kurimia* ou *ku-kurimia-rimiau*. Etc. Isto reforça a impressão do público de que o que se ouve é o “eco” de uma fala que vêm de longe e ressoa por todo universo.

⁴⁷¹ Ninguém soube me traduzir o significado da palavra *diririuwa*-

⁴⁷² A palavra *himararau*- encontra-se no lugar ocupado pelo verbo, mas ninguém soube me dizer o significado.

⁴⁷³ O interlocutor é qualquer pessoa presente na maloca que faz perguntas (não cantadas) no momento em que o cantor se aproxima da casa. A pergunta dele não se dirige a Gawyzai, mas ao espírito que canta através dele.

<i>(Resposta de Gawyzai):</i> <i>Badu kwarukubai, makuku kwarukubai,</i> <i>unamu.</i>	Flechei um veado, uma cutiara e uma cutia ⁴⁷⁴ .
<i>(Interlocutor de Gawyzai):</i> <i>Ara hazawa wijini hady hawani?</i>	Qual será o nome da sua esposa?
<i>(Gawyzai cantando:)</i> <i>Ahaga kuni!</i> <i>Ataniwandy ijurunandy</i>	O nome dela é Ahaga. [Ela está] lá rio acima, onde nós nos reunimos.

Neste canto, o sujeito enunciador é o Espírito-dono do milho (*Kimi Karuji*) que descreve os preparativos do banquete que segue uma caçada coletiva em que participou e é realizado pelo povo dos espíritos-donos dos produtos agrícolas no extremo oeste do mundo.

(6) <i>Igiaty iri karu hazuriri jahari</i>	Um animal do rabo continuamente listrado [= um quati]
<i>Gutumai</i>	subiu na copa da árvore.
<i>(Interlocutor de Gawyzai):</i> <i>Tahawa jadawa tixarikianda?</i>	E a pessoa que foi junto com você?
<i>(Gawyzai cantando:)</i> <i>Tixanai narigi.</i>	Está dizendo, fato testemunhado por mim, que partiu.
<i>Hariniahy nixixuba narigi</i>	Está dizendo, fato testemunhado por mim, que não voltará mais para trás.

Neste canto, um espírito que não se identifica descreve sua caminhada pela floresta em que viu um quati (não chamado por seu nome, mas por um epíteto descritivo). As pessoas pedem a este espírito informações sobre seu “acompanhante humano” (que é o próprio Gawyzai). O espírito lhes responde que este não quer mais voltar para casa.

(7) <i>Taba kakamu bahini hawaru</i>	No rio Taba [= no extremo sul], <i>Kakamu</i> come a caça que abateu.
<i>Zumani tamunini</i> <i>wawakara kakakau</i>	O barulho (ranger) dos seus dentes mastigando: <i>Wawakara kakakau</i> [onomatopéia].

Kakamu é um espírito canibal feminino, com aparência externa de um cachorro/ onça, o qual se caracteriza por seus dentes enormes⁴⁷⁵.

⁴⁷⁴ Gawyzai usa a palavra *badu* [oriunda da língua deni] em vez de *zumi* para “veado”, *makuku* em vez de *awahy* para “cutiara”, e *unamu* em vez de *iniamy* para “cutia”. Isto reforça a impressão das pessoas que ele se tornou um “estrangeiro”.

⁴⁷⁵ Existem equivalentes aproximados de Kakamu (nome alternativo: Kamukwamu) em outros grupos falantes de línguas arawá. *Hamohamo*, segundo os Kulina, é um “espírito que vive no fundo da terra *nami bodi abari*, por ocasião da morte de um xamã se apropria dos feitiços que estavam no seu corpo, se transforma num animal que se parece com uma onça ou um cachorro, se torna adulto e então sobe à superfície da terra para caçar os humanos. O seu grito é dito ser *joooo, joooo, hum, hum, sorari* (Soares & Mochizawa 1996: pp.47). Os Deni contam que as almas das pessoas que em vida mantiveram relações sexuais incestuosas *khema* são

(8)	<i>Bami amadini dihi hamunaru</i>	Em direção à cabeceira deste grande rio [lit. “rio-mãe”].
	<i>Waduna ini zama zumani</i>	O barulho da “coisa cortante dos estrangeiros” [= “motoserra”]:
	<i>Atini au, au, au nani!</i>	Ela [a coisa cortante] faz “Au! Au! Au!”

Este canto foi interpretado como sendo um pronunciamento do espírito da formiga *takasiri*, que morde os humanos com os seus dentes e cujas mordidas são ditas ter um efeito terapêutico (amenizador de dores no estômago). Os não indígenas fabricantes de motoserras são ditos ter adquirido seu conhecimento tecnológico do espírito da formiga *takasiri*.

(09)	<i>Kabiruru giamukwahari</i>	Nós pescamos com anzóis. ⁴⁷⁶
	<i>Aru na xurura waduna tuwakyriniria</i>	No rio pelo qual o estrangeiro levou embora meu irmão [o Rio Cuniuá].
	<i>Kabiruru giamukwahari</i>	Nós pescamos com anzóis.

Neste canto, um espírito *kurimia* conta que um não indígena levou o irmão dele para pescar com anzóis (?)

(10)	<i>Adiariakaba hahiady</i>	Lá onde mora Ex-Adiariaxa
	<i>Huriatini “aruru!” narura</i>	O som das buzinas que fazem <i>aruru</i> [onomatopéia]
	<i>kaminia kwanaja</i>	Estou indicando-o [o som das buzinas]

Este canto é um canto da alma de um humano morto (não identificado) que descreve uma festa (realizada no mesmo momento em que Gawyzai canta) na maloca onde mora a alma de Adiariaxa (um homem suruwaha morto no início do século passado).⁴⁷⁷

Depois de cantar durante um tempo, Gawyzai foi se deitar porque estava exausto (*hasa hinixini na-*) e tonto (*kuzaha-*). As pessoas se aproximaram da rede dele preocupadas, alguns amigos lhe ofereceram grolado de mandioca, e outros que tinham um estoque de remédios alopáticos ocidentais lhe deram (buscopan e hidróxido de alumínio). Mas Gawyzai se comportava de maneira violenta, perguntando: “Vocês vieram brigar comigo?” As pessoas diziam: “Gawyzai, não morra! (*mazaru-sama!*)” As pessoas se perguntavam se Gawyzai iria ou não tomar veneno.

devoradas por *Hamu* numa bifurcação do caminho que leva à casa celeste dos mortos. Segundo os Deni, *Hamu* (antropomorfo) “joga bola” com os crâneos de suas vítimas depois de devorá-las.

⁴⁷⁶ Gawyzai usa a palavra *kabiruru* no lugar de *kabykana* “anzol”. A técnica de pescar com anzóis é recente (porque depende do fornecimento de anzóis por não indígenas).

⁴⁷⁷ Os cantos cantados por Gawyzai parecem desconexos entre si e difíceis de interpretar. Mas de uma forma geral, todos estes cantos nos descrevem locais distantes (as casas e atividades de espíritos, as casas e atividades dos não indígenas) para os quais o doente está viajando.

Depois de tomar várias doses de rapé (ignorando os conselhos das outras pessoas, as quais falaram para ele “parar de cheirar quantidades tão grandes de tabaco” e “em vez disto tentar comer um pouco de grolado de mandioca”), Gawyzai foi cantar novamente, e saiu da maloca assoprando um *huriatini*. Falou: “Esta terra aqui não é boa. Vou me mudar para a beira do Rio Buhwanawa, e morar com Kahijawa. Eu não vou morrer envenenado. Eu vou ser vítima/ carga/ objeto/ afilhado (*bahi*) de um espírito *zamakusa*!” (o mesmo *zamakusa* visto no igarapé e inicialmente confundido com um jacaré – cujo caminho Gawyzai tinha cruzado e o qual tinha decidido “entrar” na sua vítima, mudar seus olhos e comê-lo). Ficou conversando com as almas dos mortos as quais supostamente vieram ao encontro dele, e ele chamou o trovão (*zama kuburu naru* – que é a fala ou o som produzido pelas almas movimentando-se) de *dauni* (palavra “incompreensível” *danyzy*- inexistente em suruwaha). Disse às almas não irem até a casa dos Suruwaha, e as mandou rodearem por outro caminho e esperá-lo por lá. Depois começou a chamar as pessoas presentes na maloca a irem com ele. Disse ao sogro (que na sua adolescência sofreu um acidente ofídico, teve uma perna amputada e desde então anda com a ajuda de uma muleta): “Agagari [nome mudado]! Jogue fora a sua muleta! Lá na casa das almas ninguém se apóia num pau para andar! Vá para a casa das almas comigo. Vá você primeiro!”. Para o cunhado (irmão da esposa) falou: “Xari Ahy [nome mudado]! Vamos! Sinta o cheiro gostoso deste sabonete dos brancos! Passe em você!” (O “sabonete” na verdade era barro que Gawyzai tentou passar em Agunasihini). Xari Ahy respondeu: “Você está mentindo! Isto não é sabonete! É apenas barro (*byzaka*)! Não tem cheiro agradável!”. Gawyzai falou para Kawajumai (que era para ter casado com uma das irmãs de Gawyzai, mas não chegou a ser cunhado dele porque a irmã em questão não queria casar-se e se suicidou em 2003): “Kawajumai! Tua esposa Akumahy não presta! Deixe ela aqui e venha embora comigo! Lá na casa das almas você vai casar com Dusana, minha irmã falecida”. Kawajumai falou: “Você está mentindo. Não morra!” Gawyzai falou para a mãe dele: “Waby! Venha ver! A Tikiara e a Nahuhwini estão aqui!” (Tikiara e Nahuhwini eram, respectivamente, a filha e a neta de Waby que tinham morrido havia seis meses após tomarem veneno). E falou para Ganady, viúva, irmã classificatória de Gawyzai: “Ganady! Venha! Eu vi seu filho Kiadani e seu marido Ahiria! (Kiadani e Ahiria tomaram veneno e morreram em 2006). Você não quer revê-los?” Depois disto, ele começou a falar com seu outro cunhado, Azy (irmão da esposa): “Azy, vamos!” Disse a ele em português, imitando os brancos: “Oi! Oi! Oi! Oi! Azy mulher não gosta (sic; referência ao fato de Azy

continuar solteiro após completar trinta anos de idade, e não ser desejado pelas mulheres disponíveis as quais dizem preferir parceiros mais novos para si)! Eu vou levar Azy comigo. Vamos chamar um helicóptero para nós dois irmos para a cidade!” Quando Gawyzai começou a falar em português, Hijunana, um dos seus “filhos” (BS), se manifestou desde sua rede: “Gawyzai! Tente dormir! Pare com este *Oi! Oi! Oi!* Isto não é agradável de se ouvir!” Mas Gawyzai respondeu: *Aruhwawana kahyzy kurahwa!* “Eu acho muito bonito!” E começou a falar num tom agressivo. Para Kawajumai: “Por que você não sabe falar a língua dos brancos? Eu já sei falar a língua dos brancos (*jara ati!*)”. Kawajumai ficou com raiva e falou: “Vou tomar veneno! O Byrari e o Kariti também vão tomar!”⁴⁷⁸.

Gawyzai começou a ameaçar flechar as pessoas. Falou em matar sua esposa Wikiana a pauladas e levá-la para a morada das almas com ele. Wikiana chorou e falou: “Meu marido está muito bravo! O *zamakusa* está fazendo isto com ele! Ele está mentindo! O curem (*bukwaha!*)! Se ele morrer não terei mais marido!”. Hijunana agarrou Gawyzai, e Gawyzai falou para ele: “Você disse no passado que era uma futura vítima do veneno (*kunaha bahibia*). Não seja! Vá comigo agora! Seja você também um afilhado de um espírito-lagarta *zamakusa (zamakusa bahi)*.” No final, Gawyzai deu uma volta e chegou no centro da maloca: “Vou penetrar na terra e descer para o mundo subterrâneo! *Adahaha dugijabia!*”. Depois ele caiu. Ele estava delirando (*kuzaha-*). Dujaja (seu irmão) o pegou e o fez deitar em sua rede. Na rede, Gawyzai falou: “Estou vendo três caminhos de espíritos na minha frente. Vou embora num deles”.

Os homens da família de Gawyzai então começaram e a discutir sobre as causas da doença e da alienação do olhos de Gawyzai sem chegar a um acordo, enquanto que as mulheres (sogra, esposa, filha e mãe) choravam pela sua morte iminente. Jamuku (cunhado, viúvo de uma das irmãs falecidas de Gawyzai e filho de um grande xamã falecido em 2007) se aproximou da rede de Gawyzai e disse ao paciente: “Vou jogar fora os caminhos invisíveis que você está vendo”. Fez o movimento de “tirar” algo da frente dos olhos de Gawyzai (de tirar-lhe as “lentes óticas” que o faziam ver o mundo de forma distorcida), e então

⁴⁷⁸ Byrari e Kariti são os dois filhos mais velhos do homem que atualmente é dito ser o “mais prestigiado de todos” por ser o indivíduo que matou mais antas. A morte por envenenamento de um dos filhos deste homem em 2004 provocara mais oito mortes dentro de quatro dias, e os Suruwaha de vez em quando comentam que “se mais um dos filhos de Fulano morrer, o povo se acabará.”

perguntou: “Ainda está vendo os caminhos?” Gawyzai respondeu: “Não, não estou vendo mais.” Jamuku se dirigiu às mulheres: “Parem de chorar. O meu coração está em pé no caminho que leva à maloca das almas, esperando. Se Gawyzai aparecer por lá, eu o agarrarei e o trarei de volta, mesmo se ele não quiser.” Outros homens de idade já madura começaram a aproximar-se. Um deles (Kwarukubai) disse ao sogro de Gawyzai: “Agagari! Faça pajelança em Gawyzai (*bukwa!*)! Você já é velho e deve saber!” Agagari então cheirou rapé, assoou o nariz e passou o tabaco misturado com o muco no rosto de Gawyzai. Kwarukubai, após fazer uma tentativa própria de curar o paciente, pediu igualmente a Wanji fazer pajelança, mas este se negou afirmando que ele não possuía poderes xamânicos. Então Jamuku entrevistou novamente e pediu a Dujaja (irmão de Gawyzai) “tirar a dor de Gawyzai” (*kuwiniria aga!*). Numa conversa a parte, disse a Dujaja que ele achava que ele (Dujaja) tinha enfeitado o irmão – não consciente- e maldosamente, mas “sendo guiado na ação por seu coração, o qual ainda estava magoado com os suicídios da irmã Tikiara e da filha Nahuhwini ocorridos havia sete meses, e o qual atribuía a Gawyzai a culpa pelas duas mortes, não conseguindo perdoá-lo”. Dujaja então pediu a Jamuku para assoprar-lhe rapé nas narinas e foi “tirar a dor de Gawyzai” por sua vez. Chupou um local no pescoço, “engoliu” a dor que “penetrou em sua garganta”, a escarrou e mostrou para os demais: Era um objeto na forma de um dente de animal (*igiaty zymy*). Nem todas as pessoas quiseram ver, e especialmente as crianças e as moças adolescentes ficaram com medo.

Dujaja deu o feitiço (*mazaru*) para Nariawai⁴⁷⁹ segurar. Nariawai apertava a parte inferior, o que (segundo suas explicações feitas no escuro) fazia o feitiço crescer (*saru-, juwarawada-*). O feitiço segundo Nariawai era “quente como fogo”. Dujaja falou para Nariawai: *Uda hurihia na-tixa-sama! Biruhwa na-tixa!* “Não deixe o feitiço escapar dentro da maloca. Faça ele partir lá fora na beirada da casa.” Dujaja foi com Nariawai na biqueira da casa, no escuro. Na visão de Dujaja, que antes de começar seu ritual de cura tinha consumido bastante rapé, era “de dia”. Nariawai dizia não enxergar nada. Dujaja o mandou fazer um movimento circular com o feitiço. E depois de alguns minutos, Nariawai disse: “De repente, a quentura se foi. O *mazaru* desapareceu”. Dujaja falou: “Sim. O feitiço se foi. Ele vai causar um barulho igual ao do trovão (*bai*) quando cair no chão.” De fato, de noite trovejou. As pessoas ouviram o

⁴⁷⁹ Nariawai tinha participado cinco anos atrás de um encontro de intercâmbio cultural com alguns Deni promovido pelo CIMI. Por ocasião deste, tinha pedido a Nura, um xamã *zuphinehe*, que lhe assoprasse rapé passando-lhe alguns dos seus poderes.

trovão, e Jamuku disse a Dujaja: “Você virou xamã! Meu pai te assoprou rapé (misturado com a substância xamânica), e agora você tem *iniuwa* no coração. *Iniuwa gianzubunihia bajaru*. Dê para todos os outros virarem xamãs – para a FUNASA não ter que vir nunca mais. Nós mesmos vamos nos livrar das coisas imprestáveis sem a ajuda da FUNASA.”

Depois que Dujaja tinha retirado o “dente de jacaré/ dente de um *zamakusa*” do corpo de Gawyzai, este afirmou sentir-se um pouco melhor. Pouco tempo depois, os enfermeiros da FUNASA chegaram na maloca, diagnosticaram uma infecção intestinal grave, colocaram Gawyzai no soro e solicitaram um helicóptero via telefone satélite para remover o paciente para a cidade (a remoção acabou não sendo feita porque o helicóptero caiu no meio da mata antes de chegar na maloca).

Gawyzai recuperou sua saúde dentro de uma semana. O conflito entre ele e Dujaja foi considerado “resolvido”. Tanto Dujaja como Gawyzai a partir deste acontecimento consolidaram sua reputação pública enquanto xamãs “de verdade” (*iniuwa hixa* – “xamãs duros”). E os cantos enunciados por Gawyzai durante seu “delírio”, descritos como “excepcionalmente profundos” por “não ser de mentirinha” e sim “realmente cantados desde uma perspectiva alheia”, passaram a fazer parte do repertório de cantos “da última moda” – isto é, a “ser reproduzidos” (*tymy-*) toda hora pelas “pessoas comuns” *jadawa* durante suas andanças pela floresta, “por puro prazer” (*kahyzy-ni-hia*)⁴⁸⁰.

Resumindo a história: No caso do “delírio” (*kuzahari*) de Gawyzai, homem de vocação xamânica que sofreu de uma “alienação repentina do olhar” ligada a uma doença desconhecida, os Suruwaha formularam várias hipóteses (não chegando a nenhuma conclusão consensual).

A primeira destas hipóteses via a doença, a troca do olhar e o desejo de morrer como resultado direto de um conflito que tinha começado havia vários meses: Gawyzai, causando a morte por envenenamento (*dudy-*) de sua irmã e sua sobrinha com seu comportamento

⁴⁸⁰ Existem, entre os Suruwaha, várias pessoas que já passaram a noite cantando sem estar doentes. Os cantos destes cantores “imitadores de xamãs”, apesar de novos, em princípio “bonitos” e eventualmente ditos “provir dos espíritos *kurimia*” pelos respectivos autores, são muitas vezes taxados como “simples imitações de cantos” *wajuma tymy kyhyru*.

autoritário (ele tentou obrigar a irmã a casar com o homem que tinha lhe dado sua própria irmã como esposa, mesmo sabendo que ela não gostava dele e ele além disto tinha outra pretendente), tinha magoado seu irmão Dujaja – como outrora Niawarimia magoara seu cunhado Katarari, só que de forma mais grave (afinal, levando duas pessoas queridas a tomar veneno ele se tornara “assassino”). Dujaja, após inúmeras tentativas de auto-envenenamento fracassadas empreendidas com a intenção de juntar-se à filha e à irmã mortas no além, não sentiu alívio e então “enfeitiçou” aquele que era responsável por sua mágoa “dando-o de presente” a um espírito-lagarta *zamakusa* (sendo importante observar que “ele não fez o que fez conscientemente, mas sim, agiu como se ele fosse um fantoche manipulado por seu próprio coração”). O *zamakusa* trocou os olhos de Gawyzai, que passou a querer mudar-se para a morada das almas (equiparada no seu discurso à morada dos brasileiros não indígenas). Dujaja, pressionado discretamente pela comunidade, se esforçou a “trazer de volta” Gawyzai (arrancando dele o dente do *zamakusa* que estava mantendo-o prisioneiro e comendo-o). Diferentemente do que acontece no mito de Niawarimia e Katarari, Dujaja conseguiu “tornar Gawyzai humano novamente” (também pelo fato de que o ritual de cura por ele realizada fora reforçada pela intervenção dos enfermeiros brancos *waduna*, donos de pílulas e remédios injetáveis poderosos).

A segunda e a terceira hipótese (que não explicaram os fatos no sentido de postular um conflito social mal resolvido como causa) afirmavam respectivamente que a.) Gawyzai tinha se tornado doente por comer a carne do tamanduá, e perdido sua perspectiva humana por ingerir remédios alopáticos em excesso. b.) Dujaja não tinha culpa pela alienação do olhar de Gawyzai, sendo que o que tinha acontecido era simplesmente que Gawyzai (ao ir tomar banho), pisara acidentalmente na cumeeira da maloca de um *zamakusa* (localizada debaixo da terra), perturbando o dono da casa o qual então subira à superfície da terra e se apropriara de Gawyzai para comê-lo. Segundo estas hipóteses (a segunda das quais foi classificada como “verdadeira” por Gawyzai depois de sua recuperação, assim como por Dujaja), o ritual de cura representou não uma “reconciliação entre Gawyzai e Dujaja” supervisionada e apoiada pelas demais pessoas, mas a “luta da comunidade unida dos humanos (e especialmente do irmão da vítima) contra os *zamakusa*, que queriam roubar-lhes alguém.”

O episódio do delírio de Gawyzai é interessante não apenas porque ele nos ilustra como os Suruwaha transformam o ocorrido repentino de doenças classificadas por médicos ocidentais como “gastro-intestinais” ou ainda “causadas por parasitas” numa oportunidade para diagnosticar, dramatizar e superar conflitos intra- ou interfamiliares “latentes”/ “mal-resolvidos”. Mas é interessante também porque a anamnese feita posteriormente pelos que o presenciaram contém detalhes que nos dão uma idéia sobre quais são os meios e as estratégias usados pelos diferentes atores envolvidos na “dramatização” de uma doença concebida como “materialização e conseqüência de sentimentos agressivos” para expressar e no mesmo tempo “superar” suas respectivas posições (agressor *agy*, vítima *bahi*, “público” de pessoas *jadawa* horrorizadas com a possibilidade da ocorrência de uma morte). Em seguida, discutirei alguns destes detalhes:

O uso do tabaco. Vemos que a partir do momento em que a comunidade constata um desequilíbrio existente no seu interior (sintomas: a diarreia e o enjôo de Gawyzai, sua visão noturna de um “jacaré” e seu sonho com a alma da esposa morta, todos causados pela captura por um espírito canibal *zamakusa*), o tabaco adquire vários papéis diferentes (parcialmente contraditórios entre si) conforme o momento: Inicialmente serve ao paciente (no caso acima exposto “literalmente doente”; em outros casos “apenas” enraivecido) para tentar amenizar (*barakry*- “fechar”, “tampar”, “colocar encima de”) seu desconforto físico e emocional (a raiva da dor que deixa o coração travoso *asy*-), “reverter” sua alienação e “voltar a permanecer com os seus”⁴⁸¹. Depois, não produzindo o efeito desejado e sendo consumido em quantidades cada vez maiores, passa a reforçar os sentimentos do paciente de “ser possuído por um espírito”, respectivamente é usado para expressar os mesmos (“falar a língua dos inimigos”). O discurso suruwaha não é unívoco quando se trata de definir se é o rapé *em si* que provoca a “explosão dos olhos” *zubi batana*-, ou se ele é apenas um veículo que “facilita” ou “incentiva” a pessoa a manifestar publicamente uma alienação pré-existente do seu olhar causada pelo seqüestro do seu coração. Quanto à pessoa designada como “agressor” por algumas pessoas, o mesmo consome ou é forçado a consumir o tabaco (que supostamente fora utilizado por ele dias antes como “suporte” do feitiço implantado

⁴⁸¹ O tabaco é classificado pelos Suruwaha como *zama hawaru* “coisa de comer, alimento” (do coração). A palavra usada para descrever „o que o tabaco faz” é *muwy*- “entorpecer”. Sua função é descrita como *gianzubuni asini barakry* “tampa para a adstringência do coração”. Esclarecemos que (diferentemente do que afirmam os produtores de um filme sensacionalista recente sobre os Suruwaha) o tabaco misturado com cupui tal como consumido pelos Suruwaha **não** tem um efeito alucinógeno.

no corpo da pessoa doente) para adquirir a capacidade de curar seu antagonista, respectivamente de acabar com a revolta presente em seu coração⁴⁸². Terceiros “não culpados” ainda podem fazer a mesma coisa (cheirar rapé para poder localizar e retirar o feitiço), ou passar o tabaco misturado com muco no rosto do paciente⁴⁸³. No final do episódio, depois de o público ter avaliado o ritual de cura realizado como “sucesso”, o tabaco é usado para realizar uma iniciação coletiva dos homens da comunidade como xamãs.

O canto e os gritos “daqueles que nos comem”. Vemos que diferentemente do que acontece em outras sociedades ameríndias como os Kuna ou os Yanomama, as quais atribuem às palavras cantadas pelo xamã o poder de reverter processos fisiológicos patológicos sofridos por terceiros⁴⁸⁴, entre os Suruwaha o canto “xamânico”⁴⁸⁵ não possui uma função terapêutica, mas é um meio usado pelos depredadores invisíveis de uma pessoa para comunicar seu ponto de vista (isto é, relatar o que fazem e o que enxergam) à comunidade daqueles que estão prestes (ou acham estar prestes) a perder um parente⁴⁸⁶.

⁴⁸² Quando perguntamos os Suruwaha sobre „como exatamente alguém pode enefitizar outra pessoa”, dizem que “a pessoa retira a substância *mazaru* da sua carne, a deposita clandestinamente no seu pó de tabaco e então faz sua futura vítima consumir uma porção do mesmo, oferecendo-o amigavelmente durante a rodada de rapé noturna realizada todos os dias pelos homens no pátio da maloca. O tabaco “contaminado” pode ser assoprado ou cheirado por conta própria por quem está prestes a tornar-se doente.

⁴⁸³ Não consegui explicações para este último gesto.

⁴⁸⁴ Para ter uma idéia do uso terapêutico da música em rituais de cura sul- e mesoamericanos, ver Lévi-Strauss 2008 [1958]: 201-220, Sherzer 1985: 49-60 (Kuna) e Bidou 1985: 35-48 (Tatuyo). Lévi-Strauss, em seu artigo intitulado “A eficácia simbólica” re-examina um canto de cura publicado originalmente por Henry Wassen e Nils Holmer (“Mu-Igala”) cujo objetivo é “ajudar num parto difícil”. O autor coloca que no caso dos Cuna, o xamã que canta (assumindo o papel de quem cura, não de quem está doente) “fornece à sua paciente uma linguagem na qual podem ser imediatamente expressados estados não formulados.” (2008 [1958]: 213). E esta linguagem, segundo ele, descreve o próprio processo patológico e sua possível reversão em termos metafóricos (evocando imagens de uma viagem, empreendida por espíritos auxiliares, a lugares míticos os quais possuem, cada um, seus “equivalentes” dentro do corpo do doente). O que o canto cuna e suruwaha parecem ter em comum é que ambos relatam a experiência de uma caminhada que acontece em outra dimensão do universo, “do outro lado do espelho”.

⁴⁸⁵ Entre os Suruwaha, existem quatro tipos de cantos: a.) “Os cantos dos espíritos *kurimia*” (aos quais estou me referindo no presente parágrafo), cantados individualmente e sempre durante a noite por pessoas “que se tornaram alheias”. b.) Os “cantos da cobra” também denominados *hawahawi* (uma seqüência de aproximadamente vinte cantos de origem mítica cantados coletivamente durante o ritual da queima do roçado) c.) Os “cantos da cobertura dos jovens”, inventados e proferidos durante os rituais de iniciação por pessoas reconhecidas como bons cantores (trazedores de canos *kurimia*) e repetidos imediatamente pelos participantes das danças noturnas respectivas. d.) Os cantos *ha-hasuri* (de conteúdo fixo transmitido de geração em geração) que encerram o ritual de iniciação dos jovens.

⁴⁸⁶ No mito de Niawarimia, o canto (neste caso proferido por espíritos visíveis aos humanos) é usado para “informar a comunidade dos vivos de que Niawarimia está no poder do espírito-dono do cupuaçu e não voltará mais para casa”. Aqui devo esclarecer que de forma geral, os homens que têm o “dom de trazer cantos” não cantam apenas quando estão gravemente doentes e acham que devem morrer (como no episódio que estou analisando aqui): Alguém pode ir cantar simplesmente “porque está com uma leve dor de cabeça”, se queixa

Gawyzai, enquanto é comido internamente pelos dentes do *zamakusa* implantados no seu corpo, é transformado numa espécie de porta-voz (“rádiotransmissor”/ “alto-falante”) não só dos entes transcendentais que dele se apropriaram, mas dos “espíritos em geral” para cuja morada ele está se deslocando. Ele não é o “autor” dos cantos até então inéditos por ele proferidos (os quais além disto *não* falam sobre ele nem sobre sua doença), mas apenas o suporte material para que eles se tornem “ouvíveis”. Quem fala através de Gawyzai são vários entes que se encontram em lugares diferentes – o Ocidente (*atani*), o Sul (“Rio Taba”), o Mundo Subterrâneo (*adaha buhwa*) e a morada dos mortos (“Lá onde se encontra Ex-Adiariaxa”): O espírito da formiga *takasiri*, um representante da comunidade dos espíritos-donos do milho e outros espíritos não denominados. E estes espíritos nos descrevem cenários diversos, presenciados por eles e desconexos entre si: O vermelho do crepúsculo, o barulho de um motosserra derrubando árvores, uma pescaria promovida por estrangeiros *waduna*, a refeição de um espírito canibal (“Kakamu”), uma festa realizada por um grupo de almas após sua volta triunfal de uma caçada coletiva, o som de buzinas, etc. A experiência feita pelo público que assiste ao canto pode ser comparada até certo ponto com a experiência feita por uma pessoa sentada diante de um rádio no qual vários repórteres (correspondentes internacionais) se revezam repassando as notícias da hora (tendo cada um um horário marcado em que pode transmitir um programa de sua livre escolha, não relacionado com os programas anteriores e subsequentes). Um rádio que como os rádiotransmissores usados pela FUNAI e o CIMI não apenas transmite vozes diversas em distintas frequências, mas também funciona como “telefone coletivo”: As pessoas presentes na maloca não se limitam a ouvir o canto de Gawyzai, mas de vez em quando interrompem o cantor para fazer perguntas. Perguntam ao espírito-dono do milho *Kimi Karuji* “que tipo de animal ele abateu” (depois de receber a mensagem de que seu povo realizará uma festa), querem saber o nome de sua esposa (que poderá ser eventualmente usado futuramente para nomear uma criança humana), e enfim interpelam outro espírito a dar-lhes informações sobre as intenções da “pessoa que o acompanha” (Gawyzai) – só para receber a notícia preocupante de que “este já está partindo mesmo e não pretende voltar atrás”. Aqui é preciso esclarecer que o público que assiste os cantos de Gawyzai, mesmo recebendo as mensagens vindas do além com estranhamento e certo medo, permanece capaz de apreciar

de um pouco de azia no estômago e por isto “não consegue dormir”, etc. Alguns homens ainda vão “cantar por simples vontade de cantar”, mas neste caso, as outras pessoas ou o próprio cantor costumam comentar que “ele está mentindo/ fingindo pegar espírito/ brincando/ simplesmente imitando os xamãs”.

o que ouve (perceber sua esteticidade), e além disto “aproveita a oportunidade” para expandir seus conhecimentos sobre a geografia celeste e subterrânea. Os cantos de Gawyzai, por mais que tenham um conteúdo parcialmente “assustador” (*juhunia-*) são avaliados como excepcionalmente bonitos (*ymyzy-*)⁴⁸⁷.

O convite de mudar-se à terra das almas (metáfora: “cidade habitada por luso-brasileiros”). Vemos que o delírio de Gawyzai possui várias fases. Depois de um primeiro momento em que ele age feito objeto (*bahi*) dos espíritos os quais “falam através dele”, ele volta a afirmar-se como ser dotado de uma subjetividade própria. No discurso que segue os cantos e o qual é destinado maioritariamente a parentes próximos (o sogro, três cunhados, a mãe e o filho do irmão), a primeira pessoa gramatical (*aru* “eu”) passa a designar novamente Gawyzai, porém, este discurso é parcialmente proferido numa língua estrangeira (o português), o que deixa claro que o “moribundo” (*mazaru-ri-bia/ mazaru-ri byky na-xu*) já adotou a perspectiva dos mortos. Para convencer os familiares (até então considerados como tais) a acompanhá-lo na sua viagem de mudança para o mundo subterrâneo, respectivamente as águas celestes⁴⁸⁸, Gawyzai não usa apenas o argumento “genérico” (usado outrora por Waniakaxiri e Ajaji, os “futuros trovões”) de que “esta terra não é boa” (*adaha hii tijuwa naxu!*), mas relembra a cada uma das pessoas a serem seduzidas (*na-gawa-* “levadas a andar”) um aspecto desagradável concreto de suas respectivas vidas (a perna amputada, o fracasso das tentativas de conseguir uma esposa adequada, a tristeza pela perda de um filho, a viuvez, etc.) e a possibilidade de superar o mesmo no além⁴⁸⁹. O seu convite não é muito claro ao descrever o “meio” a ser usado pelos parentes para segui-lo na morte (primeiro propõe que “trará um helicóptero”, depois quer “furar” a terra com seus pés abrindo caminho para os demais o seguirem “em corpo”), mas deixa claro que sua

⁴⁸⁷ Os Suruwaha usam vários critérios para avaliar a “beleza” dos cantos dos *kurimia*. Distinguem entre cantores com “o orifício do canto *wajuma dadini* aberto ou fechado” (mais ou menos capazes de controlar a saída do ar, segurar certo tom e fazer a voz vibrar/ “ecoar” *gyrywa-*). E distinguem entre melodias mais ou menos “emocionantes/ melancólicas” *kamuny-*, e mais ou menos parecidas com o choro fúnebre *uhi*, sendo que as “tristes” (contendo seqüências Do, Mi, trítone, So em sua melodia) são também percebidas como as “mais bonitas”.

⁴⁸⁸ Como veremos no capítulo dedicado à escatologia, as almas dos mortos suruwaha, divididas em vários componentes a partir do momento da morte, moram *simultaneamente* no céu e no mundo subterrâneo.

⁴⁸⁹ Em circunstâncias normais, o ato de tematizar publicamente (no pátio central da maloca, em voz alta e sem o recurso a eufemismos – as deficiências e os problemas pessoais de alguém é considerado pelos Suruwaha como “cúmulo da falta de educação”. A pessoa exposta de tal maneira costuma reagir com indignação, protestando.

proposta não inclui a ingestão de veneno (o que considerando-se o contexto histórico da sua enunciação é incomum e portanto precisa ser esclarecido).

O devir inimigo do paciente e as tentativas de cura empreendidas por “não xamas” *iniuwasu*. Os esforços de Gawyzai em convencer seus familiares a “ir para a casa das almas” (ele não usa a palavra “morrer” nenhuma vez) obviamente assustam os mesmos. As pessoas respondem aos convites feitos dizendo a Gawyzai que ele “está mentindo” *mahikia*- (= se enganando ao achar que o além é “realmente bonito” – afinal, o que ele vê como “sabonete dos brancos” na verdade é barro, etc). Mas os argumentos das pessoas, em vez de convencer o paciente o irritam, e ele se torna mais alheio ainda. Gawyzai passa a ser agressivo (ameaça a matar a própria esposa a pauladas e começa a atirar flechas contra as pessoas, “como as mesmas fossem animais de caça”⁴⁹⁰), e sua agressividade (*wywy-*) leva os homens adultos a intervir. O dilema enfrentado pelo grupo de homens que presencia a doença de Gawyzai consiste em que “eles não sabem exatamente o que fazer” – em que eles “esqueceram” como os velhos curavam, e em que nenhum deles “é um xamã de verdade, como os homens de antigamente”. Este problema os leva a designar primeiro o filho de um xamã “de verdade” falecido recentemente (“Jamuku”) e depois “os mais velhos” em ordem de idade decrescente para que testem suas capacidades (na seguinte seqüência: 1. “Agagari”, com 59 anos de idade 2. “Kwarukubai”, com 44 anos de idade 3. “Wanji”, com 39 anos de idade). Segundo eles, o fato de ser filho de um xamã, respectivamente de “ser de idade avançada” são em si fatores que tendem a conferir a um indivíduo certo poder. Os procedimentos “testados à toa”, “só para ver se por acaso funcionam”, consistem em tirar a visão alheia com as mãos, em “obstruir o caminho do paciente e agarrá-lo” (ato invisível comunicado aos demais verbalmente)⁴⁹¹, e em aplicar o tabaco na pele como se ele fosse uma espécie de pomada (*zama wasany*).

A extração (“materialização”) e o lançamento ao espaço (“sonorização”) do objeto patogênico. Um novo momento no processo de cura começa a partir do momento em que o

⁴⁹⁰ *Jadawa-ra jamakahiri tuhwa-ri* „ele fez as pessoas serem queixadas“. Literalmente, *tuhwa-* significa “colocar, depositar”.

⁴⁹¹ A pessoa que promete „ficar em pé no caminho que leva até a casa das almas” não se põe literalmente na frente de Gawyzai, nem o agarra “de fato”. Diferentemente do “procedimento padrão” de resgate dos que tentam o suicídio, levado a cabo por pessoas “comuns” e o qual consiste em sair correndo, ultrapassar a pessoa no seu percurso até a plantação de timbó, agarrá-la e obrigá-la a voltar para a maloca, a prevenção xamânica da morte é invisível (afinal, o que se “agarra” aqui é o “coração”).

cunhado do doente (viúvo de uma irmã já falecida de Gawyzai) comunica ao irmão do mesmo que o suspeita de tê-lo enfeitado. O acusado, cuja “carreira xamânica” até então tinha se resumido ao fato de ter virado cantor após uma assoprada de tabaco de autoria de Axa (outro xamã)⁴⁹², decide “aceitar” a acusação e o desafio dela resultante de “consertar os estragos feitos”. Chupa (*husuru kamyza-*) o corpo do irmão doente e em seguida “engole” (*dahinia-*) e “escarra” (*kasuhwa-*)/ “faz aparecer” (*na-gadyzuwa-*) a “dor” (*kuwini*) materializada num “objeto quente como fogo que se parece com um dente”⁴⁹³. O trabalho da extração e o contato com o objeto patogênico *não* implica, no presente caso, que o curador adoça e desfaleça por sua vez⁴⁹⁴. O objeto é lançado ao espaço para que não possa mais contaminar ninguém. Um temporal subsequente “confirma” à comunidade que ele penetrou nas águas celestes, onde não poderá mais causar estrago.

⁴⁹² Diferentemente do que se pode observar ainda hoje entre os Deni – onde os candidatos a tornar-se *zuphinehe* se submetem a um processo de iniciação difícil que dura vários meses e compreende jejum, abstinência sexual, a ingestão de pedras xamânicas *katuhe* extraídas de colmeias de abelhas e uma familiarização gradativa com os espíritos auxiliares *nukhu abanuri* supervisionada por um especialista – a “iniciação” dos xamãs *suruwaha* atuais se resume ao simples ato de “assoprar rapé em doses elevadas” (executado por uma pessoa reconhecida como especialista e cujo tabaco é dito ser mais forte).

⁴⁹³ Uma reflexão sobre por que acusados de feitiçaria precisam assumir o seu “crime” para ser absolvidos pela comunidade e a qual me parece pertinente para o episódio da cura de Gawyzai foi feita por Lévi-Strauss em seu artigo “O feiticeiro e sua magia” (2008b [1958]: 188). O autor, analisando o caso de uma acusação de feitiçaria entre os Zuñi registrada em 1905 por M.C. Stevenson, coloca que “O debate não se faz, como em nossos julgamentos, com acusações e denegações, mas com alegações e especificações. Os juízes não esperam que o réu conteste uma tese, menos ainda que negue os fatos; exigem que ele corrobore um sistema do qual possuem apenas um fragmento, e querem que ele reconstitua o que falta de modo apropriado [...] A confissão, reforçada pela participação – cumplicidade, até – dos juízes, faz com que o réu passe de acusado a colaborador da acusação. Graças a ele, a feitiçaria e as idéias a ela relacionadas escapam de seu penoso modo de existência na consciência, como conjunto difuso de sentimentos e representações mal formulados, para encarnar-se em ser da experiência.” No caso dos *Suruwaha* não existem “tribunais” e “juizes” incumbidos com a condenação de feiticeiros, e a “acusação” se faz de maneira bem delicada (sem que ninguém fale publicamente sobre o “delito” cometido, nem sobre uma possível punição futura do “culpado”). Porém, mesmo assim a situação de Dujaja quando este resolve retirar do corpo do irmão o “dente do *zamakusa*” o qual segundo a hipótese de Jamuku fora implantado ao mesmo “clandestinamente pelo coração de Dujaja” é uma situação parecida com a situação enfrentada pelo feiticeiro zuñi responsabilizado pela crise nervosa de uma menina da sua aldeia: Aplicando-se um raciocínio ocidental, obviamente não é possível que Dujaja tenha executado literalmente o ato de que é acusado (porque a substância-feitiço “não existe”). Da mesma forma e ainda segundo este raciocínio, a operação realizada por ele não passa de um truque de prestidigitação. Porém, Dujaja não pode simplesmente negar “ter enfeitado Gawyzai” porque o diagnóstico psicológico e sociopatológico realizado pelo cunhado, aduzindo fatos passados concretos e sentimentos sem dúvida reais que nos esclarecem as circunstâncias e motivos do “crime imaginário”, é um diagnóstico reconhecido por todos (inclusive pelo próprio Dujaja) como acurado.

⁴⁹⁴ Outros povos amazônicos como os Deni, os Yanomama e os Kamaiurá costumam dar ênfase ao fato de que o xamã que extrai a doença de um paciente passa a contaminar-se por sua vez com ela (e só não morre porque durante seu aprendizado ele fora “vacinado”, ou seja, ingerira repetidamente doses não letais de “feitiço”). Os *xapuri* yanomama, após engolir a doença, muitas vezes chegam a “desmaiar” (*noma!*).

A intervenção dos enfermeiros estrangeiros enquanto “mal necessário”. A história da doença de Gawyzai “termina” com a chegada na comunidade dos enfermeiros da FUNASA buscados por parentes e amigos de Gawyzai numa viagem penosa a remo que durou mais de dois dias. Os enfermeiros fornecem a Gawyzai antibióticos (em forma de comprimidos) e lhe injetam soro fisiológico para reidratá-lo (sendo que no entendimento dos Suruwaha, este soro constitui o remédio principal – não só os Suruwaha, mas também seus vizinhos paumari e deni consideram remédios injetáveis como “mais poderosos” do que remédios ingeridos oralmente). Por mais que a ação dos “estrangeiros” seja desejada e ativamente procurada pela comunidade, suscita sentimentos mistos, verbalizados por Jamuku quando este, tendo testemunhado a performance xamânica de Dujaja, pede a este último que “assopre tabaco em todos os homens transmitindo-lhes o seu poder”, “para que a FUNASA não precise vir nunca mais”. Os Suruwaha consideram paradoxal (e até certo ponto irônico) o fato de que hoje em dia, para impedir uma pessoa doente de mudar-se para a casa das almas (ação descrita pelo paciente usando a metáfora de uma viagem “de helicóptero até a cidade”), seja necessário concordar com que a mesma seja literalmente removida de helicóptero por estrangeiros (os quais são ditos “ser” espíritos-donos das frutas e canibais em potencial).

II.6.3. Niwarimias e Katararis contemporâneos II – A tematização e solução de conflitos através do veneno

Acontecimentos como o acima analisado do “delírio de Gawyzai”, em que um conflito não assumido enquanto tal se manifesta “a posteriori” como doença e é solucionado através da intervenção xamânica são relativamente raros no cotidiano suruwaha. Afinal, conflitos podem acontecer sem que ninguém esteja fisicamente doente (ou seja, sem que uma doença que afete “a pessoa certa no momento certo” se preste à sua solução). Pessoas podem ser alienadas não só através de feitiços, mas de forma “mais banal”, por meio de palavras agressivas ou ainda pela omissão dos demais membros da comunidade em tentar agradar-lhes, fazê-los “sentir-se pessoas” e dar-lhes motivos concretos para “querer permanecer”. E além disto, se bem que todas as pessoas (crianças, adultos, mulheres, homens) sempre têm a opção de cheirar tabaco quando se sentem desconfortáveis, nem todas elas são predispostas a (e têm a capacidade de) ir “apenas” cantar (“tornar-se objetos

dos espíritos e viver no mundo transcendental temporariamente”) quando o tabaco falha na sua função acalmadora.

A maneira mais comum em que os Suruwaha atualmente lidam com todo tipo imaginável de conflito interpessoal⁴⁹⁵ – a ingestão do sumo do timbó seguida **ou** não de morte – mantém a idéia presente no mito de Katarari e Niawarimia (e depois no episódio da doença de Gawyzai) segundo a qual “pessoas magoadas tornam seus antagonistas ex-pessoas, respectivamente presas/ afilhados dos espíritos” (aqui: o espírito-dono do timbó *Kunaha Karuji*). Porém, o que diferencia o modelo comportamental atual do modelo anterior, o qual via o “poder mortífero e alienador” materializado na substância-feitiço⁴⁹⁶ como prerrogativa dos xamãs *iniuwa hixa*, é: a.) o fato de que atualmente, todas as pessoas (xamãs e não xamãs, homens e mulheres) são vistas como capazes de matar outrem sem usar armas literais (idéia: “palavras rudes e negligência afetiva podem ter um efeito análogo ao da substância-feitiço sobre o coração de alguém”) b.) o fato de que muitas vezes, uma pessoa levada a sentir-se como “não-pessoa” *jadawa-su* não se contenta com cheirar tabaco e eventualmente ir cantar, mas (sempre dependendo da intensidade relativa de sua raiva) substitui a substância acalmadora e entorpecedora tradicional com o sumo do timbó concebido então como tabaco hiperbólico⁴⁹⁷.

Tentando esquematizar as duas maneiras possíveis de resolver conflitos, a (hoje) minoritária “briga xamânica” e a “alienação de pessoas por pessoas comuns”, podemos apresentar o seguinte quadro:

⁴⁹⁵ Existem situações em que um visitante ocidental não falaria em “conflito interpessoal”, mas preferiria usar o termo “problema pessoal” (quando alguém está com dor de cabeça, perde seu cachorro durante uma caça solitária ou não consegue ter sucesso nas suas investidas venatórias). Para os Suruwaha, *todo* acontecimento desagradável envolve várias partes. Isto porque nenhuma dor é “casual”, e porque geralmente coisas ruins (perdas, incapacidade pessoal...) “acontecem” a alguém quando seus coterrâneos não mantêm para com ele uma atitude de benevolência (*na-kahyzy*).

⁴⁹⁶ O termo para „feitiço“ *mazaru* (substantivo feminino) significa literalmente „mortífero“ (compare *mazaru* – “morrer, desmaiar”).

⁴⁹⁷ O estabelecimento de uma analogia entre o tabaco *kumadi* (“tampa para a raiva” *gianzubuni asini barakyry*) e o veneno *kunaha* não é uma mera hipótese minha. Os Suruwaha verbalizam a idéia de que “o timbó no fundo é uma espécie de tabaco” (ou o inverso: que “o tabaco é uma espécie de timbó não letal”) sobre tudo em piadas feitas na hora da rodada de rapé, e então dizem coisas tais como “Farei assim com a raiz que avança [cresce tornando-se comprida] debaixo da terra!” (enquanto passam o canudo de aspirar o tabaco pela palma da mão), “Olha o timbó verde na minha mão”, etc.

	Briga entre xamãs (cada um dos quais é um potencial “depredador” <i>agy</i> e uma potencial “vítima da substância-feitiço” <i>mazaru bahini</i>)	Briga entre pessoas comuns (cada uma das quais é uma potencial “vítima do timbó” <i>kunaha bahi</i> e um potencial “causador da morte de terceiros por timbó” <i>dudy-ri</i>)
Agressor	Xamã <i>iniuwa hixa</i> (homem) que age em interesse próprio ou dos seus familiares desprovidos de poderes mágicos a ser vingados.	Qualquer pessoa (homem, mulher criança), agindo em interesse próprio ou dos entes queridos a ser vingados.
O que o agressor faz	Tornar outra pessoa alheia através do uso da substância feitiço <i>mazaru</i> (cujo veículo é eventualmente o tabaco).	Tornar outra pessoa alheia através de palavras agressivas (<i>ati zawa-</i>) ou amaldiçoadoras (<i>kixuru kwa-</i>), violência física direta (raro; marido contra esposa ou irmão contra irmã), violência física indireta (direcionada contra o animal doméstico enquanto “substituto da vítima”), negligência afetiva, recusa de cooperação ou abandono (“morrendo e causando saudade”).
Como a vítima reage	Sentindo-se fisicamente desconfortável, deseja tornar-se afilhado dos espíritos, cheira tabaco e então faz uma viagem temporária até a casa das almas (“vai cantar”). (Mulheres: Cheiram tabaco, mas nunca vão cantar).	Sentindo-se fisicamente e/ou emocionalmente desconfortável, e avaliando que o tabaco não teve/ terá um efeito satisfatório, recorre ao sumo do timbó (= “híper-tabaco”) e inicia uma viagem sem retorno para a casa das almas (“vai morrer”).
O que os amigos e familiares da vítima fazem ao dar-se conta de que estão prestes a ser abandonados.	Exortam a pessoa identificada como sendo o agressor (ou outro xamã não envolvido) a retirar o feitiço do corpo do paciente. Tentam “obstruir o caminho do paciente” e “agarrar” o coração em fuga no seu percurso ao céu. Procedimento eventual:	Tentam salvar a pessoa alienada pessoalmente (sendo que geralmente mulheres resgatam outras mulheres e homens outros homens). Perseguem e agarram literalmente o fugitivo no seu percurso à plantação de timbó. Retiram o veneno (fazem o paciente

	Esquentam o corpo do paciente com abanos (prevenindo o esfriamento do corpo típico para os mortos).	vomitam) e esquentam seu corpo com abanos (para que não possa esfriar).
Nome dado ao ato praticado pelo agressor caso o “paciente” morra	“fazer/ deixar morrer” <i>na-mazaru</i> ⁴⁹⁸ “ser responsável” <i>hadana-</i> “fazer/deixar acabar” <i>na-akuwija-</i>	“fazer/ deixar morrer” <i>na-mazaru-</i> “ser responsável” <i>hadana-</i> “fazer/deixar acabar” <i>na-akuwija-</i> “fazer morrer por envenenamento” <i>dudy</i> ⁴⁹⁹
Desculpa-padrão dada pelo acusado	“Um espírito canibal seqüestrou a vítima por conta própria”.	“A culpa é do espírito-dono do timbó (um espírito-canibal particular) que seduziu a vítima” por conta própria.” “Porcos (cuja carne a comunidade consumiu) seqüestraram o coração da vítima/ de todas as pessoas tornando-as presas fácis do espírito-dono do timbó”.
Em que consiste a <i>vendetta</i> ⁵⁰⁰	Outro xamã (amigo da vítima) presenteará seu respectivo espírito-interlocutor com o coração do assassino/ de um dos familiares do assassino (= matará ou entristecerá o antagonista por sua vez através do seu feitiço).	As pessoas enlutadas (inclusive o “assassino”, que na maioria dos casos não queria que sua ação tivesse conseqüências fatais e fica envergonhado e triste) tomam igualmente veneno e tentam acompanhar a primeira vítima na sua viagem. Alguns homens, antes disto, podem resolver ameaçar “flechar todo mundo”/ “flechar todas as mulheres”.
O assunto de conversa	A lamentável incapacidade	A lamentável incapacidade

⁴⁹⁸ O prefixo *na-* pode significar tanto “causar ativamente (a ação descrita no verbo)” como “admitir que (a ação descrita pelo verbo) aconteça”

⁴⁹⁹ A tradução aqui não é literal. Este verbo específico (de etimologia desconhecida) contem apenas um morfema. Não contem explicitamente a palavra “veneno”, mas pode ser usado *apenas* quando falamos sobre mortes por auto-envenenamento.

⁵⁰⁰ O termo usado pelos Suruwaha para “vingar-se” é *haridiawgyra-* “fazer voltar ao ponto de partida”: *harinia-* “correr”; *haridia-* “fazer correr”; *-wgyra* “dando meia-volta”, “retornando ao ponto inicial”. Ou então eles dizem “matar por sua vez” (neste caso, acrescenta-se ao sujeito o sufixo nominal (com função adverbial) *-by*, que indica mudança de turno ou revezamento na ação. Exemplo: *Aru-kwa-by ara zyra-ra na-maza-xi-bia-da-nai!* “Eu causarei a morte do teu filho **por minha vez** [depois de você ter matado o meu]”.

preferido da comunidade após o acontecimento	dos moradores da maloca em “ser pessoas” e controlar seu potencial violento. A ruindade e periculosidade dos xamãs. A importância de “fazer as coisas com cuidado” (<i>umani da-</i>). A importância de observar bem (<i>gakia-</i>) os outros e notar a tempo possíveis sinais de alienação.	dos moradores da maloca em “ser pessoas” e controlar sua raiva. A não-amabilidade das pessoas em geral. A importância de “fazer as coisas com cuidado” (<i>umani da-</i>). A importância de observar bem (<i>gakia-</i>) os outros e notar a tempo possíveis sinais de alienação.
As conseqüências políticas eventuais da morte	A divisão da comunidade em duas frações, uma das quais funda uma nova aldeia (solução inviável hoje em dia).	A divisão temporária da comunidade (dispersão das unidades familiares, as quais passam algumas semanas vivendo em várias malocas diferentes). ⁵⁰¹

A posta em pauta, dramatização e e solução (satisfatória ou não) de conflitos através da ingestão de veneno, apesar de ocorrer respeitando certas fases previsíveis as quais conforme a teoria ritual de Victor Turner poderiam ser intituladas de “ruptura/ abertura”, “crise”, “superação” e “reintegração ou reconhecimento da fissão” (ver 2009 [1982]: pp. 108), podem variar consideravelmente em suas circunstâncias e sua forma concretas. Para dar aos leitores uma idéia de como a “experiência da alienação do coração” e da “busca do veneno” é vivida e recontada atualmente pelos Suruwaha em suas narrativas (auto)biográficas, apresentarei e analisarei seis textos recolhidos no período de 2008 a 2010, os quais se referem a episódios de “quase-morte” e morte ocorridos nos anos 1986 (protagonista: Xukuma), 1988 (protagonistas: Wanidia e Iniaky Wahana), 1998 (protagonistas: Dihiji e Bujini), 2008 (protagonistas: Ahabani; nome mudado, e Ania) e 2009 (protagonistas: Tikiara e Nahuhwini; nomes mudados). Tenho consciência de que o sexto texto, uma compilação dos depoimentos de várias pessoas sobre um mesmo evento (a morte de Tikiara e Nahuhwini), constitui uma leitura bastante cansativa para pessoas que não conhecem todos os Suruwaha pessoalmente. Isto tanto devido ao estilo narrativo prolixo usado pelos meus interlocutores (os seus excursos freqüentes) quanto pelo fato de que o drama relatado envolve um número muito grande de atores, designados

⁵⁰¹ Atualmente, viagens “turísticas” até o Posto da FUNAI (que têm a finalidade de paliar sentimentos negativos) são eventualmente empreendidos pelos enlutados como “alternativa” da mudança para outra maloca.

alternadamente por dois ou mais dos seus nomes e interligados entre eles por relações de parentesco e afinidade difíceis de serem memorizadas de uma vez e em seu conjunto. Mas resolvi apresentar o texto na íntegra mesmo assim porque ele, diferentemente de todos os outros relatos os quais se referem a eventos já “emocionalmente superados”, foram contados e recontados muitas vezes e portanto já passaram por um processo de “ajuste mútuo”/ “consensualização”, trata de acontecimentos recentes ainda não “digeridos” e nos dá uma idéia da complexidade real das dinâmicas sociais que provocam mortes por envenenamento. Para facilitar a leitura do sexto texto, lhe justaponho um esquema que visualiza as relações genealógicas existente entre os atores envolvidos, e um “mapa dos desejos controversos”.

Primeiro relato: A ferida no pé (Ania, Maloca de Naru, 19/09/09)

Faz tempo que estou com um caco de vidro no pé. Antes eu flechava muitos bichos. Me lembro que uma vez num dia só trouxe para casa um macaco barrigudo, um mutum e um tucano. Mas agora, não estou conseguindo pisar quando ando na mata, não consigo correr direito e não consigo mais matar os animais. As pessoas às vezes me dizem que não sou mais um bom caçador (“pegador de coisa saborosa” *zama tiamiaru agani*). Outro dia fiquei com raiva da dor no meu pé, quebrei minha zarabatana, queimei meu estoque de paina e sai correndo. Corri, corri, corri e então cheguei na plantação de timbó. Cavei e arranquei umas raízes. Mas não as ingeri imediatamente. Fiquei só olhando para elas e esperando. Aí, depois de um tempinho, meu coração falou: “*Na! Madi syzaitutyky! Kakijihy naxagai!* Olha só! Ninguém chega! Eles nem me perseguem!” *Hi na madixugwai!* Estes aqui obviamente não são minha gente. *Na madi hwamyzabia!* Eu vou então ao encontro da *minha* gente de verdade⁵⁰².” Mastiguei uma raiz e engoli o sumo. Minha boca não estava falando. Só meu coração estava falando. Peguei mais três raízes, as mastiguei e ingeri seu sumo. Aí, parei e pensei: “*Na! Dahiniawy nixangai! Bami hwawykany, gawawabianangai!* Nossa, ingeri descabidamente/ em excesso! Quando tomar água, o veneno se espalhará no meu sangue.” Aí, o Wahidiani chegou correndo no roçado e me perguntou: “Você tomou veneno?”. Respondi: “Sim. Tomei”. Ele disse, indignado: “*Hyzama kahini hawawy nixanawani?*” Por que você tomou descabidamente? Você tomou muito! Você morrerá!” Então me fez vomitar. Eu vomitei no caminho, voltando para a maloca. Depois comecei a passar mal. Comecei a enxergar tudo embaçado, como que através de uma nuvem de fumaça. Quando cheguei em casa, meu coração disse: “Eu já vomitei. Não morrerei mais”. Aí não pensei mais (*zama igiana nixixanawaky*) e cai na minha rede. Tomei veneno de manhã, e às quatro horas da tarde recuperei minhas forças. O veneno faz as vistas da gente ficar embaçadas (*abi aganiri uhwamyhyru*). Faz o mundo ao redor de nós girar, e quando a gente está deitado numa rede, fica

⁵⁰² Aqui, o narrador está se referindo aos membros de sua família que morreram todos por envenenamento ao longo dos últimos vinte anos: A esposa Harasuzu (+2003), a mãe Iju (+2003), o pai Axa (+2007), as irmãs Ibini (+2003), Tutuni (+1987), Kuwa (+2005), Dydywa (+1996), Tusa (+2003), Atiriu (+2005), Tatuha (+2007) e Ara (+2008).

parecendo que a rede é uma canoa sendo jogada para cá e para lá pelo banzeiro. Sob a influência do timbó, vemos nossas redes como canoas numa viagem agitada.

Os jovens gostam de ficar com raiva. Eles gostam de transar com as moças. Depois, o pessoal fica com raiva, e corre para tomar veneno. Será que eu perseguirei as pessoas? Será que eu agarrarei as pessoas? É isto que eu estou pensando. Você morrerá de velhice, mas eu morrerei feito vítima-carga do timbó. Será que eu morrerei quando a Hahani [a filha mais nova] estiver com oito anos? Será que eu morrerei quando ela menstruar? Será que vou vê-la adulta ou eu vou ficar com raiva e morrer antes? Não tenho a mínima idéia.

Segundo relato: A morte de Ahabani (nome do narrador omitido, 09/09/08)

Puxa vida, a Ahabani não é mais! [...] Ahabani estava se queixando de dores na virilha e falou para Tyby [mãe]. Os pessoal da FUNASA não tinha chegado. Como ninguém sabia o que Ahabani tinha exatamente⁵⁰³, as pessoas começaram a comentar que provavelmente ela estava grávida de Haxixi. Tyby tinha ouvido as fofocas, e quando a filha lhe falou sobre suas dores, se enraiveceu e disse: *Ta biutandani! Mazaru!* “Você deve estar grávida! Morra!” Então Ahabani ficou envergonhada e saiu da maloca. Era de manhã cedo quando isto aconteceu. Ahabani não falou para as pessoas que ia tomar veneno. Não se afastou da maloca correndo. Só falou sobre suas intenções para Wijaja [irmã], dizendo: *Kunaha hwawyba! Umuniria hijarasama! Tara itianjariria!* “Estou indo tomar veneno! Não diga isto a ninguém, senão vou lhe cortar com o terçado!” Depois foi embora. Quando depois de um tempinho ela não chegou de volta, Ukwaxawada [amiga, prima paralela de segundo grau de Ahabani] chegou no setor residencial da família e perguntou a Wijaja onde a irmã dela tinha ido. Wijaja lhe respondeu: “Ela disse que ia buscar água. Deve estar tomando banho”. Ukwaxawada foi até o igarapé para buscar água e tomar banho por sua vez, e quando chegou na beira da água, Ahabani estava lá e já tinha ingerido timbó. Ela tinha trazido, batido e torcido as raízes, e tomado o sumo com muita água numa folha grande. Quando Ukwaxawada chegou no igarapé, Ahabani passou por ela voltando para a maloca. Ukwaxawada lhe perguntou: “Você bebeu o veneno?”, e Ahabani disse: “Sim. Tomei muito.” Chegando na casa já passando mal, Ahabani falou para a mãe dela: *Ubihi zyka kaxagani! Babaka!* “Minhas mãos estão formigando! Fique dando tapinhas nelas!” Obviamente os seus membros já estavam ficando dormentes pela ação do veneno. Mas Tyby estava com muita raiva da filha porque ela tinha tomado veneno, e falou: *Pia!* “Sai fora!” Deixou Ahabani sentada no chão e permaneceu numa atitude passiva: Continuou moldando um pote de cerâmica. Ahabani morreu rapidamente, sem que as pessoas conseguissem fazê-la vomitar antes. Depois de Ahabani morrer, várias pessoas foram beber veneno. Haxixi tomou veneno, Bytyka tomou veneno. Kahuwini foi tomar veneno, mas bebeu bem pouquinho, “só de mentirinha”. Talvez tenha engolido apenas a seiva de uma árvore qualquer. Xari Ahy [pai de Ahabani] não estava em casa quando Ahabani morreu, porque ele tinha ido caçar. As outras pessoas foram avisá-lo, e quando ele chegou na maloca, se desesperou e queria ir tomar timbó também. As pessoas não deixaram Xari Ahy tomar veneno. Xari Ahy brigou com sua esposa e com

⁵⁰³ *Madi Wixinia agani takuny naxuhwa...* “Como as pessoas não sabiam qual era o depredador de/ aquilo que pegou Wixinia...”

as demais pessoas acusando-os de ter assassinado sua filha com suas fofocas. Disse: “Minha filha não estava grávida! Quando eu ofereci carne para ela estes dias ela não quis comer [por causa da menstruação]. Vocês a envergonharam e a fizeram morrer com suas mentiras!”

Terceiro relato: A morte de Jakihini, Wanidia, Kajuwai e Iniaky Wahana (Ikiji, Manaus, 02/03/10)

Na época em que Wanidia iria morrer (*Wanidia mazaruribia hanihiawa*), eu fui o dono de uma caçada coletiva *zawada*. Todos os homens adultos e adolescentes fomos, menos Hamy, Kimiaru, Aniumaru e Xamitiria. Estes últimos ficaram na casa de Wahary, junto com as mulheres. Nós outros nos deslocamos até a cabeceira do igarapé Jakubaku, atravessando matas de terra firme. Dormimos uma noite e seguimos adiante. Na cabeceira do igarapé Jakubaku acampamos e matamos muitos macacos barrigudos. Eu os moqueei. No acampamento estávamos entre outros eu, Wanidia, Dihiji, Sumi e Iniaky Wahana. Dois dias depois de termos partido para a caçada, a filha de Wanidia e Uhwai, Jakihini, foi picada por uma cobra na maloca. Ela era uma criança do tamanho do teu filho [seis anos]. Após ser picada, ela morreu de tardezinha, e seu coração trovejou no leste. No nosso acampamento de caça, ouvimos o barulho do trovão: “Kuburuuu-hu!” Ao ouvir o trovão, Wanidia falou: “Estou com uma sensação estranha. Não estou me sentindo legal. De repente as coisas não me agradam mais. *Aruhwawa zama kahyzy sysani*”. De noite, Wanidia sonhou com uma mulher que se parecia com sua irmã mais velha, Dimi. No sonho, ele a perguntou: “Dimi, é você? *Dimi hianaru?*” Mas ela respondeu: “Não, não sou Dimi. *Dimixi kwanangai*.” Depois, ela deu o grito característico de um espírito-lagarta do sexo feminino e de idade avançada, *zamakusa aniji*: “Hũhũhũhũhũhũi!” De manhã cedo, Wanidia acordou com uma sensação estranha por causa do sonho, e nos contou o que ele tinha sonhado. Nesta mesma manhã cedinho, Dimi e sua cunhada Wixikiawa saíram da maloca correndo para informar Wanidia sobre a morte da filha dele. Chegaram no nosso acampamento ao meio dia, e quando Wanidia recebeu a notícia, gritou: “Que absurdo!” (*Hydawy!*). Pegou sua zarabatana, seu arco, as flechas, os dardos, e correu. Eu olhei para ele e falei: “Corram atrás dele! Ele vai tomar veneno!” A maioria dos homens, consternados com a notícia, não correram atrás de Wanidia. Eles estavam com vergonha. Mas Dihiji e Iniaky Wahana correram atrás de Wanidia. Iniaky Wahana era filho de Dimi e sobrinho de Wanidia (*Wanidia hahadi*). Wanidia correu rápido como uma moto. Chegou na maloca, constatou com os próprios olhos que a filha dele estava morta, e correu logo para tomar veneno. Vários homens, entre eles Dihiji, o perseguiram, lhe arrancaram as raízes de timbó e as jogaram fora. Mas Wanidia não se cansou. Não deitou na rede [como sinal de que tinha se acalmado]. Insitiu em correr atrás de veneno múltiplas vezes, e enfim conseguiu tomar. Dihiji encontrou Wanidia depois de ter tomado veneno, voltando para a maloca correndo. Falou para ele: *Tara urywa* “Me deixe fazer você vomitar!” [Lit. enfiar um objeto comprido na sua garganta]. Tentou agarrá-lo, mas Wanidia escapou e falou: “Vou correr! Quero chegar na maloca!” Correu mais um pouco, mas tinha tomado muito veneno e morreu ainda no meio do caminho, antes de chegar na maloca. Morreu numa área alagada, próximo da nascente de um igarapé (*bami xukukuminihia*).

Depois da morte de Wanidia, Kajuwai, o irmão dele, não quis mais viver e foi tomar veneno. Quando chegou na maloca de volta, correu que nem doido. As pessoas tentaram segurá-lo para fazê-lo vomitar, mas ele pegou um bico de tucano cheio de rapé e engoliu o tabaco todo. Depois disto, o pessoal não conseguiu fazê-lo vomitar (*madi urumara, hakananaxu*). Ele tinha ingerido o tabaco por cima do timbó para morrer mais rápido. Chegou a gritar muito e devia sentir muita dor. Depois morreu. Depois de Kajuwai, ainda morreu Iniaky Wahana (primo paralelo de Kajuwai). Passaram-se poucos dias [mostra 10 com as mãos]. Aí, Waxini morreu porque Nianji tinha brigado com ela, e Nianji ingeriu veneno (*Nianji zawahady mazaxinkiany, Nianji kunaha hawixawaky*). Quando Nianji morreu, todas as pessoas se enraivecaram e começaram a correr para todos os lados, em busca de veneno. Num certo momento, Jadabu, que tinha uma plantação de veneno perto da maloca, gritou: *Hyhy madi! Na kunahara hawasamaha! Aba iribia! Timia ini kunaharamary hawa kuhwa!* “Hein gente! Não tomem meu veneno! Este meu veneno o plantei para pescar! Se vocês quiserem tomar veneno tomem o veneno que pertence a vocês! Já chega! Pelo menos o meu timbó será destinado aos peixes!” Agunasihini, por sua vez, gritou: “Parem de tomar veneno! Já estou cansado de correr atrás de vocês. Uma morte é suficiente, já chega!” *Kunaha hawasama! Wanzy mazarukaba!*”

Quarto relato: A morte do Xukuma, Xaharia e Buwasumary (Aji, 27/10/08)

Xukuma era o filho adolescente de Kataru. Ele tinha um cachorro. Um dia, Kataru se queixou de que o cachorro dele estava fedendo muito. Falou: “Matem este cachorro!” Xukuma naquela época estava com muita dor de dente. Ele pegou a zarabatana dele. Flechou o cachorro dele, e o cachorro morreu. Aí, Xukuma guardou a zarabatana e foi tomar veneno. Morreu, e Kataru morreu em seguida. Xaharia era filho de Xama, irmão de Gamuki, e ficou com raiva da morte do irmão classificatório (*ahadi uwa ahidi* “do filho do outro pai”). Os homens não ficaram vigiando ele. Só a Kutia e a Xama ficaram vigiando. Xaharia conseguiu beber veneno ao anoitecer e passou mal a noite inteira mesmo após ter sido levado a vomitar. Mas na manhã seguinte, as pessoas pensaram que ele estivesse se recuperando. Ele estava com diarreia e falou: “Eu vou defecar longe da casa”. Xama respondeu: “Faz aqui mesmo”. Ela pensava que ia morrer se fosse para longe. Ele levantou, foi para o caminho e tombou. Ele estava falando quando morreu. Depois de Xaharia morreu Buwasumary. Buwasumary tinha um macaco barrigudo que ele criava. A Xiriaki (solteira) levou o macaco, deixou ele no caminho e foi até um lago que tinha perto do roçado, para tomar banho. Enquanto ela estava tomando banho, o macaco se soltou e fugiu. Buwasumary ficou com raiva, tomou veneno e morreu. O pessoal se mudou da casa de Hamy para a casa de Dihiji (*Hamy iri uda tusari*). Depois morreu Wanidia.

Quinto relato: A morte de Dihiji e Bujini (Hinijai, 29/09/09)

Dihiji era uma pessoa querida (*madi iri karuji*). Ele morreu por causa de uma briga com sua esposa Bujini. A briga aconteceu por causa de um acidente da filha: Dihiji estava terminando de construir sua maloca. As pessoas já estavam morando na maloca dele. Só faltava colocar algumas palhas. Um dia de manhã, Dihiji estava ajeitando palhas para o telhado da nova maloca, e Bujini estava preparando grolado para eles comerem com massa de pupunha fermentada. Jawakia [filha pequena do casal] então caiu da

rede de Dihiji onde estava deitada sozinha, e queimou o rosto e a coxa no fogo que estava debaixo. Bujini ficou com raiva [da rede malvada] e cortou alguns fios da rede de Dihiji. Dihiji viu, ficou com raiva [de Bujini] e terminou de destruir a rede dele. Ela falou para ele: “Não faça isto! Não vou consertar a sua rede mais”. Ela pegou os fios de uma rede nova que estava tecendo e os queimou no fogo. Aí, Dihiji agarrou Bujini por trás pelo cabelo, pegou o terçado e fez de conta que ia cortar o pescoço dela. Depois disto Bujini foi tomar veneno. Não saiu correndo imediatamente, mas ficou um tempinho deitada na rede dela calada, e depois fingiu ter se acalmado. Falou então que ia tomar um banho, e saiu da maloca andando. Mas antes de chegar no igarapé, Bujini entrou no mato e foi para a plantação de timbó. Dihiji, que ficara desconfiado, foi atrás, chegou na beira do igarapé e viu que Bujini não estava tomando banho. Falou para Ania que ela não estava, e muitos foram procurar por Bujini. Procuraram por ela na plantação de timbó dela. Mas não a encontraram. Ela devia estar escondida perto. Mas como as pessoas não a viram, foram procurá-la em outra plantação de veneno. Bujini saiu do esconderijo, cavou raízes de timbó, as bateu, torceu e ingeriu o sumo. Quando os que a estavam procurando voltaram, viram que ela tinha arrancado raízes de timbó. Os bagaços estavam jogados no chão. Mas não acharam Bujini. Quando Bujini enfim chegou na maloca, morreu dentro de pouco tempo. Dihiji a enterrou no outro dia. Depois de alguns dias, estava deitado com a filha na rede dele, e trovejou. Dihiji falou: “Parem de conversar. Quero escutar o trovejar do coração da minha esposa” *Na hazawa gianzubuni kuburu narura mitiawa*. Entregou Jawakia para Ahidi [filho adolescente] segurar. Depois falou para Ania: *Na uda akuwari bykynaxu. Ta na xuru hianangani. Na udara tawany. Ta giadyguwixubadanangai*” Minha casa está quase pronta. Você é o meu irmão mais novo. Termine a construção da casa. Você a “emprestará”. Eu vou morrer. Fique você com minha casa. Aí, Dihiji correu para tomar veneno. O pessoal procurou por ele na terra, mas ele subiu numa árvore com as raízes de timbó e ingeriu o sumo lá no alto. Gamuki e alguns outros passaram por debaixo da árvore onde Dihiji estava atrepado, e então o ouviram gemer. Gamuki subiu na árvore atrás dele, mas ele pulou e correu. Tinha tomado muito veneno. As pessoas tentaram agarrá-lo e fazê-lo vomitar, mas ele era muito forte e não deixou que ninguém o acudisse. Ele sovinou o timbó e morreu rápido.

Sexto relato: Como a incapacidade das pessoas em fazer casamentos resultou na morte de Tikiara e Nahuhwini (vários narradores)

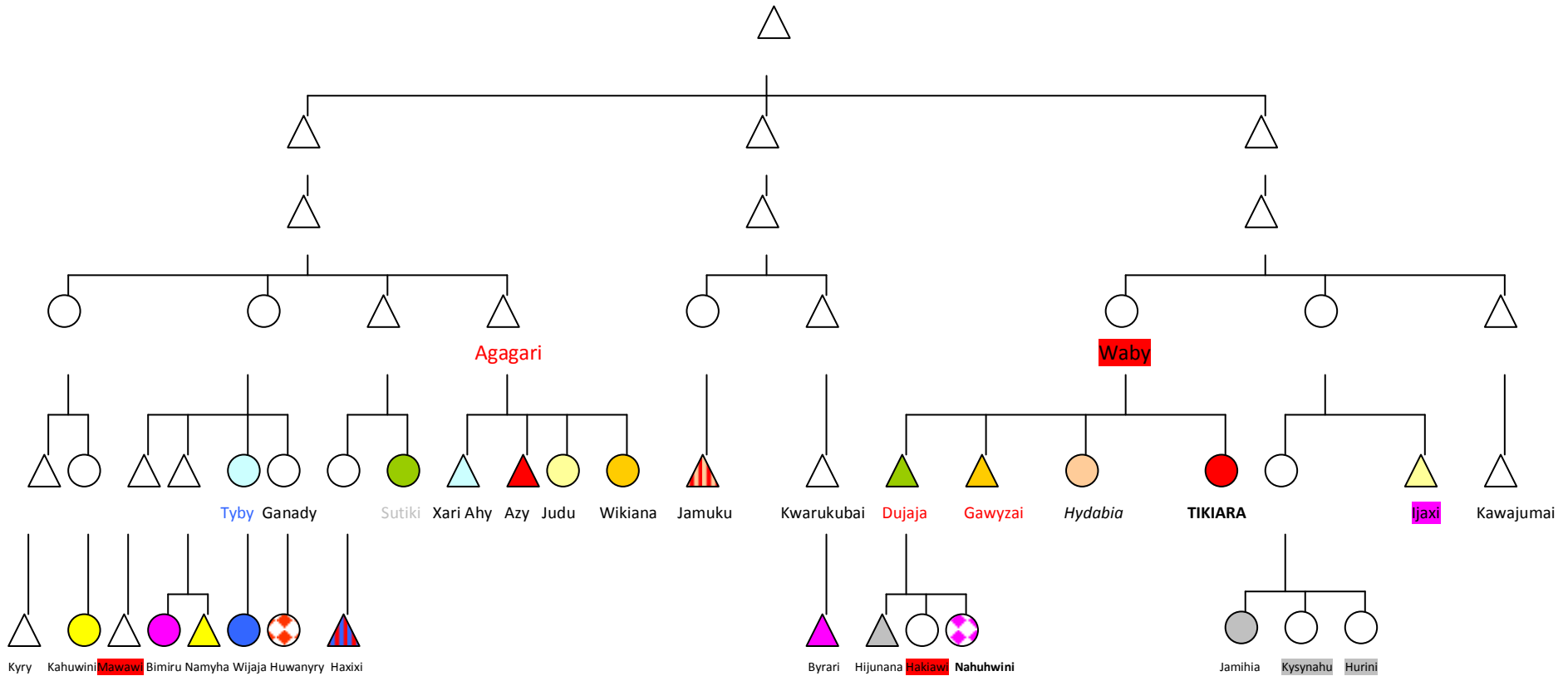
[Cantando:] *Kurimia ahidiria tukwazawanai nagi*. “O espírito-interlocutor *kurimia* diz que tem ciúmes do filho dele e não quer que ele se case”. Este canto diz algo verdadeiro. Os Suruwaha também são como o espírito sobre o qual ele fala. Eles também têm ciúmes dos seus filhos, não querem que eles se casem e os maltratam [desrespeitam sua vontade] por isto. Querem ficar com eles para si, e é por isto que tantas pessoas morrem. Depois da festa de iniciação de Garyzuma, Ijaxi quis fazer o casamento de Bimiru [moça solteira de 19 anos de idade, órfã de pai e mãe] com Byrari. Mas Kwarukubai [pai deste último] falou que não queria que este casamento fosse realizado. Os Suruwaha estavam na maloca de Kyry. E Kwarukubai disse: “Esta não é a minha terra. Minha terra fica lá no igarapé Xibiriwi, onde construí a minha maloca. Eu estou apenas “ficando” aqui na casa do Kyry. *Hia kahuza kwanangai*. Quero que o casamento do meu filho seja feito na minha terra”. Aí, os planos de casamento foram desfeitos. Ijaxi, que já estava com a rede de Bimiru nas suas mãos, falou para a

dona, brincando: “Pegue aqui sua rede. Você não vai casar com ele. Tome veneno então!”. Bimiru respondeu: “Está bem. Vou tomar veneno”. Mas não estava falando totalmente sério. Depois de alguns dias, os homens voltaram a conversar sobre casamentos. Falaram uns aos outros: “Já faz muito tempo que ninguém se casa. Que todas as pessoas solteiras se casem! Mas cuidado para elas não tomarem veneno!” Ijaxi estava tomando rapé junto com Jamuku [homem viúvo cuja esposa falecida era uma das irmãs de Gawyzai e Dujaja, primos paralelos de Ijaxi], e disse para ele: “Eu vou fazer teu casamento com Tikiara [irmã caçula de Gawyzai e Dujaja]!” Gawyzai chegou e ouviu a conversa. Dujaja também estava sentado perto. Aí Gawyzai falou para Jamuku: “Você não vai se casar com Tikiara. Ela vai se casar com Azy!” Gawyzai queria dar sua irmã como esposa a Azy porque ele mesmo também tinha se casado com uma irmã deste último [Wikiana]. Achava que era suficiente ele ter dado Hydabia [a irmã que morreu] em casamento a Jamuku, que era problema pessoal de Jamuku ter deixado Hydabia tomar veneno e morrer, e que agora, a preferência era de Azy. Mas Ijaxi falou para Gawyzai: “Tikiara falou que não gosta de Azy. Se você a obrigar a se casar com quem não gosta ela tomará veneno. Mas eu vou falar com você mais não. Faça você mesmo o casamento de Tikiara com quem você achar adequado. Se ela morrer, será você mesmo a chorar por ela.” Isto foi à noite. No outro dia de manhã, Mawawi se dirigiu ao pátio central da maloca, onde ficou em pé e exclamou para todos ouvirem: “Hein gente! De quem vocês gostam? De quem não gostam? Vou casar todos vocês!” (*Hyhy madi! Timiahawa hady kahzywai? Hady kahzysu? Timiara nimiakywa!*) As pessoas não falaram nada e permaneceram numa atitude passiva (*zamunda*). Então Mawawi pegou a rede de Tikiara e a atou debaixo da de Haxixi. Tinha ouvido falar que Tikiara gostava de Haxixi. Mas aí, a Tyby [tia paterna de Mawawi, e prima cruzada da mãe de Haxixi] entrevistou dizendo: “Haxixi não deve se casar com Tikiara! Ele deve se casar com Wijaja [filha da falante]! Ahabani [a filha mais velha da falante] se suicidou no verão passado porque Haxixi namorava com ela e as pessoas a acusaram de estar grávida dele sem ser casada com ele. Se minha filha mais velha morreu por causa de Haxixi, que ele se case agora com minha filha mais nova!”. Porém, pelo jeito nem Haxixi nem seu pai Tahari gostaram da idéia da “tia” [MFZD] deste primeiro. Tahari falou: “Cadê o dinheiro [em português] para me recompensar por meu filho?”⁵⁰⁴ Enquanto Tikiara, envergonhada com a fala de Tyby, pegou sua rede de volta e Mawawi [desconsiderando a objeção feita pelo pai de Haxixi] foi pegar a rede de Wijaja para atá-la debaixo da de Haxixi, Haxixi por sua vez pegou a rede dele, a atou lá no alto da maloca e se deitou nela, para que ninguém pudesse se “apropriar” dela [=dispor do seu futuro matrimonial]. Mawawi devolveu então a rede de Wijaja à dona, mas continuou insistindo em querer realizar casamentos neste dia. Foi pegar a rede de Huwahi e a atou debaixo da de Byrari. Byrari não se manifestou contra. Kwarukubai [o pai] não se manifestou contra, diferentemente do dias anteriores, quando não queria que o filho dele se casasse com Bimiru. Kariti [irmão mais velho] não se manifestou contra. Ahuni [a mãe] não se manifestou contra. Apenas Bununuru [a irmã] ficou com raiva, porque não queria perder o “seu homem” (*iri imiady*)⁵⁰⁵. Mawawi ficou satisfeito e continuou fazendo casamentos. Atou a rede de Bimiru debaixo da rede de Sywy [irmão de Ahuni]. Atou a rede de Kahuwini debaixo da rede de Namyha [irmão de Bimiru; primo cruzado de Kahuwini]. Pegou a rede de Jamihia

⁵⁰⁴ A pergunta é irônica. Não existe nada equivalente ao “dote” entre os Suruwaha.

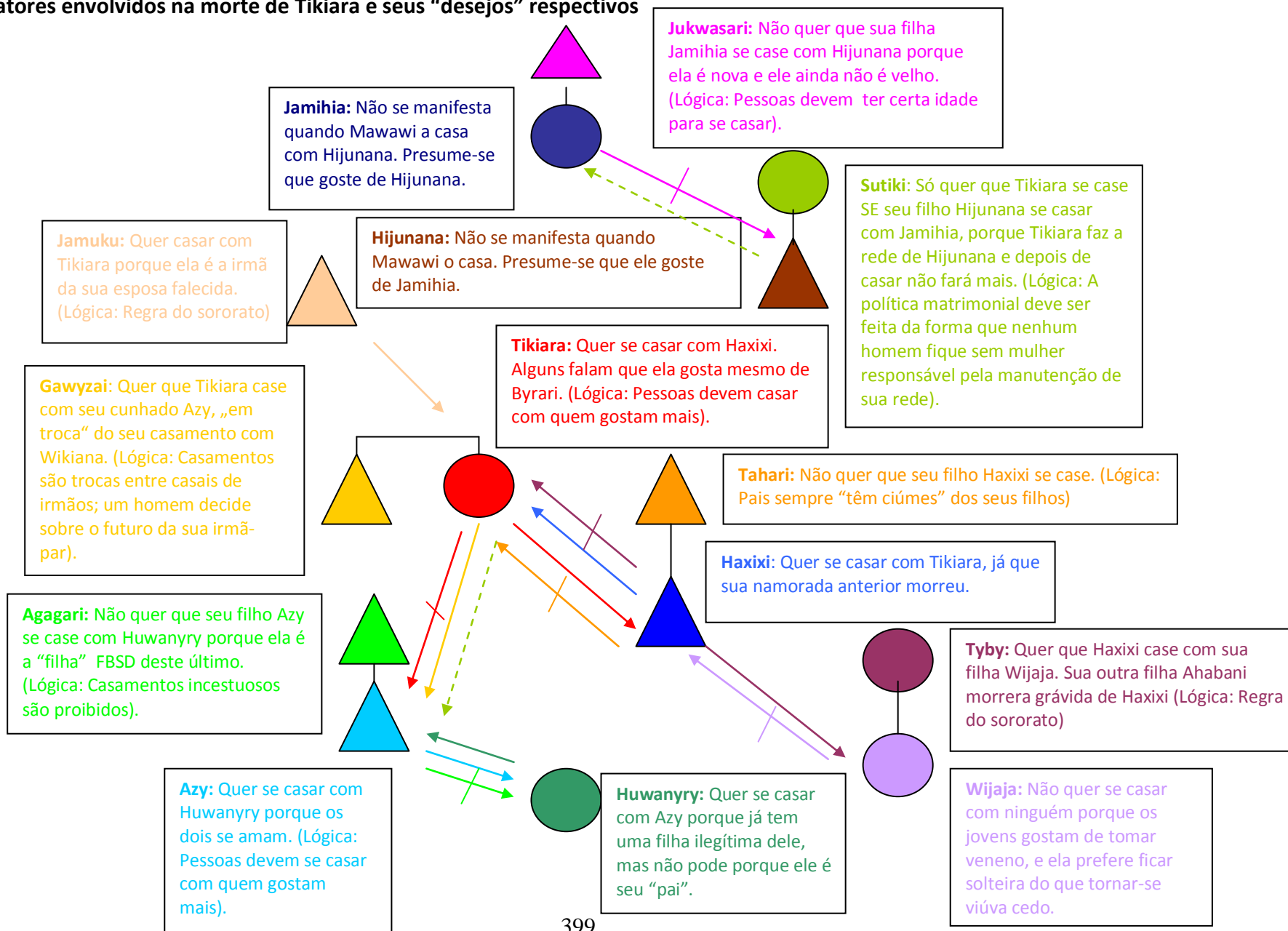
⁵⁰⁵ Como vimos no capítulos sobre as relações de parentesco, os termos “minha mulher” (*na hajini*)/ “meu homem” (*na imiady*) não designam a esposa, respectivamente o marido, mas irmãos do sexo oposto com idade próxima à de EGO (no caso tido como “ideal” de um casal que tenha quatro filhos e quatro filhas, nascidos alternadamente numa seqüência homem – mulher – homem – mulher, estes filhos serão agrupados em quatro “casais” *ini imiady – iri hajini*, e os componentes de cada uma destas duplas terão uma responsabilidade mútua especial.) A ideologia suruwaha do parentesco postula que o “amor possessivo” seria um sentimento “naturalmente inerente” à relação entre irmãos do sexo oposto, e declara o “ciúme” (*tukwazawa-*) entre esposas e maridos como “sentimento ilegítimo”.

Atores mais importantes envolvidos no conflito que resultou na morte de Tikiara e Nahuhwini



Observações: Quando dois símbolos são tintos de uma mesma cor, isto significa que as pessoas por eles representadas formam um casal atual (Dujaja e Sutiki, Xari Ahy e Tyby, Ijaxi e Judu, Gawyzai e Wikiana), um “ex-casal” (Jamuku e Hydabia) ou um casal “proposto” (que teve suas redes atadas juntas) no dia da morte de Tikiara (Azy e Tikiara, Namyha e Kahuwini, Byrari e Bimiru, Hijunana e Jamihia – por falta de espaço não foi possível considerar a união de Bimiru com Sywy e a união de Huwahi com Byrari). No caso dos símbolos listrados, a pessoa em questão é um “candidato concorrente” (que quer se casar igualmente com o parceiro da mesma cor), respectivo uma pessoa “divida entre dois parceiros possíveis” (Jamuku: Já foi casado com Hydabia, e após a morte da mesma tinha interesse em casar-se com Tikiara; Haxixi: A mãe queria que ele se casasse com Wijaja, mas ele queria se casar com Tikiara). No caso dos símbolos marcados com desenho-xadrez, a pessoa está interessada em casar-se também com o indivíduo da mesma cor (e para o qual já há outra proposta; Huwanyry queria casar-se com Azy, no momento “dado” a Tikiara; Nahuhwini queria se casar com Byrari, no momento “dado” a Bimiru). As pessoas cujos nomes aparecem com a letra colorida são as pessoas interessadas em que as uniões das pessoas representadas por símbolos da mesma cor se concretizem. As pessoas cujos nomes (escritos com letra preta) aparecem sobre um fundo colorido são as pessoas que assumiram a função dos casamenteiros (“homens que atam redes”), respectivamente desfizeram casamentos de terceiros a cujo pedido (“mulheres que recuperaram redes”)

Alguns dos atores envolvidos na morte de Tikiara e seus “desejos” respectivos



[“sobrinha” MZDD de Dujaja] e a atou debaixo da de Hijunana [filho de Dujaja]. Pois Sutiki [a mãe de Hijunana] tinha pedido para “adquirir a rede de Jamihia.” Porém, Jukwasari [pai de Jamihia] exclamou: “Minha filha é muito nova para se casar. E eu ainda não sou nenhum velho para me tornar avô. Eu sou jovem!” Kysynahu e Hurini [irmãs mais novas de Jamihia] buscaram a rede de Jamihia de volta. Então, Mawawi tentou reatar o casamento de Huwanyry com Azy, só para ver se desta vez, Agagari não se oporia. Mas sem sucesso. Quando colocou a rede de Huwanyry debaixo da de Azy, Agagari exclamou: “Huwanyry é a minha “neta”! Zumaxu [outro nome de Azy usado só pelos parentes mais próximos] é o “pai dela”! Desde quando mulheres se casam com seus próprios pais? Vocês jovens não sabem que isto não se faz?” Então chegou a vez de Gawyzai se manifestar, e ele reiterou o tinha dito para Ijazi no dia anterior: “Mawawi! Azy deve se casar com minha irmã! Lhe entregue a rede de Tikiara!” Quando Tikiara escutou o que o irmão dela tinha falado, foi esconder sua rede. Mawawi chegou perto dela e perguntou: “Tikiara! Onde está sua rede?” E ela respondeu: “Minha rede não está aqui. Eu não tenho nenhuma rede!” Depois disto, ela saiu da maloca e foi ao roçado buscar comida. Mas Mawawi não desistiu, foi procurar a rede de Tikiara nos tapiris ao redor da maloca, achou, pegou e foi colocá-la no lugar da rede de Huwanyry, que devolveu à dona. (nome omitido, 04/07/09, Posto da FUNAI).

[...] Quando Tikiara voltou para a maloca e viu a rede dela atada debaixo da de Azy, ficou perplexa. Huwanyry [primeira pretendente de Azy] disse para ela: “Estão brincando (*kasaru-*) com tua rede! Estão tentando te casar com o homem que era para ser meu marido! Vá tomar veneno!” Tikiara respondeu a Huwanyry: “Eu não quero me aposar de Azy. Ele será seu! Na minha opinião ele já é muito velho!” Então ela pediu a Hakiawi [sua BD, filha de Dujaja e Sutiki, de 9 anos de idade] que buscasse sua rede de volta. Sutiki não proibiu a filha dela de prestar este serviço à tia, pois ela estava com raiva porque Jukwasari não tinha deixado a filha dele se casar com Hijunana [filho mais velho dela]. Disse: “Está bom. Também não quero mais que Tikiara se case. Ela é a “trabalhadora” (*iri zama tasy*) do meu filho [isto é, a pessoa que tece o fio da sua rede], e já que Hijunana vai ficar solteiro hoje, se Tikiara se casar ele não terá mais ninguém para cuidar da rede dele!” Hakiawi buscou a rede de Tikiara de volta, Tikiara a atou ao lado da rede de Waby [sua mãe] e se deitou. Quando Gawyzai percebeu que a irmã dele se negava a casar-se com Azy, ele enfureceu. Eu [Jamuku] ainda o adverti: “Gawyzai! Fale com calma com Tikiara! (*Umani dakuhu!*) Não brigue!” Mas Gawyzai falou: “Eu sou xamã! *Iniuwa hwanai!* Eu não tenho medo das pessoas! *Aru madihia gurakanaxu!* Eu serei a formiga (do tipo *myhy*, venenosa) do pessoal e acabarei com o povo. *Madi iri myhy hwanai, madihia tawanyba!* Que Tikiara morra hoje! *Tikiara mazaruniwa!*” Então ele pegou o terçado dele e foi brigar com Tikiara. Agarrou a irmã e cortou a roupa dos brancos que ela estava vestindo. Ela ficou ferida na barriga, e saiu bastante sangue. Gawyzai falou: “Está bom! A “minha mulher” [*na hajini* =irmã] não se casará mais! Vou me acabar!” E correu ao roçado para tomar veneno. Dujaja [seu irmão] o viu sair correndo e decidiu ir tomar veneno igualmente. Wikiana [esposa de Gawyzai] exclamou: “Gawyzai não presta! Abandonem o Gawyzai!” [...] (Jamuku, 30/05/09, Posto da FUNAI).

[...] Depois de ter ferido a irmã com o terçado, Gawyzai foi embora para seu roçado com a intenção de arrancar raízes de timbó. Dujaja também foi. Eu [Sywy] corri atrás de Gawyzai e o agarrei. Depois disto, eu, Byrari, Tahari, Kyry e Jamuku corremos atrás

de Dujaja, que tinha ido por outro caminho. Quando o descobrimos ele já estava no roçado, com raízes de timbó na mão. Cercamos ele. Não tinha saída para ele. Fechamos todos os seus caminhos. Aí, ele jogou o veneno fora. Enquanto isto, na maloca as pessoas falaram para Hijunana que Gawyzai tinha brigado com Xaruhwa [outro nome de Tikiara], e que em seguida ele e Dujaja [pai de Hijunana] tinham ido tomar veneno. Hijunana ficou com raiva e falou: “Vou matar todas as mulheres! *Hajimiadiria nakuwijabia!* Meu pai morrerá por causa delas!” Começou a atirar flechas na direção de Xaruhwa, que continuava deitada na rede dela. Waby [mãe de Tikiara e avó de Hijunana] mandou ele parar. Ela agarrou o braço dele e gritou: “Não faça isto com minha filha querida! *Anijawara idiasama!*” Mas Hijunana estava totalmente alterado e em vez de parar, atirou uma flecha envenenada no braço da avó. Waby passou mal. Xaruhwa, ao ver a mãe ferida, começou a chorar e a destruir a rede dela com o terçado. Correu e foi tomar veneno. As pessoas não a perseguiram porque ela mentiu para elas dizendo que “não estava cogitando o timbó” (*kunaha igiana naxu*), mas apenas queria distância das pessoas raivosas e por isto iria dormir na maloca de Mawawi. No caminho do roçado de Ijaxi, onde foi arrancar raízes de timbó, Tikiara encontrou com Riubukiri e Uzyru. Riubukiri ainda perguntou se ela estava indo morrer. Quando ela negou, ele não suspeitou de nada, porque não tinha estado em casa quando a briga aconteceu. Tikiara arrancou muitas raízes de timbó que pertenciam a Ijaxi e as torceu no igarapézinho que fica a meio caminho entre a maloca de Agagari e a maloca de Kyry. Ingeriu o sumo misturado com água, correu de volta e se deitou na rede dela. Quando Gawyzai a viu chegando, falou para ela: “Você já bebeu o veneno? Me deixe enfiar um talo de abacaxi na sua garganta para fazer você vomitar!” Mas Tikiara respondeu: “Não queira me salvar! Você me menosprezou/ maltratou ainda agora!” Começou a passar mal, as pessoas a colocaram sentada no chão e lhe deram choques com abanos quentes. Mas ela não resistiu e morreu rapidamente. Já estava anoitecendo quando ela morreu. (Sywy, 25/05/10)

[...] Quando Tikiara chegou de volta à maloca e as pessoas perceberam que ela tinha enchido a barriga de timbó, Nahuhwini [filha de Dujaja; sobrinha e amiga de Tikiara] pulou da sua rede atada lá no alto e machucou o pé dela. Ela já tinha ficado com raiva antes de Tikiara ir tomar veneno. Depois que Mawawi tinha feito o casamento de Huwahi com Byrari, ela tinha ido ao roçado buscar cana-de-açúcar com Bimiru, e falado para ela: “Não entendo porque deram Huwahi para Byrari. O fio de rede que Huwahi tece não é bonito (*ymyzy-*). E ela é muito magra. Eu é que deveria ter me casado com Byrari. Eu sei tecer redes e sou gorda! Mais tarde hoje eu tomarei veneno.” Quando Nahuhwini agora viu a tia dela morrendo, ela saiu correndo pelo caminho que atravessa o igarapé Bami Sawaku e foi buscar raízes de timbó, já protegida dos olhares alheios pela meia-luz do crepúsculo. Dujaja [o pai] saiu à sua procura, mas só a achou quando já estava voltando. Ele perguntou: “Tairuru! [Outro nome de Nahuhwini] Você já ingeriu o veneno?” Então Nahuhwini começou a chorar e falou: “Papai! Tomei muito veneno! Eu morrerei!” Dujaja ainda fez a filha dele vomitar, e eu [Judu] fiquei segurando ela sentada no meu colo, mas não adiantou de nada. Ela morreu rapidamente, e a morte dela foi muito feia. Saiu sangue pela sua boca, suas narinas e seus olhos. E depois dela estar morta, sua boca inchou e ficou preta. Quanto a Tikiara, ela não sangrou, mas morreu assim mesmo. (Judu, 06/06/09)

[...] Tikiara e Nahuhwini morreram na boca da noite. Depois disto, as pessoas ficaram fora de si de raiva. Waby e Sutiki choraram desesperadamente pela perda das suas filhas. Hijunana [irmão de Nahuhwini] atirou flechas na direção de Haxixi porque era o namorado de Tikiara. Dujaja queria flechar Kyry porque a sua filha tinha morrido na maloca dele. Os outros então esconderam as flechas dele, e Sutiki [sua esposa] gritou: “Dujaja! Não queira matar as pessoas! Não foram as pessoas que mataram nossa filha! Foi o timbó que a assassinou!” Mas Dujaja não prestou atenção no que ela dizia. Já privado de suas flechas, pegou um terçado qualquer e continuou ameaçando Kyry, que disse: “Não tenho medo de você. Mas se você está com raiva de mim porque sua filha morreu na minha maloca, então vou queimar minha maloca”. Kyry pegou um tição de fogo e tentou incendiar a maloca dele. Mas as pessoas o seguraram. Dujaja tomou veneno três vezes seguidas naquela noite. A segunda vez, tomou tanto que chegou a desmaiar. Mas quando a tontura passou e conseguiu andar de novo, correu outra vez... Bytyka tomou veneno. Adiahia tomou veneno. Hijunana tomou veneno. Várias adolescentes tomaram veneno. Mas não morreu mais ninguém. Azy não tomou veneno, mas se mostrou alheio (*zamunda*) aos acontecimentos. De noite, todas as moças que tinham sido casadas por Mawawi desataram suas redes e se mudaram para a maloca de Mawawi. Os casamentos foram desfeitos. As moças estavam com medo dos homens e suas flechas. Namyha, Wasahu, Satutai, Amaxa e Haxixi pegaram uma canoa e baixaram o igarapé Jukihi para ir avisar Ijaxi e Nariawai sobre a morte de Tikiara e Nahuhwini. Os dois estavam no Posto da FUNAI procurando atendimento de saúde e não sabiam de nada. Ao receber a notícia das vítimas do timbó, pediram Cordovil e Mafu [enfermeiros da FUNASA] de levá-los até a boca do varadouro. Você sabe. Você estava lá com eles. Quando Ijaxi chegou na maloca de madrugada e viu os corpos de suas parentes prostradas no chão, gritou: “O que vocês fizeram com minha irmã [MZD] e com minha filha [MZSD]?!” Tentou ir tomar veneno, mas Kawajumai [seu FZS e MBS] o segurou. (Sywy, 25/05/10)

No dia da morte de Tikiara e Zarara [=Nahuhwini], eu [Kikijama] estava caçando e não me encontrava na maloca. Voltando para casa de tardezinha, encontrei com Bytyka no caminho. Bytyka falou para mim: “Hoje vai morrer gente! Estão com raiva!” Quando cheguei na maloca, vi Tikiara morta, e vi Zarara morta. Fiquei com raiva e disse para mim mesmo: “Dujaja é o meu “pai” [FFMBSS]! Zarara é minha “irmã mais nova”! Eu vou sair atirando flechas. Vou fazer de conta que vou atirar nas pessoas.” Mas o Kwarukubai [“outro pai”; FFMZDS] veio e falou para mim: “Não finja atirar flechas nas pessoas! As pessoas vão ficar com medo!” Aí, eu pensei: “Então eu também vou morrer!” Mas Kwarukubai percebeu e me sugeriu mudar-me para a casa de Mawawi. As pessoas que foram para lá não demonstraram mais raiva. Depois de muitos dias, minha raiva foi embora. Fiquei olhando as pessoas ao meu redor e pensei: “Estas pessoas aqui não são pessoas que não tenham a intenção de morrer”. *Jadawa hi, jadawa mazarubasu kuni*. Se irritar estas pessoas, elas morrerão.” As pessoas precisam ser cuidadosas umas com as outras, se não o povo se acabará. (Kikijama, 27/09/09)

[...] Quando Tikiara morreu, Jamihia [sua MZDD], Wijaja e Sarakini [irmã de Azy] decidimos morrer. Fomos ao roçado juntas, e Wijaja tirou três raízes de timbó. Mas quando nós íamos engolir o sumo, Zarawahy [= Jukwasari, pai de Jamihia] chegou e nos mandou jogarmos as raízes fora e voltarmos para casa. Estávamos com muita raiva.

Decidimos ir de novo. A segunda vez, Tyby [mãe de Wijaja] chegou e nos mandou voltar para a casa. Wijaja falou para a mãe dela: “Não me fale para não tomar veneno! Vou te cortar com um terçado! Quero ir ao encontro de Ahabani [irmã falecida no ano anterior; ver relato acima]” Voltamos pela segunda vez para casa, e a raiva não tinha passado. Aí, Wijaja e eu chamamos a Uhwamijariu: “Embora tomar veneno!” Mas Uhwamijariu falou: “Não vou tomar mais não. Já tomei. Já chega. Vão vocês!” Eu falei para Wijaja ir na frente: “*Ta katawy gawa!*” Wijaja foi comigo, mas Xuhwahwa [MBS de Wijaja] nos achou. Então desistimos de querer morrer. (Jamihia, 09/06/09)

[...] Tikiara não precisava ter morrido. Hydabia [irmã mais velha de Tikiara] era a minha esposa [de Jamuku]. Ela morreu quando Tikiara estava perto de menstruar. Morreu em solidariedade à Dusana [outra irmã de Tikiara e Hydabia], que ingeriu veneno e morreu porque não queria se casar com Kawajumai. Depois de um tempo, Waby [sogra do falante] falou para mim: “Tikiara é a ex-irmã mais nova de tua esposa falecida. Eu tomarei veneno e já não existirei mais, mas um dia minha filha Tikiara será sua esposa.” Waby, falando isto, mentiu descabidamente. Uma vez, Tikiara ficou doente. Estava com febre, com os olhos vermelhos afetados pela conjuntivite e com o pé ferido. Não tomava banho. Eu fiz o curativo dela e cuidei dela. Ela falou para mim: “*Ta kyhy takuny kianxangani!* Nossa, você conhece muito os remédios!” Eu falei para ela: “Me dê você! *Ta nabara!* Você podia se casar comigo”. Ela falou: “*Aru hynabiama? Hinixibiama?* Será que eu vou fazer isto?” Eu falei: “Eu não perguntarei outra vez a você. Só perguntei esta vez.” Muitos dias depois, eu encontrei com Tikiara descascando cana. Cheguei por trás e tomei a cana da mão dela. Ela riu. Uma outra vez, eu esqueci uma lima no chão. Ao anoitecer, Tikiara veio me entregar. Peguei um peixe e dei para ela comer. Outro dia, eu tinha cozinhado um macaco-barrigudo. Ela estava sentada perto de mim, e falou: “Eu estou com uma fome!...*Aruhwawa hamy hinixini!*” Dei um pedaço para ela comer. Waby também me incentivava a dar carne de caça para a filha. Mas nunca o casamento se concretizava. E então Gawyzai inventou de dar Tikiara a Azy, e a “matou”. No dia em que Tikiara morreu, Waby passou perto da minha rede, e ficou olhando longamente para mim. Ela devia querer que eu ajudasse a carregar o corpo de Tikiara até o túmulo. Mas eu disse a ela: “Eu não enterrarei sua filha. Se você tivesse me dado ela como esposa, ela não estaria morta hoje. Enterre-a você mesma”. Eu pensei: “Será que vou me cansar muito perseguindo outras pessoas? *Aru hasa kwansibiama?*” Depois da morte de Tikiara, muitos correram para tomar veneno. Eu persegui o Dujaja e o agarrei. Dujaja arrancou o braço que eu estava segurando, derrubou minha lanterna, e a lanterna quebrou. Continuei então correndo no escuro, cai duas vezes, furei a perna em tocos e arranhei meu peito. Cheguei na maloca cansado e disse para mim mesmo: “Eu também já estou com raiva. *Asana zawa kwanxangai.* Não vou mais tentar salvar pessoas. Eu também vou tomar veneno. *Kunaha hawa kwamba.*” Mas Kwarukubai [MBS de Jamuku] me agarrou e disse para mim: “Se você morrer, já não haverá ninguém para dar remédios para as pessoas. Você é o médico do pessoal. Deite na sua rede e fique quieto! *Ta miazasinkiany, madi iri kyhydawa haxisubadanangai. Ta madi iri médico hianangani. Ara huwihia guma!*” Me deitei na rede e deixei tudo passar. (Jamuku, 30/05/09)

A ruptura. Vemos que as “buscas do timbó” *kunaha kahi* acima descritas foram desencadeadas por estados e acontecimentos muito diversos, havendo, em alguns casos,

uma justaposição ou um acúmulo de vários fatores entre os quais uns constituem a “razão profunda” da alienação da pessoa, enquanto que outros desempenham apenas o papel do “estopim”, respectivamente da “gota d’água que faz o conteúdo do barril transbordar”(como diríamos em português)⁵⁰⁶. Algumas das “futuras presas do timbó” *kunaha bahibia* foram levadas à sua decisão de tornar-se almas por atos agressivos concretos: Uma crítica injustificada concernindo uma gravidez indesejada, feita num tom de voz agressivo pela mãe justamente num momento em que foi avisada sobre um problema de saúde. Um comentário negativo sobre o fedor de um cachorro, feito justamente quando o dono do cachorro estava com dor de dente. A imputação mútua de negligência após um acidente da filha, acompanhada de agressão física (do marido contra a rede que ganhara da esposa, e depois do marido contra a própria esposa). Um ataque com o terçado de um homem contra “sua mulher” [= irmã], ocorrido depois que esta se recusou a aceitar ser tratada como “objeto”/ “meio de pagamento” dentro de um jogo imaginário de transações matrimoniais, e insistiu em “ter ciúmes de si própria” (*ja-tukwazawa-*)/ “ser dona da própria rede” (= ter a autonomia de decidir sobre o próprio futuro). Outras pessoas se tornam “alheias” por causa de agressões mais sutis, impessoais ou “alienígenas”, as quais consistem em que alguém morre tornando-se saudoso, causa estragos com seu pensamento negativo ou com seu desleixo, caça com meios sobrenaturais ou/ e demonstra ter uma atitude indiferente (*zamunda*) em vez de “cativadora” e “cooperadora”. Isto foi o que ocorreu, no caso da morte de Nahuhwini (causada pela morte da tia querida e o fato de que as pessoas não tomaram em conta suas intenções matrimoniais), no caso da morte de Buwasumary (motivada pelo sumiço de um macaco de estimação que aconteceu por causa da falta de atenção da respectiva “babá”), no caso da morte de Wanidia, causada pelo acidente ofídico e a morte da filha, e no caso da quase-morte de Ania, motivada por um ferimento no pé

⁵⁰⁶ Não sou a primeira a fazer esta reflexão. Para ver como outros etnógraf@s dos Suruwaha discutiram o assunto, ver os trabalhos de Kroemer 1994, Silva 1994c, Aparício 2008 e João Dal Poz 2000. É preciso esclarecer que a língua suruwaha não possui duas palavras distintas equivalentes aos conceitos portugueses “causa (propriamente dita)” e “estopim”. *Hadana-* é o verbo genérico usado por eles para dizer “ser responsável por (um acontecimento)”, e eles recorrem a este verbo tanto para referir-se às ações de terceiros que “fizeram uma pessoa beber veneno”, quanto a.) à “situação” propícia à ingestão de veneno (sujeito gramatical: *zama* “as coisas”) b.) aos atos do coração já alienado da “futura vítima” e c.) o princípio ativo do próprio timbó. Quando os Suruwaha discutem sobre quem *hadana-* “é responsável” pela intenção de morrer (ou *na-hawa-* “fez com que alguém ingerisse” timbó), eles podem resolver afirmar que vários sujeitos “se complementaram” (tal ator e tal situação e tal objeto foram responsáveis), ou então optar por desprezar um sujeito a favor de outro (“não foi a faca perdida em si, e sim a intervenção de Ex-Fulano”, etc.) A palavra *dudy-* que significa especificamente “causar a morte de outrem por auto-envenenamento” pode ser usada igualmente com sujeitos gramaticais diferentes (pessoas, animais de estimação ou objetos), porém, diferentemente de *hadana-* nunca coloca “o timbó” na posição do “ator”.

(relembremos que acidentes ofídicos e ferimentos por estrepe geralmente são ditos “não acontecerem por acaso”, apesar de que os discursos apresentados acima não contêm posicionamentos claros a este respeito). No último dos quatro episódios mencionados, o que fez o sujeito enraivecer-se e “fingir ir tomar veneno” foi “uma dor crônica causada por um ferimento mal curado, responsável pela falta de sucesso na caça”, e o que o levou a “decidir tomar veneno *de fato* em vez de apenas fingir tal ato” foi o fato de que as outras pessoas “não o perseguiram” e desta maneira corroboraram a sua suspeita que ele “já não possuía mais familiares de verdade”.

A crise. As descrições feitas acima de diferentes “buscas de timbó” demonstram que pessoas enraivecidas (e que acabarão ingerindo veneno) não agem sempre de forma totalmente previsível. Gunter Kroemer e João Dal Poz em publicações anteriores tinham afirmado que “as tentativas de suicídio, em sua maior parte, respeitam um padrão bastante regular de conduta” (Dal Poz 2000: 9), e que “todos [os rituais auto-agressivos] reproduzem uma seqüência quase invariável de ações” (ibidem). Segundo o que disseram estes autores, estes “procedimentos estereotípicos” (Kroemer 1994: 79) consistiriam em que

- 1) um determinado acontecimento provoca irritação ou contrariedade;
- 2) o indivíduo então destrói seus pertences (corta e queima a rede, quebra suas armas e ferramentas, estilhaça os utensílios de cerâmica);
- 3) os circunstantes, parentes ou não, deixam-no extravasar sua agressividade; procuram disfarçar sua apreensão e, com estudada naturalidade, continuam suas atividades corriqueiras ou começam imediatamente alguma; evitam olhar diretamente para o raivoso, mas acompanham furtivamente seus movimentos;
- 4) se após o acesso catártico a raiva ou o desgosto ainda não o abandonou, o indivíduo emitirá um grito ou logo sairá ostensivamente da casa, correndo em direção a alguma roça para arrancar raízes de timbó;
- 5) os que acompanhavam discretamente o que se passava avisam os demais (parentes, talvez), e algumas pessoas (geralmente do mesmo sexo) perseguem o suicida ou, se este já está distante, procuram-no nos caminhos que vão dar às roças;
- 6) se os perseguidores o encontram, tentam tirar-lhe as raízes; caso contrário, o suicida se dirige a um córrego e ali espreme e mastiga o timbó, de modo a ingerir o sumo; em seguida, bebe um pouco de água para ativar seus efeitos tóxicos;
- 7) daí, ele volta correndo rumo à casa (alguns não o conseguem, e desfalecem ou morrem no caminho). (Dal Poz 2000: 9).

Não quero dizer que a descrição citada “não seja acurada”, pois qualquer visitante que passar mais de duas semanas numa maloca suruwaha provavelmente testemunhará alguma “crise de raiva” em que os acontecimentos presenciados se desenrolem desta exata

maneira. Mas acredito que é necessário matizar o modelo exposto acima, porque de fato, pessoas suruwaha enraivecidas podem escolher entre várias opções possíveis de comportamento em cada momento da dramatização do seu sentimento de alienação – dependendo da intensidade momentânea da “adstringência do seu coração” *gianzubuni asini* e as reações das outras pessoas diante do que elas fazem.

Quanto à destruição dos pertences, alguns dos relatos por mim recolhidos (aqueles que recontam os atos de Ahabani, Wanidia, Kajuwai e Nahuhwini) atestam que ela não é um elemento “obrigatório” do ritual de auto-agressão (apesar de ser muito freqüente): Nem todos aqueles que têm a intenção de ingerir timbó demonstram isto publicamente despedaçando suas redes, quebrando seus utensílios domésticos ou suas armas, matando seus animais domésticos e derrubando as árvores frutíferas por eles plantadas (dizendo numa linguagem não verbal que “as coisas desta terra não têm a capacidade atrair desejo”). E além disto, nem todas as pessoas que destroem seus pertences pretendem necessariamente ir beber veneno⁵⁰⁷. Em princípio, o ato de “cortar” (*itianja-*, *durinia-*, *hakia-*) e “quebrar coisas” (*na-kawa-*) é performado por pessoas dispostas a negociar e eventualmente reverter sua decisão de aderir à comunidade das ex-pessoas” e as quais querem alertar os demais dando-lhes a chance de perceberem o que está acontecendo e de se prepararem para assumir o papel de “salvadores”. Quando uma pessoa tem muita certeza de que não quer mais conviver com aqueles que até então considerava os “seus” e além disto avalia que sua “fuga” (por uma questão de prestígio pessoal) mobilizará muita gente, ela pode resolver “enganar” (*mahikia-*) a todos, contar que irá apenas tomar banho ou chupar cana-de-açúcar, dizer explicitamente que “não está cogitando o timbó” (*kunaha igiana naxu*) ou ainda tentar forçar algum membro da família que tenha descoberto suas intenções a “não espalhar o assunto” (*muni hijara-*) sob a ameaça de “cortar seu pescoço casa não cale a boca” (ver episódio da morte de Ahabani). A idéia presente no provérbio ocidental “cachorros que latem não mordem” não parece totalmente estranha aos psicólogos (= “cardiologistas”) suruwaha, e se bem que o ato de destruir coisas sempre gera preocupação e de toda forma precisa ser respondido para não resultar numa catástrofe, aqueles que o testemunham às vezes chegam a perguntar-se se o que estão vendo é

⁵⁰⁷ Às vezes, uma pessoa destrói uma das suas plantações depois de ter sido roubada, não “para morrer”, mas para impedir os ladrões de continuar roubando (segundo a lógica: “Prefiro não ter determinado objeto ou alimento do que deixar que outra pessoa se aproprie dele e goze dele *no meu lugar*.”

“realidade” (*mahikia-xu* “não-mentira”) ou “mera incenação” (*zama tymy ky-hy-ru*). As pessoas em geral tendem a ficar mais preocupadas quando alguém some sem ter informado ninguém para onde vai ou passa correndo por elas sem aparente razão, calado e com um olhar sério, do que quando vêem alguém queimando seu estoque de paina⁵⁰⁸.

Quanto à atitude dos circunstantes, os quais “fingem não perceber” a agressividade da potencial vítima do timbó, “evitam olhar” para esta última e a “deixam extravasar sua raiva” enquanto procuram ocupar-se (*zama tasy-*), tenho o seguinte comentário a fazer (baseando-me em experiências próprias; como vimos acima a maioria dos relatos acima apresentados dos próprios Suruwaha não contêm descrições detalhadas sobre este aspecto): Se bem que de fato, a preocupação da comunidade como um todo num momento de crise parece consistir em evitar comportar-se de maneira “excessivamente impositiva” e em manter o ambiente aparentemente calmo (*hyny jaha-*), isto não quer dizer necessariamente que nunca ninguém decida confrontar e questionar a pessoa enraivecida na fase inicial da sua performance ritual. Conforme o que relata Hinijai ao descrever a briga que antecedeu a morte do casal Dihiji e Bujini (supra), e conforme observações feitas pessoalmente por mim durante o tempo de minha convivência com os Suruwaha, muitas vezes quando uma pessoa enraivecida começa a quebrar e cortar seus utensílios algum parente ou amigo próximo podem intervir: Quando um homem destrói sua rede, a esposa ou a irmã responsáveis pela substituição da mesma eventualmente protestam dizendo que “fazer redes é laborioso” e que “ela não confeccionará outra rede para ele caso ele acabar com ela”. Quando ele ameaça quebrar sua zarabatana ou seu arco, outro homem pode aproximar-se dele cuidadosamente, tomá-la de sua mão e dizer-lhe respeitosamente, mas com determinação que “ainda precisará destas armas para conseguir comida”. E nos casos em que a alienação do olhar de uma pessoa é mais ou menos previsível (quando alguém está doente e sente muitas dores), as pessoas em geral podem resolver recolher discretamente todas as armas e demais objetos cortantes (terçados, facas, machados etc.) que se encontram ao alcance do

⁵⁰⁸ Relembremos aqui a importância que os Suruwaha atribuem à língua enquanto atributo definidora da condição humana. Em determinadas situações, o ato de “não falar” pode ser interpretado como indício de que uma pessoa “já não é mais uma pessoa”. Em circunstâncias normais, quando uma pessoa suruwaha sai da maloca ou encontra com alguém no meio de um caminho, sempre terá que responder a pergunta *Hyzama giania-nawani?* “O que você está fazendo-pensando?”. Esta pergunta equivale tanto ao cumprimento “bom dia” quanto à despedida “tchau”, em português.

paciente (em seu próprio setor residencial e nos setores vizinhos)⁵⁰⁹. A partir do momento em que alguém demonstra publicamente seu desgosto com qualquer coisa, qualquer pessoa “que não sinta medo/ vergonha” *guraka na-xu/ kakuma na-xu* (geralmente um amigo do mesmo sexo) pode oferecer-se a assoprar uma dose grande de tabaco nas narinas do enraivecido/ da enraivecida. Isto na esperança de que o tabaco por si só fará com que o mesmo (a mesma), após um desmaio temporário, se acalme e se sinta “pessoa” novamente.

Com relação à “corrida do veneno” em si, a concretização da mesma depende igualmente das circunstâncias. Enquanto que algumas poucas pessoas (geralmente as mesmas que renunciaram a quebrar seus pertences publicamente) se deslocam ao roçado mais próximo (não necessariamente o roçado que lhes pertence) andando normalmente e quando necessário mentindo para as pessoas com as quais se deparam no meio do caminho (ver o relato sobre a morte de Tikiara), a maioria delas – as que decidiram não esconder sua raiva – corre o mais rápido possível, a certa altura abandona o caminho e se aproxima do roçado atravessando matas fechadas (*zama hudyru/ kabani*), para não ser encontrada (ver relatos sobre Ania, Dihiji, Wanidia e Kajuwai). Uma vez tendo chegado na plantação (*duki* “lugar”) de timbó, a “futura vítima” cava e arranca algumas raízes (uma a quatro), e caso não seja agarrada (*gata-*) a tempo pelos outros nem desista por si só do seu empreendimento, ingere seu sumo com ou sem água, numa quantidade diretamente proporcional à sua mágoa⁵¹⁰.

⁵⁰⁹ Ex: Em setembro de 2010, um homem acometido por violentas dores abdominais (Bamibuhwa), após ter passado um dia inteiro na rede sendo vigiado por sua esposa e seus cunhados começou a “ter um olhar distante”. Em certa altura do seu “delírio”, ele se levantou e se pôs a andar de um lado para o outro como se estivesse procurando alguma coisa. Um cinco pessoas passaram imediatamente a esconder todos os objetos cortantes. Mas mesmo assim, a “vítima de um ex-feitício do falecido Xamitiria” achou um arco e uma flecha. Enquanto a maioria dos ocupantes dos setores residenciais vizinhos correram para longe (mais tarde afirmariam que estavam com medo de ser flechados), dois homens corajosos tomaram a arma das mãos de Bamibuhwa, que relutou em soltá-la e disse que “não era para tirarem dele seu arco, porque ele queria matar um bando de queixadas”. Vários indivíduos tentaram explicar então ao “alienado” que as pessoas presentes na maloca não eram queixadas, que ele estava enganado, etc.

⁵¹⁰ Pelo que os Suruwaha afirmam, sujeitos que querem “fartar-se” de veneno (*igianta-*) podem ingerir mais de um litro de veneno (quando o mesmo é diluído em água). As pessoas em geral sabem mais ou menos quanto líquido devem ingerir conforme querem “morrer definitivamente” ou preferem “apenas desmaiar, acalmar-se e voltar a viver”. Dizem calcular a dose letal tomando em conta se alguém está com o estômago vazio, e considerando variáveis tais como o sexo, a idade e o peso da pessoa (“mulheres precisam tomar menos veneno para morrer do que homens”, “pessoas magras menos do que pessoas gordas”, “pessoas sem nada na barriga menos do que pessoas que já comeram mandioca no mesmo dia”, “homens que apanharam pouco durante o ritual de iniciação menos do que homens espancados com força nesta oportunidade”, etc). Apesar de que eles socializem com frequência estas informações toxicológicas provenientes de uma experiência coletiva acumulada de quase um século, há casos de ingestão de veneno protagonizados por adolescentes (por exemplo o acima relatado de Nahuhwini) em que a pessoa enraivecida falece e os demais depois comentam que “ela errou a medida por falta de experiência”/ “ela não sabia tomar veneno”/ “ela morreu por engano”/

Como o veneno tem um cheiro muito forte (*mahiri anyzawai*) e segundo os Suruwaha é “insípido” *tasuma-ri*, alguns dos enraivecidos (os “ainda não familiarizados com o gosto do timbó”) o misturam com caldo de cana-de-açúcar para conseguir tragá-lo. Raramente, o timbó ainda pode ser combinado com outras substâncias para ter um efeito mais letal (ver a narrativa sobre a morte de Kajuwai, o qual ingeriu “um bico de tucano cheio de rapé por cima do timbó, para não vomitar”), ou ser substituído por folhas de tingui *bakiama* (isto só acontece quando alguém não acha timbó no roçado para o qual correu)⁵¹¹. Todas as pessoas que ingeriram veneno tentam voltar para casa antes de morrer. Nenhum dos textos acima apresentados explicita as razões de tal comportamento (consideradas “óbvias” e por isto não mencionadas pelos meus interlocutores). Mas em outros depoimentos, respondendo as minhas perguntas ocasionais a este respeito, os Suruwaha sempre me diziam unanimemente que “no meio do caminho não têm outras almas” (quando não decidiam lembrar-me que “a pessoa volta para a maloca porque do contrário é impossível que os demais a façam vomitar”). Como veremos no capítulo sobre a escatologia, as malocas habitadas coletivamente pelos *karuji* (“valor”, “princípio que anima”, “imagem projetada”) dos mortos são ditas ser projeções subterrâneas de malocas concretas (cada uma das quais se encontra exatamente debaixo do seu respectivo “original”), e as pessoas que “morrem no meio do mato em vez de na sua rede” no além enfrentarão o problema de “encontrar-se no meio do mato” e de “estar desprovidas de redes”.

Superação e reintegração. Por superação e reintegração entendo o conjunto das ações levadas a cabo de forma mais ou menos coordenada pela comunidade como um todo e cujo objetivo é “devolver a uma pessoa enraivecida a compreensão de si mesma como pessoa”, fazê-la ver que “ser alma” não é necessariamente algo agradável, tirá-la do estado liminar em que se encontra e impedir que seu corpo morto pelo timbó se torne a “carne de anta” dos espíritos necrófagos (ver infra). Da mesma maneira em que a posta em cena da crise tem várias etapas (quebrar coisas/ parar de falar/ anunciar a um amigo próximo a intenção de morrer, fugir, ingerir veneno, voltar para casa, agonizar), as tentativas de resgate de uma presa (potencial ou efetiva) do timbó são seqüenciados no tempo: Começam com a eventual

“ela achou que estava tomando pouco, mas esqueceu que o veneno não diluído, chupado diretamente da raiz é mais forte”, etc.

⁵¹¹ De fato, tenho registros de apenas um caso de morte, ocorrido na década de setenta, em que o timbó foi “trocado por” tingui (a morte de Ajakuru, avó materna de Ania).

oferta de tabaco ou a tentativa de “conversar com cuidado” (*ati umani da-*). Prosseguem com a perseguição (*kakijyhyru*) e a captura (*gatyhyru*) do fugitivo. E quando tudo isto fracassa, continuam com a provocação do vômito (*ury-* “enfiar um talo de uma folha de abacaxi na garganta”)⁵¹², o aquecimento do corpo com abanos (*na-suky-*) e exortações destinadas aos ouvidos do moribundo, nas quais se relembram ao mesmo todas aquelas coisas que “atraem desejo” *kahyzy-* (as caçadas *zawada*, as danças festivas *hijunana*, os entes queridos, etc).

Quem se encarrega de acudir uma pessoa “alienada”? Os Suruwaha dizem que – da mesma forma que a quantidade de veneno ingerido por um sujeito não é sempre a mesma, mas depende do tamanho da sua raiva momentânea – as reações das pessoas ao presenciarem uma “busca do timbó” e constatarem que estão sendo “rejeitadas”/ “jogadas fora” (*tusa-*) não são homogêneas, mas sim, proporcionais à intensidade do amor (*na-kahyzy-*) e da compaixão (*na-kamuny-*) despertados pela “vítima (potencial) do timbó” *kunaha bahi(bia)*.⁵¹³ Homens ou mulheres chamados pelos outros de *madi iri karuji*, “pessoas de valor” (ver início do relato sobre a morte de Dihiji e Bujini) podem mobilizar mais de uma quinzena de homens ou mulheres perseguidores (*kakiji-ri*) e “técnicos de pronto socorro” (*na-agidaha-ri* “pessoas que mantêm alguém vivo”) quando correm para ingerir timbó⁵¹⁴, enquanto que pessoas com poucos amigos (especialmente pessoas “velhas” *husa-* dos quais se diz que “já se tornaram feias”, “não têm mais força” e “não sabem mais agradar aos demais”) ao sair da maloca chorando provocam relativamente pouca comoção e são

⁵¹² Quando as pessoas fazem vomitar uma pessoa intoxicada, já não falam mais com ela “com cuidado/vergonha”, mas muitas vezes, criticando-a pelo que fez e demonstrando-se ofendidas.

⁵¹³ Aqui é preciso lembrar que segundo os Suruwaha, o amor e a compaixão não são sentimentos constantes, mas podem ser momentaneamente “neutralizados” por sentimentos concorrentes de raiva: Para uma esposa, a ingestão de veneno pelo marido pode constituir uma ofensa pessoal porque equivale ao ato de dizer “Eu te rejeito”. Da mesma maneira, uma mãe eventualmente se enraivece tanto com o fato de que sua filha está prestes a abandoná-la que se recusará a participar ativamente das ações de salvamento (ver relato sobre a morte de Ahabani, em que o narrador menciona que Tyby “continuou moldando uma cerâmica” enquanto sua filha estava morrendo do seu lado”).

⁵¹⁴ O “valor” de um homem depende, entre outros, do seu sucesso na caça individual, da frequência com a qual ele promove atividades coletivas “prazerosas” (pescarias nas quais se usa o timbó *dele*, rituais de carregamento de alimentos produzidos *por ele*, caçadas *zawada* durante as quais ele mata antes e após as quais ele carrega o panaco de carne mais pesado...), da quantidade, do tamanho e da qualidade de malocas por ele construídas, da sua generosidade, da sua capacidade de animar festas, cantar ou entreter a comunidade com histórias, do número de filhos homens que ele gerou, etc. O “valor” de uma mulher depende (entre outros) da sua capacidade de liderar as outras mulheres em atividades femininas coletivas (rituais noturnos de cantos realizados para dar aos homens sorte na caça, o preparo da mandioca fermentada destinada para ser consumida durante festas, pescaria diárias com tinguí), da sua generosidade (isto é, sua disposição de tecer redes para seus parentes do sexo masculino), da sua capacidade de animar conversas durante as rodadas de rapé noturnas, etc.

perseguidas por no máximo um ou dois parentes (filhos ou netos)⁵¹⁵. Os Suruwaha em seus discursos demonstram plena consciência e atribuem importância ao fato de que o ritual do salvamento de potenciais cargas-presas do timbó (especialmente na fase da perseguição) constitui um evento público que põe em evidência o status social dos seus protagonistas, ou como dissera Turner, um “drama social em que se manifesta a diferença entre amizade falsa e comunidade real de interesses, em que os limites do consenso se reconhecem enquanto tais e durante o qual poder real emerge por trás da faixa de autoridade” (2009 [1982]: 111). E seus relatos sobre ações de salvamento muitas vezes descrevem como uma pessoa “se decepciona por não ser perseguida” (ver relato autobiográfico de Ania), como uma pessoa não perseguida logo pelos outros depois de ingerir veneno e voltar para a maloca passando mal não aceita mais que os demais a façam vomitar (argumento aduzido: “já que as pessoas me menosvalorizaram e fizeram/ permitiram que eu me intoxicasse, não faz nenhum sentido que venham me socorrer agora, pouco antes de morrer” – ver a fala de Tikiara dirigida ao seu irmão Gawyzai no relato apresentado acima), ou ainda como uma pessoa, ao dar-se conta que seus familiares estavam procurando-a desesperadamente depois de sua corrida, se repende de ter ingerido uma dose exagerada de timbó e chora por sua própria morte iminente, já não mais evitável (ver conversa entre Nahuhwini e seu pai Dujaja, supra). Quando uma “pessoa querida por todos” chega a falecer, isto provoca discussões agitadas entre seus “ex-amigos”, os quais então se acusam mutuamente de “não ter reconhecido o valor da pessoa morta enquanto ainda estava viva”, respectivamente de ser “excessivamente preguiçosos e negligentes”.

Salvadores parentes *versus* não parentes, homens *versus* mulheres. Os Suruwaha não estabelecem em seus discursos uma relação “obrigatória”/ previsível entre a condição de uma pessoa enquanto “parente consanguíneo ou político da vítima” por um lado, e a maneira em que esta pessoa desempenha seu papel de “resgatador”, por outro lado. Sujeitos enraivecidos podem ser perseguidos por seus pais, tios, cunhados, primos, irmãos, sobrinhos ou “amigos” (*kahyzy*)⁵¹⁶ em geral. E se bem que haja uma tendência de que

⁵¹⁵ Se a maior parte da comunidade considerar que uma pessoa „já está na idade de morrer mesmo” (o que é raro porque de fato existem muito poucos Suruwaha idosos), pode acontecer que ela responda a uma eventual declaração de intenções suicidas com ofertas de “ajuda” (se disponibiliza a “focar o caminho do veneno com a lanterna”, a “ajudar a arrancar as raízes”, etc.).

⁵¹⁶ Segundo o meu conhecimento, a língua suruwaha é a única língua arawá que possui um termo de fato análogo ao termo “amigo” em português (*kahyzy* quer dizer literalmente “pessoa que atrai desejo”). Os Deni,

homens persigam homens e mulheres mulheres, não se trata aqui de um “regra” em estrito sentido. Certos homens solteiros podem evitar correr atrás de certas mulheres igualmente solteiras da sua idade para depois não serem acusados de “ter intenção de ir fazer sexo com a pessoa a ser resgatada”. Mas não é raro ver homens tentando arrancar o veneno das mãos de suas próprias filhas, irmãs, esposas ou amigas: No último dos relatos apresentados acima, os narradores mencionam que “Dujaja foi procurar sua filha Nahuhwini”, que “Zarawahy correu atrás de sua filha Jamihia a qual resolvera ir tomar veneno junto com duas amigas”, e que “Xuhwahwa agarrou sua prima cruzada [FZD] Wijaja”. No quinto relato se afirma que “Dihiji tentou achar sua esposa Bujini quando esta sumiu”. Mulheres geralmente não tentam salvar seus parentes e amigos masculinos, e continuam tecendo redes, cozinhando ou cuidando dos filhos com ar sério quando seus maridos (ou filhos) vão beber veneno/ chegam de volta no seu setor familiar intoxicados. Mas isto segundo os Suruwaha apenas é assim porque as mulheres em geral “não conseguem correr tão rápido quanto os homens”, nem “teriam força física suficiente para de fato conseguir agarrar um homem, arrancar das suas mãos as raízes de timbó ou obrigá-lo a vomitá-las” caso ele realmente estiver firme na sua intenção de ingeri-las (/ negar-se a uma lavagem gástrica após o consumo). As pessoas contam com admiração alguns episódios nos quais “uma mulher correu atrás do seu amigo *apesar de ser mulher*”, mas como acontece no caso dos rapazes que perseguem moças solteiras, geralmente acrescentam à estas narrativas o comentário de que “a Fulana na verdade queria se casar com o Fulano, e ao perseguir este último mesmo sabendo que ele corria mais rápido do que ela, confiava no seu poder de convencer o fugitivo de que fazer sexo com ela seria mais agradável do que ingerir veneno e morrer – já que homens-alma não terão mais pênis e portanto não poderão transar com as mulheres-alma⁵¹⁷”.

Um dos maiores desafios inerentes ao salvamento segundo os Suruwaha é aquele que consiste em “não se deixar alienar por sua vez” pela pessoa que saiu da maloca para morrer.

ao serem perguntados como eles dizem “amigo” em sua língua afirmam que “eles não dizem”, “que eles usam a própria palavra portuguesa *amigo* como estrangeirismo”, ou que *abuni* (primo cruzado do mesmo sexo, cunhado, hf.) “é o termo mais parecido”. Na língua jarawara existe o termo *habai* traduzido como “colega” por Alan Vogel (2006: 78), mas esta palavra não é derivada do verbo “gostar” (*nofa*-). Da mesma forma, em paumari parece não existir uma forma substantivada do verbo *nofi*- “querer, gostar, desejar, amar” (Salzer & Chapman 1998: 576, 634 e 670) para referir-se a determinada categoria de “pessoas queridas independentemente de sua condição de parentes”.

⁵¹⁷ Que “almas não têm genitais”, respectivamente que “elas ao querer transar apenas encostam umas nas outras e fazem movimentos rítmicos com seus púbis assexuais” é uma afirmação feita ocasionalmente pelos Suruwaha quando nos descrevem a vida pós-morte. Porém, não há consenso sobre o assunto.

Quando alguém decide ir resgatar outra pessoa, os demais moradores da maloca nunca podem ter certeza se ele (ao alcançar a futura vítima do timbó no roçado, ao acidentarse durante a corrida ou ao não achar o fugitivo e imaginar que o pior já aconteceu) não mude de idéia e resolva “acompanhar” (*uhwama-* “ser dois”, “formar um par”) na morte aquele que em princípio pretendia trazer de volta (*agamyza-*). Que alguém se deixe convencer a morrer em vez de persuadir outro a viver, conforme o que me diziam meus interlocutores quase nunca acontece quando o “salvador” é mais velho do que a potencial vítima do timbó (mantêm com esta última uma relação pai-filho, sogro-genro, tio-sobrinho, irmão mais velho-irmão mais novo, etc). Mas seria comum quando o resgatador e o fugitivo são amigos da mesma idade, respectivamente o fugitivo possui “mais carisma” do que este primeiro (ou quando as relações de parentesco “assimétricas” acima mencionadas se invertem)⁵¹⁸.

Algumas observações sobre o método usado pelos Suruwaha para curar (*n-imia-dawa-* “causar-encarnar-novamente”, cf. *ymy/ imiani* “carne”) os intoxicados e devolver-lhes sua condição de pessoas *jadawa*. Este procedimento explicitamente mencionado em todos os relatos acima, e o qual consiste basicamente em “agarrar e fazer vomitar”, pode parecer banal aos observadores externos por constituir a única terapia de fato viável nas circunstâncias dadas desde o ponto de vista da medicina ocidental. Porém, para ter uma idéia do significado que os Suruwaha atribuem ao ato de vomitar (*hija-* v.intr./ *hakana-* v.tr.), é necessário esclarecer que alguns grupos arawá (especialmente os Deni e os Kulina), assim como numerosas outras sociedades amazônicas, reservam ao vômito enquanto símbolo da “antidigestão” e forma alternativa de fabricar o corpo (Eduardo Viveiros de Castro 2002e: 58; Lévi-Strauss 1976a: 181) um lugar importante nas suas cosmologias e nos seus rituais de transição: Entre os Deni, vizinhos mais próximos dos Suruwaha, a ingestão de eméticos – notadamente do sumo de *beku* (cipó não identificado), dito ser um “quase-veneno” por causa de sua amargura, e do sumo da pimenta malagueta *kashi'i*, que como o timbó causa

⁵¹⁸ Tenho registrado em meus diários de campo dois relatos não apresentados aqui em que um “cunhado mais novo” correu atrás do seu “cunhado mais velho”, achou o fugitivo já cavando raízes de timbó, e foi recebido pelo mesmo com a seguinte fala: “Você não conseguirá me impedir de ingerir estas raízes, porque eu tenho mais força do que você. Venha então tomar comigo”. No caso da morte de Hamy (caçador de antas hoje legendário), o mesmo conseguiu convencer seu MBS mais novo Jadabu e o “levou com ele”. Em outro caso envolvendo o “fugitivo” Jawanka e cujo irmão mais novo, aquele que tinha corrido primeiro para ingerir veneno sobreviveu, enquanto que o “salvador” seduzido acabou morrendo.

uma sensação de ardor nas mucosas”⁵¹⁹ – faz parte dos rituais de iniciação das meninas (*makinaru*) e é dita garantir às moças novas boa saúde e forças físicas suficientes para enfrentar a vida adulta. Mulheres deni engolem e regurgitam *beku* após o quarto dia de toda menstruação, para “fazer o cheiro do sangue parar” (*ama mahuni tuphiritivehina*) e “poder voltar a tomar banho no rio sem correr o risco de tornar-se a si ou a seus filhos pequenos presas (sexuais/ alimentares) das ariranhas/ onças aquáticas”. Casais deni ingerem e vomitam a mesma substância *beku* um mês após do nascimento de cada filho num ritual que encerra o tempo de couvade (“para poder voltar a ter relações sexuais” e “para poder voltar a comer carne vermelha” sem pôr em risco a vida do bebê)⁵²⁰. E quando algum adolescente deni do sexo masculino se torna objeto de críticas da comunidade (por exemplo quando é acusado de ter mantido relações sexuais impróprias/ ter “gasto” seu sêmen com as pessoas erradas), ele deve ingerir e vomitar o sumo de pimenta malagueta para “tornar-se novamente uma pessoa bem-educada”. Quanto aos Kulina, Pollock mencionou num artigo por ele publicado que estes costumam fazer vomitar homens adolescentes e adultos intoxicando-os com o exsudato de certo sapo (*dendrobates histrionicus Berthold*)⁵²¹, seja para “torná-los bons caçadores”, seja para “ressocializá-los” depois que a comunidade tenha constatado certo processo de alienação sócio-cultural (ver 1996: pp.334).⁵²² “Vomitar”, em todos os casos mencionados, é um ato que previne ou reverte certas formas de relação predatória (humano → humano; espíritos/animais → humano), e neutraliza o perigo inerente ao sangue/ sêmen: Ou evita que uma pessoa se torne comida ou objeto sexual de entes sobrenaturais (isto é, tenha afetado sua integridade física e social após perder seu sangue, respectivamente introduzir sangue alheio em seu corpo). Ou então faz com que uma pessoa a qual foi alienada e conseqüentemente começou a manter com seus consubstanciais uma relação pessoa-não pessoa, pare de agredir os seus e redirecione seu

⁵¹⁹ Compare a palavra deni para o „ardor“ da pimenta, *sheikana-*, com a palavra suruwaha para o ardor/ as “descargas elétricas” do timbó dentro do corpo (*zyka-*).

⁵²⁰ Os Deni dizem que o consumo de carne vermelha (que contém sangue alheio) pelos pais, assim como atividades sexuais precoces dos mesmos, provocam cólicas em crianças recém-nascidas. A ingestão e o vômito de *beku* são ditos “neutralizar a periculosidade do sangue dos animais ingeridos” – fazer com que “pare de exalar cheiro dentro do corpo de quem o consumiu”.

⁵²¹ No caso dos Kulina o envenenamento não se produz por via oral, mas sim, colocando a substância tóxica sobre uma ferida (queimadura) na pele.

⁵²² Aqui, o termo „alienação“ não deve ser entendido como “troca da perspectiva dos humanos pela perspectiva das almas/ espíritos”. No exemplo citado por Pollock, o indivíduo submetido à intoxicação seguida de vômito era uma pessoa que tinha passado muito tempo convivendo com não indígenas (luso-brasileiros), e assimilara alguns dos padrões de comportamento destes últimos (residência patrilocal em vez de uxorilocal, uso exagerado de bens industrializados importados, tendência de acumular bens em vez de partilhá-los...), o que incomodava a comunidade.

potencial agressivo contra comunidades de seres de fato “alienígenas” (=torne-se um bom caçador). Se bem que os Suruwaha, diferentemente do que fazem seus vizinhos com os mais diversos tipos de líquidos mais ou menos tóxicos, não ingerem o timbó com o propósito explícito de vomitá-lo novamente (e pelo contrário afirmem “querer digeri-lo para logo sangrar, morrer e tornar-se alimento dos espíritos”), obviamente compartilham com os mesmos a idéia de que “ingerir e vomitar substâncias amargas/ ardosas/ “eletrizantes” sob a supervisão da comunidade fortalece a pertença social (= saúde) de pessoas em situação liminar (= fragilizadas), ou seja, re-define as mesmas como seres humanos (não-vítimas dos espíritos, matadores de animais, não-vítimas e não-matadores dos humanos, donos de si mesmos, sujeitos capazes de reciprocidade, mantedores do próprio sangue, não alérgicos ao sangue alheio ingerido, etc). O que faz do veneno o “único meio de morrer atrativo” parece ser justamente o fato de que ele *pode* eventualmente ser transformado em “mero emético” (se as pessoas se enforcassem, se afogassem ou pulassem do alto de uma árvore, não poderiam vomitar).⁵²³

Falar nos ouvidos no moribundo. Quando “fazer vomitar” (*ury-*) não dá certo porque a pessoa intoxicada “sovina” (*tukwazawa-*) excessivamente o timbó, os seus familiares ainda podem resolver “esquentá-la” *na-suky-* (isto é, causar-lhe leves queimaduras) com abanos incendiados no fogo e “falar aos seus ouvidos” (*aty-*). Aqui devemos lembrar que para os Suruwaha, “pronunciar palavras boas” e “falar corretamente” (*ati na-tijuwa-*)⁵²⁴ igualmente não é algo banal, mas constitui um ato que confirma a humanidade do enunciador do discurso. Se no início dos tempos, Ajimarihi resolveu abandonar (*tusa-*) e transformar em estrangeiros àquelas das suas criaturas que não conseguiam expressar-se de maneira compreensível, hoje em dia uma pessoa que está prestes a morrer pode “morrer mais rápido” quando seus familiares não conseguem fazer-se compreender por ela (= convencer o paciente da sua própria humanidade e capacidade de agradar). E por outro lado, se como vemos, para os Suruwaha as “palavras raivosas” (*ati zawa-*) que evocam um futuro negativo são ditas ter “em si” o poder de fazer alguém adoecer (como se fossem uma espécie de descargas elétricas – ver capítulo 5.2.), eles também esperam que palavras as quais sejam proferidas num tom de voz adequado e relembrem o passado nos seus aspectos positivos,

⁵²³ Para ver uma discussão aprofundada sobre o lugar dos eméticos (= anti-alimentos) nas cosmologias sul-americanas, ver Viveiros de Castro 2002e: 57-60 (Yawalapíti) e Erikson 1999: 262 (Matis).

⁵²⁴ Lit. “Causar a fala ser boa”.

tenham um efeito “fixador” (*na-zama*- “causar ser concreto”, “guardar”, “dar contornos”) sobre o corpo e coração de uma pessoa que já se encontra em trânsito para outra dimensão do universo.

Quando as tentativas da comunidade de salvar uma ou várias “vítimas do timbó” são bem sucedidas, geralmente um dia depois da “corrida” ninguém mais comenta o assunto, e todas as pessoas – “fugitivos” e “resgatadores” fazem de conta que “nunca aconteceu nada”. Mas é importante observar que se por acaso o fato que causou raiva não foi eliminado totalmente (respectivamente pode ser “consertado” a posteriori, o que nem sempre é o caso), os amigos da pessoa que se enraiveceu se esforçarão discretamente no sentido de “tornar as coisas desejáveis”: Se um viúvo ingeriu veneno porque sua rede estava ficando velha e ele não tinha nenhuma irmã para a qual podia pedir para consertá-la, no outro dia algumas primas ou cunhadas resolverão “espontaneamente” adotar o papel de “irmãs/ esposas substitutas” e confeccionarão uma rede nova para ele (mais comprida possível, mais vermelha possível, usando fio da melhor qualidade, e montando o tear no centro da maloca). Quando um indivíduo se enraiveceu e resolveu morrer por causa de dores de dentes, os seus familiares aumentarão a pressão sobre os representantes da instituição governamental responsável pelo atendimento odontológico (responsabilizando os “brancos” pela eventual morte futura do seu parente caso o helicóptero não traga um dentista). E quando alguém, como no caso da morte de Tikiara relatado acima, tomou veneno por não concordar com que outros decidam no seu lugar sobre o seu futuro matrimonial (em função de uma regra do seu ponto de vista “estúpida” segundo a qual o casamento de um irmão deve ser necessariamente “repetido”/ “pago” por sua irmã), quaisquer planos pendentes de casamento serão temporariamente “arquivados” (os Suruwaha dizem unanimemente que “se Tikiara não tivesse morrido, Gawyzai nunca mais ousaria em propor que ela se casasse com Azy, e ela provavelmente escolheria Byrari como seu marido”; de fato, depois da morte de Tikiara passou-se mais de um ano sem que ninguém contraísse matrimônio, e quando o assunto voltou a ser incluído na pauta das conversas coletivas noturnas, as pessoas se aconselharam mutuamente a “serem cuidadosas” e fazerem consultas amplas sobre quem gostava de quem e quem tinha ciúmes de quem antes de começar a atar redes femininas debaixo de redes masculinas; alguns dos casamentos enfim concretizados foram feitos “apesar de ser teoricamente incestuosos”, porque a comunidade, alegando medo de mais

mortes, decidiu “fazer prevalecer a regra do gosto individual sobre a regra do casamento prescritivo com o primo cruzado”).

Tomando em conta esta fase “pós-ritual” de superação, constatamos que a “corrida do veneno” não é um ritual meramente “esclarecedor” (isto é, um evento que se limita a “mapear” e “expor” publicamente a configuração atual da rede de relações sociais e a posição ocupada dentro dela por cada (in-)divíduo, sem de fato transformar o *status quo* das coisas). E temos que reconhecer que pelo contrário, trata-se aqui de um acontecimento marcante que serve à comunidade como um todo como ponto de partida para repensar-se a si mesma e posteriormente tentar achar soluções para problemas “crônicos” em seu seio - tais como a impossibilidade de “aplicar cegamente” receitas estereotípicas (certos esquemas culturais pré-existent) à vida real sempre mais complexa de pessoas concretas as quais têm sentimentos (aqui estou me referindo à política matrimonial cuja contradição intrínseca do ponto de vista *suruwaha* consiste em que ela trata pessoas-sujeito como “objetos a ser intercambiados”), a tendência dos homens de querer controlar as mulheres (incompatível com a idéia de que todas as pessoas são em princípio donas de si mesmas), a omissão das pessoas em geral quando se trata de respeitar a propriedade alheia, sua propensão a fazer críticas injustificadas, etc. A ingestão de veneno e o “agarramento” das pessoas geram períodos subseqüentes de “tranquilidade estudada” e um cotidiano que não é calmo “por coincidência”, mas sim, calmo “porque as pessoas têm medo de que um sujeito que já ingeriu veneno o fará de novo”.

Quando a reintegração falha – reconhecimento da fissão? Como mostram cinco dos seis relatos apresentado acima, quando uma pessoa intoxicada pelo timbó morre e desta maneira confirma sua aderência à comunidade das ex-pessoas *jadawa-kaba* moradores do mundo subterrâneo e das águas celestes, na maioria dos casos seus familiares e amigos mais próximos não se conformam com este fato entendido por eles como derrota temporária da humanidade como um todo na sua guerra defensiva contra os seres invisíveis. Alguns deles resolverão acompanhar (*ha-myza*- “convergir com”) o falecido na sua viagem. E outros, mesmo não querendo morrer de fato, “beberão pelo menos um pouco de veneno” para não dar margem a que outros ponham em dúvida à autenticidade dos seus sentimentos de perda (às vezes um “substituto simbólico do timbó” parece ser suficiente para este propósito – ver

o relato sobre a morte Ahabani, onde a narradora afirma que Kahuwini “apenas fez de conta ingerir timbó” recorrendo a uma seiva de árvore qualquer). Inicia-se então o “ato final” do ritual de morte – a fase que traz presente o tema do “êxodo coletivo” (cf. Turner 2009 [1982]: 13) e a qual recorrendo-se à metáfora de um jogo de dominó corresponderia ao momento do “tombamento das pedras previamente enfileiradas sobre a mesa”.

O relato em que Jamihia descreve a reação sua e de suas amigas mais próximas diante da morte de Tikiara (que era sua MMZD) nos mostra que diferentemente do que acontece na abertura de um conflito durante a qual as corridas de timbó são estritamente individuais, a partir do momento em que “a primeira vítima do timbó já está prostrada no chão da maloca” as buscas de timbó então empreendidas podem ser planejadas e executadas coletivamente por grupos de irmãos ou amigos os quais se convidam entre eles a morrer e vão até suas plantações de veneno juntos.

As narrativas relacionadas com a morte de Tikiara e Nahuhwini evidenciam também que os enlutados (especialmente os homens), transformados em pessoas “incompreensíveis” *danyzy-* pela sua raiva, ao extravasar seus sentimentos de revolta não se limitam necessariamente a agredir a si mesmos ou seus pertences, mas antes disto podem chegar a ameaçar matar todos aqueles que segundo sua opinião “têm culpa” (*hadana-*) por sua perda. As acusações feitas por eles podem por vezes tornar-se “absurdas” tanto do ponto de vista de um eventual observador externo como do ponto de vista dos seus familiares. Pois não é incomum que o “ex-pai” de uma adolescente morta ameace a “despedaçar com seu terçado o dono da maloca” (não porque o mesmo tenha brigado com sua filha, mas pelo mero fato da mesma ter agonizado na casa por ele construída), que alguém ameace “incendiar toda a maloca porque as pessoas obviamente não são capazes de viver em paz na mesma”, ou ainda, quando o conflito que levou à(s) primeira(s) mortes envolveu relações de gênero, que algum homem comece a flechar “as mulheres em geral” alegando que elas são “ruins por natureza”. Neste contexto às vezes os Suruwaha se lembram do “mito da origem dos queixadas” (em que *todas as* moradoras de uma maloca, ao transar com os homens ariranhas, “maltrataram” seus maridos, em que estes últimos as assassinaram e logo “acabaram consigo mesmos” para transformar-se em animais; ver supra).

As corridas de timbó solidárias evocam imediatamente a possibilidade da “extinção do povo como um todo” nas pessoas que as presenciaram. Algumas destas últimas, demonstrando que continuam defendendo o “ponto de vista da humanidade em geral” no lugar daquele das “almas em geral” tentarão apelar ao “bom senso” dos enraivecidos, seja tentando agradar aos mesmos com elogios (“você é a única pessoa que conhece os remédios dos brancos”, “você é um dos melhores caçadores – sem você as pessoas já não poderão comer carne”, etc.), seja procurando convencê-los com outros argumentos (ver o relato de Ikiji sobre a morte de Wanidia, segundo o qual Jadabu, desistindo de querer questionar as pessoas na sua vontade de morrer, resolveu simplesmente fazê-las lembrar que o veneno que pretendiam ingerir não lhes pertencia, mas era sua propriedade particular e tinha sido previsto por ele, um dono ciumento, a ser usado na pesca).

As pessoas em geral só param de tentar intoxicar-se quando não têm mais forças para correr, quando após ser perseguidas pelos seus amigos e familiares se convencem que “ainda existem pessoas com as quais vale a pena continuar convivendo”, quando tendo presenciado a morte de uma segunda ou mais pessoas chegam a conclusão que a primeira vítima do timbó “já está bem acompanhada”, ou quando o próprio veneno (“embaçando suas vistas e fazendo-as parar de pensar”) já cumpriu com seu papel de “remédio para raiva”. Então o choro ritual *uhi* (canto em que cada um dos enlutados chama os que morreram pelos respectivos termos de parentesco) e começam (já na tarde do próximo dia) com as preparativas para o enterro. Como demonstra o relato de Jamuku sobre a morte de Tikiara, em que o narrador conta que “ele se negou a ajudar sua sogra no transporte do corpo de cuja filha”, a cooperação das pessoas nos trabalhos de preparo do túmulo e de carregamento do(s) corpo(s) pode ser comprometida pelo fato de que os enlutados tentam culpabilizar-se mutuamente. E da mesma maneira, a seqüência em que várias “vítimas do timbó” mortas num mesmo dia são enterradas pode ser eventualmente influenciada pela maneira em que suas mortes foram concatenadas: Quando em 2006 Hiniakuri “arrastou” (*dudy-*) seis outras pessoas para a morte, seu corpo foi deixado no sol quente durante algum tempo enquanto que os seis outros corpos foram abrigados na sombra antes do enterro (como espécie de “punição pelo assassinato”). E quando dois anos mais tarde, Tatuha (uma jovem adolescente) morreu e desta maneira “assassinou” igualmente seu pai Axa (um xamã de muito prestígio), vários homens carregaram o corpo deste último até o túmulo

enquanto as demais pessoas se negavam a transportar o corpo da primeira. Apenas quando os restos mortais de Tatuwa estavam começando a apodrecer, uma “ex-tia” idosa da moça (sua FMZD) conseguiu convencer uma das integrantes da equipe do CIMI (uma estrangeira) que coincidentemente se encontrava na maloca que a ajudasse a transportar a sua sobrinha até o cemitério.

CAPÍTULO 7 – Tentando compreender o incompreensível: O discurso suruwaha sobre a morte e os mortos

II.7.1. Definição e critério da morte

O verbo usado pelos Suruwaha para designar o (des)falescimento de um ser vivo é *mazaru-*. Diferentemente do verbo português “morrer”, a palavra *mazaru-* não denota necessariamente um processo irreversível, mas serve igualmente para se referir ao estado de uma pessoa cujas vistas escureceram durante um instante em consequência da exposição excessiva ao sol, uma pessoa que desmaiou, que entrou em coma ou ficou deitada em sua rede com febre alta durante alguns dias.⁵²⁵ Quando alguém faz um relato sobre uma tentativa de suicídio e o ouvinte quer saber se ao final da história, realmente houve uma morte, não é suficiente dizer que “o Fulano morreu” (*mazaxawaky*), mas é necessário precisar se estamos falando de uma morte “temporária” ou “definitiva”⁵²⁶. Uma outra diferença entre as línguas portuguesa e suruwaha quanto a sua concepção do “morrer” encontra-se na sua classificação do sujeito gramatical deste verbo enquanto “paciente”, respectivamente “agente”: Enquanto em português, frases contendo o verbo “morrer” são concebidas como “frases subjacentemente passivas” (o verbo descrevendo algo que “acontece” à pessoa)⁵²⁷, em suruwaha uma pessoa (e especialmente uma pessoa que está prestes a tentar o suicídio por envenenamento) pode usar o verbo *mazaru-* como se ela se referisse a um ato intencional executado conscientemente por um sujeito (algo que ele

⁵²⁵ A mesma coisa acontece em muitas outras línguas indígenas amazônicas. Em deni, *ati ahuna-* pode significar “morrer”, “desmaiar” ou “estar prostrado/ gravemente doente”. E *abapu* (m.)/ *abapuni* (f.) pode significar “cadáver” ou “corpo da pessoa doente”, dependendo do contexto. Em jarawara, *ahaba-* significa “morrer” ou “estar muito doente”. Em yanomama, *noma-* pode significar “morrer”, “perder a consciência”, “estar ébrio” ou “ficar atordoado”. Manuela Carneiro da Cunha, em seu livro *Os Mortos e os Outros*, analisa a idéia da reversibilidade da morte (*ratëk*) na cosmologia krahó (1978: 11). Eduardo Viveiros de Castro (1986: 482) coloca que os Araweté designam qualquer estado de perda de consciência (inclusive a embriaguez e a intoxicação por tabaco) com o verbo *-maní*.

⁵²⁶ Para indicar que a pessoa „apenas“ desmaiou ou passou mal pode-se dizer: *Mazasimiara, imianawasi kuriawaky* “Após morrer, ele se recuperou novamente”. Para deixar claro que todas as tentativas de salvamento de uma pessoa intoxicada fracassaram, diz-se *mazaru tawanyriawaky* “ele terminou de morrer”/ “ele morreu completamente”, ou *mazasikiany, madi nadahariawaky*. “Ele morreu, e as pessoas o enterraram.” Neste caso, pode-se ainda recorrer ao verbo *akuwa-* “acabar”, ou à negação do verbo *ha-* “existir”: *Madi akuwixagi!* “as pessoas se acabaram!” ou *Madi haitiu!* “eles não existem mais!” constituem referências claras a um suicídio coletivo ou um massacre consumado.

⁵²⁷ Os autores do *Dicionário de Lingüística* (São Paulo: Cultrix, 2006, p.462) colocam que em português existem três grandes formas de “frases passivas”: *O menino abriu a porta* → (1) *A porta foi aberta pelo menino*. (2) *A porta abriu-se*. (3) *A porta abriu*. Analisam que na terceira frase, temos um verbo que coloca na posição de sujeito na superfície o paciente da ação. A frase superficialmente ativa é subjacentemente passiva. Verbos como *morrer, quebrar, rachar, acabar, fechar*, etc. funcionam de maneira parecida.

“faz”): Pode dizer *mazaruba!* (“estou indo morrer!”) na mesma modalidade de fala em que diria *iniahabia!* (“vou tomar banho!”), *zama gwawabia!* (“vou caçar!”) ou *kuju byhabia!* (“vou cozinhar macaxeira!”)⁵²⁸.

Usada como substantivo, a palavra *mazaru* não se refere ao “estado de estar morto”, em si, mas a qualquer objeto que ameace a continuidade da vida de alguém” (um perigo). Denota quase sempre o feitiço que um xamã malintencionado tira do seu corpo (*ymy*), mistura com rapé e assopra sobre uma pessoa que pretende matar (“causar-morrer” *na-mazaru*). Mas em alguns contextos, pode designar também perigos mais “banais”, tais como o proveniente de uma árvore desenraizada no barranco do rio, a qual está prestes a tombar e cair na cabeça dos viajantes que devem passar por baixo dela, ou o presente num conjunto de flechas em que alguém acabou de passar veneno e que foram deixadas num lugar onde alguém pode pisar e se furar acidentalmente.

Diferentemente do que acontece com muitos outros povos amazônicos, os quais costumam recorrer a diversos eufemismos para mencionar a morte, os Suruwaha costumam ser literais quando falam sobre este assunto. Enquanto seus vizinhos Deni preferem usar expressões tais como “ela foi reduzida a nada” (*amushinaru*)⁵²⁹ “ela desapareceu” (*tutehimaru*), “o fígado [princípio vital] dela saiu feito um vento pela boca” (*atini ahunaru*)⁵³⁰ ou “sua sombra-imagem foi embora” (*abanuni tukharu*) em vez de dizer “ela morreu” (*munaru*), os Suruwaha não sentem qualquer constrangimento em falar sobre os detalhes do processo fisiológico pelo qual uma pessoa passa ao morrer, e quando informam terceiros sobre algum óbito que estes não tenham presenciado, gostam de descrever tudo: os vômitos, os gemidos, a perda do fôlego, o escorrimento do sangue, o esfriamento, o inchamento, a rigidez cadavérica e o

⁵²⁸ Através do uso do sufixo verbal *-bia/-ba*, o falante expressa uma intenção cuja concretização não depende da cooperação/ aprovação por terceiros (*-wa* é o sufixo usado para falar sobre intenções cuja realização depende da cooperação ou permissão de outros). Para se referir ao suicídio, aliás, os Suruwaha nunca usam o verbo transitivo *na-mazaru* “matar”/ “causar-morrer” em sua forma reflexiva, como fazemos em português quando dizemos “ele se matou”. Não consideram a ingestão de veneno como “homicídio” dirigido contra si mesmo, mas como maneira ativa de morrer.

⁵²⁹ *Amushi*- tem o duplo sentido “haver nada”/ “ser bom”. É o antônimo de *hira*- “haver quantidade excessiva”/ “ser ruim”.

⁵³⁰ Não tenho certeza absoluta de ter traduzido este termo de forma adequada. De fato, o verbo *ahuna*- nunca aparece isoladamente em deni. Mas ele tem conatos em todas as outras línguas arawá, que significam invariavelmente “soprar” (Suruwaha: *ahuna*-; Jarawara: *afona*-; Paumari: *foofoo*-/ *karafu*-).

apodrecimento do corpo⁵³¹. A morte e o morrer constituem um assunto cotidiano de conversa tanto para os adultos como para as crianças. O recontar da maneira exata em que cada pessoa suruwaha nascida durante o século passado agonizou faz parte das aulas de genealogia destinadas à geração jovem, e quando um visitante chega na maloca pela primeira vez, algumas das primeiras perguntas que as pessoas fazem a ele (logo após se informar sobre seu nome e sua origem) são “se sua mãe, seu pai, seus irmãos etc. já morreram, caso sim, como morreram”, “qual a causa mortis que ele quer para si – se prefere a morte por atropelamento, infarto cardíaco, pneumonia, velhice, tiro de revólver, facada ou envenenamento por timbó...”, “em que lugar e como será enterrado”, etc.⁵³² Consideram-se engraçadas as conversas em que se especula sobre as circunstâncias da própria futura morte, e as pessoas se divertem ao poder ver estrangeiros escandalizados com afirmações tais como “eu provavelmente não vou ver meu filho adulto porque ele morrerá envenenado quando entrar na adolescência”, “Morrer e apodrecer é algo bom”, etc. Obviamente, esta atitude de “humor macabro” predominante em conversas onde se fala sobre casos de morte hipotéticos ou reais situados num passado distante contrasta de maneira marcada com o histerismo, a inconformidade e a manifestação livre dos sentimentos de revolta que acompanham casos de morte reais na maloca (sendo que falar muito sobre a morte, chamá-la secamente por seu nome e dar-lhe um ar de “normalidade” no discurso não é equivalente a conformar-se com ela quando ela acontece).

Os Suruwaha consideram uma pessoa como irreversivelmente morta a partir do momento em que seu coração (*igiany zubuni*) para de bater e a respiração (*hasahasa*) cessa. Eles dizem que neste momento, a “fala” da pessoa, *ati(ni)*, vai embora, e que logo depois o coração começa a percorrer o caminho que a levará à morada das almas *asuma*, num

⁵³¹ Este fato me lembra bastante o que Peter Gow relata em relação aos Piro. Segundo a análise feita por este autor, as narrativas “terrivelmente honestas” dos Piro sobre a maneira exata em que alguém morreu seriam, em si mesmas, uma espécie de “consolação” destinada para aqueles que voltam para casa após uma longa ausência, e teriam como finalidade afirmar, através de um humor macabro, a superação do sentimento de impotência diante da morte por parte dos vivos (Gow 2000: 55). Para ter uma idéia da descrição eufêmica da morte na Amazônia, consultar Albert (1997: 166), para os Yanomami, ou Viveiros de Castro (1986: 482), para os Araweté.

⁵³² *Hyzama bahini miazaximbiara?* significa literalmente “você morrerá feito vítima de que?”. Respostas esperadas são tais como *Aru husa bahinibia hwanangai* “Sou uma futura vítima da velhice!”, *aru tuhu bahinibia hwanangai* “Sou uma futura vítima da pneumonia!”, etc.

movimento brusco e leve que se parece ao de uma flecha sendo atirada ou de um peixe que salta para o alto (*bixana-/bixanuma-*)⁵³³.

II.7.2. O enterro⁵³⁴

Quando uma pessoa morre, geralmente a maioria dos seus pertences pessoais (arco, flechas, adornos, vasilhas, etc.) são destruídos. Muitas vezes, o próprio dono, antes de sair para tomar veneno, pica em pedacinhos suas flechas, seu arco e sua zarabatana, queima seu estoque de paina ou/ e derruba as árvores frutíferas por ele plantadas ao redor da maloca. Mulheres quebram suas vasilhas, cortam suas redes com o terçado e incendiam seus estoques de algodão, afirmando que não se deitarão nunca mais numa rede, nem fiarão mais algodão para quem quer que seja⁵³⁵. Os pertences dos defuntos podem ser igualmente destruídos pelos parentes enlutados, enquanto estes entoam o choro ritual *uhi* e procuram dar vazão ao seu sentimento de revolta. É necessário ressaltar, porém, que não podemos falar aqui de uma regra aplicada de forma sistemática. Objetos pessoais que escapam da fúria geral que antecede e segue a morte de alguém muitas vezes passam a ser guardados com extremo zelo pelos parentes mais próximos do defunto⁵³⁶. Quando o dono de uma maloca morre, geralmente as pessoas voltam a usar a mesma após ter se mudado para outro lugar durante algum tempo (salvo no caso em que alguém, com raiva, a incendie). Neste caso, diz-se que a comunidade (ou um homem em particular, o qual se encarrega de consertá-la) “toma emprestada” (*gadyguwa-*) a “ex-maloca” (*uda-kaba*) do Fulano⁵³⁷.

⁵³³ *Bixana-* refere-se aos movimentos bruscos em geral. *-uma* é um sufixo direcional que significa “para cima”.

⁵³⁴ (Felizmente) nunca presenciei nenhuma morte na maloca, nem assisti pessoalmente a nenhum funeral (o que lamento, especialmente no caso da morte da minha amiga Diaria, falecida em 21 de maio de 2009). As informações que tenho sobre os funerais *suruwaha* provém de conversas que tive com os *Suruwaha*, e de relatos de colegas, não de observações próprias. Me ocorreu várias vezes de chegar na maloca poucos dias após um suicídio, e muitas vezes, os familiares de pessoas mortas que tinham se tornado próximos me levaram para visitar cujos túmulos, para que eu me possa despedir deles.

⁵³⁵ Não se trata aqui de uma afirmação verbal explícita, mas de uma explicação dos *Suruwaha* sobre qual seria o raciocínio da pessoa que destrói sua rede.

⁵³⁶ Nunca vi um arco ou flechas serem guardadas (*agawa-*) após a morte de seu dono, mas pais, mães, irmãos, filhos e amigos de pessoas falecidas já vieram me mostrar potes d’água, cocares *kajamari*, tangas, fusos de fiar algodão e zarabatanas que eles tinham salvado da destruição, e que estavam reutilizando discretamente. Assim, Dimi veste a tanga de sua filha Diaria, morta em 2009, por cima de sua própria tanga. Kuxi guarda o cocar do filho Habama (morto em 2006) há mais de quatro anos, protegido por uma camada de fibras vegetais e pendurado próximo da cumeeira da maloca, longe do alcance das crianças. Os irmãos e primos paralelos de Habama usam este cocar por ocasião das festas de iniciação dos jovens que acontecem apenas uma vez por ano. Os irmãos de Syhyty, morto em 2004, ainda hoje vão caçar com cuja “ex-zarabatana” (*iri tiuhu-kwaba*).

⁵³⁷ Ex: *Dihiji iri udakabara madi gadyguwixawaky*. “Em seguida, as pessoas tomaram emprestada a ex-maloca de Dihiji”.

Os Suruwaha nunca destroem as fotos de parentes mortos em seu poder, mas se esforçam a conservá-las o melhor possível para dar aos filhos a chance de manter a lembrança visual dos seus antepassados: Diferentemente dos seus vizinhos paumari, que não pronunciam os nomes dos defuntos, evitam falar sobre a memória que têm deles e só depois de algum tempo passam a referir-se a eles como “o finado Fulano” (Bonilla, 2007: 372), os Suruwaha gostam muito de falar sobre seus parentes mortos, e muitas vezes quando querem ensinar as crianças a falar, ficam recitando uma longa lista de nomes de defuntos e pedem ao aluno que os repita. Os Suruwaha só usam o termo “ex-Fulano” (Fulano-*kaba*) quando querem se referir à alma da pessoa morta em seu estado atual, o que não é o caso quando contam algum episódio da vida passada de alguém morto.

Os Suruwaha enterram seus mortos pintados de urucu, deitados em posição fetal dentro de suas redes (igualmente tingidas de urucu novo)⁵³⁸. Para esta finalidade, lhes dobram as pernas para cima e amarram o corpo com tiras de envira (*hiriamawa-*), de forma que o todo fique parecendo um pouco com um casulo. O sangue que sai pelos orifícios corporais após uma morte por envenenamento é aparado dentro de uma vasilha (posteriormente destruída) e derramado dentro do túmulo para ficar junto do seu dono.

Abrem uma cova retangular “quanto mais funda possível”⁵³⁹ dentro da qual a(s) rede(s) do(s) defunto(s) fica(m) suspensa(s), com os punhos amarrados num pau fincado nas duas laterais. A cova então é fechada com uma armação de varas unidas e forrada com folhas de caranã. Por cima, coloca-se uma camada espessa de terra (o futuro piso do túmulo). Enfim, uma casinha toda fechada com duas entradas nas laterais, coberta de palha de patauá, é construída.

⁵³⁸ Quando a pessoa não possui rede por ter destruído a mesma antes de tomar veneno, as suas parentes próximas tecem uma nova rede para poder enterrá-la. Quando um bebê morre, sua mãe confecciona uma rede pequena com fios tirados de sua própria rede para enterrá-lo. A maneira dos Suruwaha de enterrar seus mortos é idêntica à dos Deni, com a única diferença de que os túmulos destes últimos são um pouco menores e nunca coletivos.

⁵³⁹ *Madi* *jadawa mazaru-ri-ria* *na-byky-ry-dawa-nai*.
Pron.pess.3pl. pessoa morrer-rel.m.-obj. causar-ser.distante-para.baixo-costume-afirmação.feita.por
Iniciativa.própria.
“As pessoas costumam afastar verticalmente aqueles que morreram”

Os túmulos (*adahy/ adahani*⁵⁴⁰) são construídos em locais de malocas abandonadas, e muitas vezes, covas onde indivíduos ou grupos de pessoas foram enterrados juntos há algum tempo são reaproveitadas. Caso sobrem apenas os ossos dos ocupantes anteriores de um túmulo por ocasião de um novo enterro, os mesmos são retirados e jogados fora antes de enterrar a(s) pessoa(s) recém-falecidas⁵⁴¹. Caso os seus corpos ainda estejam em estado de putrefação, são deixados onde estavam, desocupando-se apenas o espaço ao seu lado para poder colocar os recém-falecidos.

Os Suruwaha afirmam querer enterrar seus mortos em malocas antigas e possivelmente reaproveitando túmulos já existentes pelo fato de que consideram o mundo subterrâneo onde vivem os *karuji* das pessoas (ver infra) como um mundo estritamente simétrico ao mundo dos humanos: Dizem que as malocas dos *karuji* dos mortos encontram-se exatamente debaixo das malocas antigas dos Suruwaha, assim como também seus roçados encontram-se debaixo dos roçados humanos⁵⁴². Para os Suruwaha, sepultar uma pessoa num local de mata virgem significaria abandonar o seu *karuji* sozinho e longe dos seus semelhantes no meio da floresta (subterrânea), privando-o assim da possibilidade de participar da vida social póstuma.

⁵⁴⁰ *Adahy* é um substantivo inalienavelmente possuído derivado do substantivo livre *adaha* “terra”. Significa literalmente “(pedaço de) terra ligada a alguém específico”. Como todos os substantivos possuídos, leva as marcas do gênero (gramatical) do seu possuidor. *Adahy* é o túmulo de um homem, *adahani* o túmulo de uma mulher. *Jadahy* “nossos túmulos” é a forma usada para se referir ao cemitério como um todo.

⁵⁴¹ Não existe nenhum cuidado especial ou tabu relacionado com a retirada dos esqueletos de um túmulo velho. Pelo contrário, os ossos -podem se tornar objeto de brincadeiras e comentários zínicos. Conforme o relato de um funcionário da FUNASA que assistiu ao enterro dos sete homens que se suicidaram em 2006, e em que foi reaproveitado o túmulo coletivo das nove pessoas mortas entre os dias 08 a 12 de maio de 2004, alguns jovens teriam pegado um crânio, e antes de lançá-lo no meio de alguns arbustos, o teriam chamado pelo seu nome e lhe perguntado rindo se queria beber água no estado lamentável em que se encontrava (tratando-o como se ele fosse uma espécie de boneco). Segundo um relato do meu marido, uma vez uma viúva suruwaha que o tinha convidado para ir tirar pupunha, ao passar pelo local do túmulo do marido, decidiu espontaneamente desenterrar o crânio deste último só para que o visitante não indígena pudesse “conhecê-lo”.

⁵⁴² Todas as coisas materiais que enxergamos projetam um “reflexo” no mundo subterrâneo – os mortos têm moradia porque se beneficiam da existência da projeção invisível das malocas construídas pelos vivos (*uda karuji*), possuem redes porque foram de fato enterrados deitados em redes que produzem um reflexo (*huwi karuji*), e podem comer sem trabalhar não por intervenção de alguma entidade sobrenatural, mas sim, porque os vivos plantam todo ano novos canaviais e mandiocais cuja imagem subterrânea então passa a existir: enquanto o fogo *abi* queima uma futura área de plantio na terra (*hadara*), a imagem do fogo *abi karuji* abre espaço para imagens de roçados *hadara karujini* subterrâneos, e após alguns meses, quando o milho, a cana e a mandioca “terrestres” começam a produzir frutos, seus reflexos podem ser colhidos pelos reflexos subterrâneos das pessoas. (Uhuzai, maloca de Hinikuma, 08/09/10).

Os seguintes elementos fazem obrigatoriamente parte do inventário dos túmulos:

- Tabaco:

O bico de tucano (*saki banuhi*) do defunto é enchido com rapé novo e colocado sobre o peito do dono juntamente com o canudo aspirador (*kuwasi*). Além do tabaco já pilado e misturado com a cinza de cupuí (*huku*) colocam-se alguns discos de folhas de tabaco secas como “reserva” sobre a barriga da pessoa morta. Os Suruwaha afirmam que quando a pessoa recém-falecida é levada para sua nova morada pelos *karuji* das pessoas que morreram antes dela, ela se lembra dos parentes e amigos vivos que deixou para trás e sente raiva dos mortos por a terem seduzido e trazido para seu mundo. Então olha com raiva para as outras almas, exclama “Você causou minha vinda!” (*aruwa niagawani!*) e lhes assopra uma quantidade grande rapé nas narinas, fazendo com que passem mal e vomitem⁵⁴³. Segundo outro relato, seria o próprio espírito-dono do rapé (*kumadi karujini*) que assopriaria rapé no recém-falecido para fazer passar sua mágoa.



Figura 52: Discos de folhas de tabaco secadas sobre o fogo. Foto de Jemerson Higinio de Azevedo, Arquivo do CIMI

⁵⁴³ Relembramos que os Suruwaha descrevem o rapé como “tampa para a amargura do coração” (*gianzubuni asini barakyry*), e que o rapé é usado igualmente pelos vivos para expressar sua raiva e para reconciliar-se.

- Alguns fios da tanga e algumas mechas de cabelo dos parentes mais próximos:

Parentes muito próximos do defunto como sua mãe, marido/ esposa ou irmã(o) costumam cortar alguns fios de sua tanga ou/ e alguns cabelos e colocá-los dentro do túmulo. Diz-se que isto ajuda a amenizar a saudade que a alma do recém-falecido sente pelas pessoas que deixou para trás.

- Fibras extraídas das folhas secas de pupunheiras:

Estas fibras, penduradas na parte superior do túmulo, são as lanças *agadaru* do espírito-dono da pupunheira (*masa karuji*), que com elas lutará contra os *zamakusa* (ver infra) vindos até o túmulo para devorar o *karuji* do defunto (o que para nós são listras de urucu pintados sobre fibras vegetais, do ponto de vista do espírito-dono das pupunhas é veneno de flecha passado em sua lança⁵⁴⁴).

- Um fogo aceso:

No primeiro tempo após o enterro, os parentes do defunto costumam manter um fogo dentro do túmulo o maior tempo possível. Este fogo serve igualmente para espantar os espíritos necrófagos (*zamakusa* e *uhwamy*), os quais odeiam a luz (que para ele é escuridão total) e o cheiro da fumaça.

- Alimentos vegetais doces:

Nos primeiros meses após a morte de uma pessoa (quando seu corpo está apodrecendo, e seu *karuji* está em processo de constituição), os seus familiares costumam deixar alimentos vegetais (bananas maduras e pedaços de cana-de-açúcar) no túmulo, para que o *karuji* possa se alimentar.

⁵⁴⁴ Me aparece importante ressaltar que os Suruwaha não vêem estas fibras como “símbolo” de uma proteção sobrenatural. Dentro da lógica perspectivista, o que “é” uma fibra vegetal do ponto de vista humano pode “ser” no mesmo tempo uma lança do ponto de vista dos espíritos. A fibra e a lança são aqui tratadas como termos relacionais, tais como são para nós os termos de parentesco (não há contradição no fato de que uma mesma mulher possa ser “mãe” para um homem e “esposa” para outro).

II.7.3. O destino póstumo da pessoa

Antes de começar a falar sobre as representações suruwaha da vida post mortem, acho importante observar que o discurso suruwaha sobre o além é um discurso polifônico, muitas vezes paradoxal e sempre fragmentário. Quando as pessoas falam umas às outras sobre a morte, nunca o fazem com o objetivo de apresentar uma visão holística e internamente coerente sobre o que seria “o além”, mas descrevem visões xamânicas, sonhos e cantos particulares (geralmente alheios; em alguns poucos casos próprios) que cada uma elucidam apenas certo aspecto da vida dos *asuma* (ou seja, da vida da alma de uma pessoa concreta), considerado relevante no momento. Os relatos variam consideravelmente conforme a finalidade momentânea do expositor seja expressar seu desconsolo com a morte de um amigo, justificar sua vontade de cometer suicídio num futuro indeterminado, confortar uma outra pessoa enlutada, reforçar sentimentos de pertença a uma comunidade sempre frágil de “ainda vivos”, desaconselhar alguém a tomar veneno, refletir sobre determinado problema filosófico, etc. E as afirmações nunca são feitas de maneira dogmática, impessoal e conclusiva, mas pelo contrário, descomprometendo-se a si mesmo com a veracidade do dito, e embutindo citações dentro de citações até chegar ao sujeito particular de que se supõe ter testemunhado com os próprios olhos os acontecimentos narrados (a formulação de frases tais como “Fulano disse que Cicrano disse que Beltrano, um xamã *iniuwa*, disse que viu as almas de Fulana e Cicrano fazer tal coisa em tal lugar, há tanto tempo atrás” é típica para este estilo narrativo)⁵⁴⁵.

⁵⁴⁵ A “fluidez” da escatologia (e eventualmente, do discurso cosmológico em geral) é um fenômeno descrito de forma recorrente pela etnografia amazônica. Em seu livro *Os Mortos e os Outros* e um artigo publicado mais tarde sob o título “Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação” Manuela Carneiro da Cunha faz uma reflexão sobre o fato de que em algumas sociedades, o terreno do consenso sobre os detalhes da existência depois da morte é exígua. Formula a teoria de que em sociedades as quais não usam a escatologia como um mundo de prêmios que sancionam as ações dos vivos, e as quais enfatizam a distinção entre vivos e mortos, sublinhando a ruptura do que é a morte, em vez da continuidade entre os vivos e seus ancestrais, a escatologia possa tornar-se uma “zona franca”, um domínio onde se fabula com a parca sujeição a umas poucas regras. Avalia que análises funcionais e estruturais só podem, portanto, dar conta deste núcleo reduzido de relações estruturadas entre a escatologia e a sociedade. E postula que fora tal núcleo, a análise deveria apoiar-se muito mais na enunciação do que na gramática (1978: 112 e 2009: 60). Eduardo Viveiros de Castro, na sua tese de doutorado *Os deuses canibais*, (1986: 252), retoma a questão levantada por Carneiro da Cunha, mas questiona a generalização feita por ela. Segundo ele, o contraste fundamental (o que determina a “extensão” das “áreas abertas à fabulação” dentro da visão de mundo de um povo) não estaria na ênfase dada pelas respectivas sociedades à continuidade ou à discontinuidade entre mortos e vivos, mas na posição enunciativa que o discurso cosmológico ocupa em cada sociedade: Assim sendo, em sociedades como os Jê, onde o lugar do xamã é marginal, a “criação cosmológica” se realizaria mais “nas bordas” (se reduziria às representações sobre a vida pós-morte), enquanto que em sociedades como os Tupi-Guarani, que atribuem um lugar absolutamente

A reflexão que os Suruwaha fazem sobre as formas de socialidade dos seus mortos é sempre parte de uma reflexão mais ampla sobre a sociedade dos vivos, seus pressupostos e seus limites, e ela carrega todas as contradições e incertezas inerentes a uma filosofia social que em alguns momentos, considera a morte voluntária durante a juventude (vista como afirmação máxima da individualidade e como rejeição de todas as tentativas de exercício de poder alheio sobre a própria pessoa) como valor supremo, e em outros momentos, a avalia como gesto egoísta e como desastre que torna a continuidade do povo como tal uma incógnita.

Um dos meus objetivos neste capítulo é relativizar a impressão, propiciada pela leitura da etnografia preliminar sobre os Suruwaha publicada por Gunter Kroemer, que a escatologia suruwaha seja um “sistema harmônico de crenças organizadas”. Também pretendo rejeitar a idéia de que a “função” atual das representações suruwaha sobre a morte possa ser reduzida à de justificar ou encorajar o suicídio por envenenamento através da idéia da segregação estrita das almas conforme suas *causae mortis*, da promessa de que “suicidas irão para o paraíso”, e da ameaça de que “mortos por velhice vaguearão para sempre pelo mundo sem achar os familiares queridos”. Não duvido de que algumas pessoas suruwaha, em algum momento, realmente tenham descrito a Gunter Kroemer o mundo dos seus mortos da maneira em que ele nos o apresenta em seu livro (não estou querendo, de forma alguma, afirmar que se trate de uma imagem “errada”). E não nego que às vezes, de fato os Suruwaha em seus discursos nos apresentem a expectativa de rever familiares queridos num além melhor como motivo suficiente para querer pôr fim à própria vida (eu mesma ouvi muitas pessoas fazendo isto). Mas acho que é preciso ver a imagem construída por Kroemer num esforço sintético (orientado com certeza pela busca da “coerência”) como imagem parcial, ligada a determinada situação de enunciação. E sustento que a escatologia suruwaha, mais do que uma filosofia de “rejeição do mundo dos vivos”, sancionadora ou incentivadora de uma prática “patológica”, constitui um campo (polêmico e sempre em construção) de reflexão sobre as premissas da socialidade humana – sobre o que significa ser homem ou mulher; sobre o que significa exercer poder; sobre o que significa ocupar um ponto de vista sobre o mundo; sobre qual pode ser a relação entre ciclos de ordens

central aos seus xamãs, a criação cosmológica ocuparia uma posição eminente na vida social e religiosa do grupo.

diferentes (o ciclo das estações do ano e o ciclo das etapas de vida de uma pessoa); sobre o que são e o que provocam sentimentos, etc.

Concordo com a hipótese básica de Gunter Kroemer de que o surgimento da prática generalizada do suicídio por envenenamento, situado historicamente no tempo imediatamente posterior à junção dos diferentes subgrupos suruwaha, dizimados pela gripe e massacrados por agentes da economia seringalista, deve ter afetado o pensamento suruwaha sobre a vida pós-morte (assim como foi condicionado até certo ponto por este). Porém, do meu ponto de vista, afirmar que os Suruwaha, após o desastre demográfico sofrido e a perda suposta de todos seus xamãs (perda esta que não se sustenta como fato quando damos ouvidos aos detalhes da historiografia suruwaha) teriam simplesmente se refugiado num além repintado de cores bonitas (o que corresponderia a uma atitude “milenerista”) significaria simplificar os fatos. Não faria jus à complexidade do pensamento suruwaha sobre a morte, e além disto, nos deixaria cegos diante do fato de que o ato de tomar veneno não representa sempre uma atitude de “dizer não à sociedade”, de “querer fugir” ou de “responder à ausência de especialistas religiosos que pudessem intermediar a comunicação com os mortos”, mas constitui, em muitos casos, uma maneira de agir sobre o mundo concreto dos vivos – de apelar à sociedade, exercer poder e fazer política (como vimos acima, nem todas as pessoas que bebem timbó querem morrer efetivamente). Acredito que o que os Suruwaha têm a dizer a nós e a si mesmos sobre o destino dos mortos vai além da constatação de que “suicidas andarão pelo caminho do timbó *kunaha agiri*, e os demais andarão por “outro caminho” *agi una*”.

II.7.4. Destacar-se, desdobrar-se, confundir-se

Os Suruwaha afirmam que as pessoas, depois da sua morte, “se multiplicam a si mesmas”⁵⁴⁶, e neste processo, “se tornam difusas-incompreensíveis”. A pessoa, que durante sua vida constitui uma unidade destacada (um “indivíduo”, como diríamos nós), na morte se desdobra em vários componentes dispersos: um celeste (*gianzubuni/ asuma*), um aéreo

⁵⁴⁶ “*Madi mazaru-ri ija-ra na-amasa-wa-ri*”
pessoas morrer-adj. si.mesmo-objeto causar-ser.muitos-mudança.de.estado-adj.
“As pessoas mortas causam a multiplicação de si mesmas”

(*hasakiri*), um terrestre (*uhwamiri*) e pelo menos dois subterrâneos (*karuji*), dos quais um permanece debaixo do local da morte e outro debaixo do túmulo.

Para tornar mais claro o que significa este desdobramento, acho necessário analisar a semântica das palavras usadas pelos Suruwaha nas suas descrições do estado de “ser” vivo” e do estado de “ser morto”.

O verbo ao qual os Suruwaha recorrem para definir a “individualidade”/ “singularidade” da pessoa viva é *wanaha-*. Este verbo (conato do adjetivo *wanzy* “um, sozinho”) significa literalmente “destacar-se⁵⁴⁷”, “diferenciar-se claramente de um pano de fundo”, “afastar-se de um conjunto homogêneo como elemento distinto”, “sair da fila”, “ficar isolado⁵⁴⁸”, “estar desnivelado⁵⁴⁹”, “ultrapassar⁵⁵⁰” ou “ser impertinente/ atrevido⁵⁵¹”. Diferentemente da palavra portuguesa “in-divíduo”, cuja etimologia remete à “ausência de rachaduras internas” e à “impossibilidade de ser sub-dividido em pedaços menores”, a palavra suruwaha *wanaha-* não se refere à coesividade interna de um ser único, mas dá ênfase ao fato de que alguém *não* é uma parte indistinguível de um todo, e sim um ser *separado de* algo maior. Eu diria que, enquanto a palavra “indivíduo” diz respeito a uma característica intrínseca (a não-divisão de alguém em partes), a palavra *wanaha-* define um tipo de relação exterior mantida por alguém com seu entorno (a ausência de interpenetração). Esta definição da (in)dividualidade dos vivos é, aliás, coerente com a definição da socialidade como “estar preso dentro de um receptáculo” ou como “delimitação do ser por contornos externos precisos” (*zama-*)⁵⁵²: Um ser vivo pode se “destacar” e “ser compreendido” porque “está

⁵⁴⁷ Uma adolescente Suruwaha ganhou o nome *Waniahariu* (de *hajini wanaha-ru*) porque no ano em que ela nasceu, ela “se destacou por ser mulher”: Todas as outras mulheres que engravidaram na mesma época que sua mãe deram luz a meninos-homens. A expressão usada para dizer “cinco” é *ibihi wanaharu* “nossa mão destacada” (mostrada, para que o interlocutor possa ver todos os dedos).

⁵⁴⁸ Quando uma pessoa se queixa da partida de seres queridos, ela diz: *Timia haba xinkiany aru wanahawa xibidanangai*. “Quando vocês forem embora, eu vou ficar aqui sozinho/ passar a ser isolado.”

⁵⁴⁹ Em relação a uma rede atada por baixo da outra, diz-se *wanahy-ry-ri* “ela se destaca através de um deslocamento para baixo”

⁵⁵⁰ A frase que se forma para dizer “três” é *una uhwamankiany, wanaha-wada-ru*. “quando há duas (coisas mencionadas), uma outra as ultrapassa.”

⁵⁵¹ Diz-se de uma pessoa que é “*wanaha-*” quando ela é “exagerada”, gosta de expor-se, fica rindo alto, diz coisas engraçadas que chamam atenção, faz palhaçadas, etc. Exemplo: *Baxihywy wanahari. Hakana kahy kuriawaky!* “Baxihywy é hilário. Gosta demais de dar gargalhada!”

⁵⁵² Exemplos: Enquanto *kunaha* é uma raiz de timbó “solta” (jogada por aí), *kunaha zamy* é um pacote de raízes de timbó amarradas umas com as outras ou guardadas dentro de um panaco. *Xaru* é uma banana “solta”, e *xaru zamani* um cacho de bananas ainda presas a um caule. *Zama* enquanto substantivo livre é simplesmente uma “coisa”.

preso” dentro da sua pele (*asihi*), um envólucro que o segrega do seu entorno, lhe impõe limites, permite sua visibilidade e impede sua dispersão. Uma pessoa se torna um ser social sendo filho de um “pai de contornos nítidos/ concreto” (*ahadi zama-ri*)⁵⁵³, ao ter seu cabelo cortado (*aty agirini zama-ru*)⁵⁵⁴, tendo um “nome fixo” (*wiji zama-ru*)⁵⁵⁵ e um “coração preso” (*gianzubuni zama-ru*)⁵⁵⁶. E, da mesma maneira, um animal silvestre qualquer se torna “(in)divíduo” e “ser social” quando seu dono o aparta dos demais membros de sua espécie e o guarda (*na-zama-* “causar ser preso”) dentro de um cesto. Viver é “ser retido”⁵⁵⁷.

O verbo usado pelos Suruwaha para descrever a transformação das pessoas mortas em seres obscuros, múltiplos e fugazes é *danyzuwa-* (composto pela raiz *danyzy-* e o sufixo *-wa*, o qual remete a uma mudança de estado). *Danyzy-* é um verbo de estado que pode significar “ser difícil” (como na frase: “para mim é difícil tecer cestos”), “ser incompreensível” (como na frase: “o português é uma língua incompreensível para mim”), “ser distorcido” (como na frase “o filme apresentou a realidade de forma distorcida”), “ser confuso” (como na frase “as informações que consegui a respeito são confusas/ contraditórias”), “ser inclassificável” (como na frase “filhos de pais provenientes de subgrupos *-dawa* diferentes não podem ser classificadas de maneira inequívoca”), “ser distante-inalcançável” (no sentido “o que é distante de nós no tempo e no espaço não nos afeta emocionalmente”), “ser poderoso” (como na frase: “ele era um *xamã* muito poderoso”) ou “não destacar-se do entorno” (como na frase: “um inseto verde, sentado numa folha verde, se torna invisível porque não se destaca”). Provavelmente é derivado diretamente do verbo *dany-*, que na linguagem culinária se refere ao processo de engrossamento de um mingau, ou ao entupimento do

⁵⁵³ Sobre um pai que não assume sua paternidade se diz: *zama-naxu* “não é delimitado/ envolvido”. Filhos de mãe solteira são “incompreensíveis” e vistos até certo ponto como seres antisociais no sentido de que não se lhes reconhece a possibilidade de ser parente de ninguém.

⁵⁵⁴ Aqui os “contornos nítidos” se referem ao “caminho do cabelo” (as duas entradas que dão continuidade às franjas acima das orelhas).

⁵⁵⁵ Crianças muito pequenas recebem vários nomes experimentais até que um deles “pegue”/ “seja consistente”.

⁵⁵⁶ *Gianzubuni zamaru*, na maioria das frases, significa “ser generoso”. A idéia é de que um coração quando se vê “exposto” como um pássaro dentro de um cesto, se vê obrigado ser “bem educado”. Pessoas que não se comportam de maneira “sociável” (que não se mostram generosas, nem cooperadoras) são criticadas fazendo-lhes a pergunta *ara gianzubuni zamasaru?* “se coração por acaso não está guardado/ preso?”.

⁵⁵⁷ Ojara Bonilla (op.cit: pp. 357) faz igualmente uma reflexão sobre a concepção paumari da vida como “ser retido”: “Venir au monde c’est donc avant tout être pris. Pris par les autres et retenu, pris dans des relations et emprisonnées dans celle-ci pour ne pas être capturé par d’autres”.

nariz (de catarro) e pode significar “tornar-se denso”, “tornar-se cremoso”, “tornar-se espesso e difícil de remexer”⁵⁵⁸.

Enquanto pessoas vivas são compreensíveis porque são “seres separadas do seu entorno”, pessoas mortas e xamãs (estes segundos em escala menor) são seres “obscuros” por serem “diluídos no cosmos”. Defuntos, privados da materialidade dos seus corpos (ou seja, liberados dos envólucros que os prendem), se dispersam e não se destacam mais do ambiente. E xamãs se aventuram em experiências de troca de perspectiva, metamorfose e mimetismo: cheiram tabaco que libera sua visão através da “explosão” (*batana-*) dos seus olhos, “fusionam” seu ponto de vista sobre o mundo com aquele dos espíritos *kurimia* ou seus animais-avatars (*zubi hiniawaru*)⁵⁵⁹ e emprestam a estes últimos seu corpo e sua voz, de maneira que ninguém consegue mais estabelecer uma distinção nítida entre “quem é o espírito *kurimia*”, “quem é o xamã”, “quem é a onça”, etc. Aí que a “imcompreensibilidade” e a “viscosidade” equivalem ao “poder”.

Poderíamos dizer que os mortos suruwaha, mesmo sendo considerados “traidores da sua família”, mais do que “tornar-se inimigos”/ tornar-se “outros diferentes” (como o fazem os mortos araweté ao serem transformados em *Mai*, os mortos yanomama ao virar *porepë* ou os mortos parakanã, passando ao estado de *’owera*)⁵⁶⁰, depois de um processo doloroso de transição, tornam-se “outros indiferentes” ou melhor, “indiferenciáveis” – seres que não ameaçam os vivos, mas vivem entre si em diversos lugares inalcançáveis pelos vivos enquanto tais. O problema, para os Suruwaha, não parece consistir em que as pessoas, ao morrerem, passem a ser adversários (eles não têm o mínimo medo de sofrer agressões por parte de almas *asuma* durante caminhadas solitárias pela floresta), mas em que elas passem a ser entes que não se relacionam mais com os vivos (transformando-se de interlocutores chamados de “tu”, sujeitos posicionados que sabem quem eles próprios são, em pessoas “que não se conhecem mais a si mesmos” e que passam a assumir uma atitude não

⁵⁵⁸ Em suruwaha, existem vários verbos para os quais existe uma forma sem *-zy* e outra com *-zy* no final (como *nahy-* e *nahyzy-* “ser grande”; *juwara-* e *juwazy-* “ser comprido”). Não consegui descobrir a função do sufixo *-zy* em verbos de estado, nem tampouco Márcia Suzuki a descreveu em nenhuma de suas análises lingüísticas publicadas.

⁵⁵⁹ *zubi hiniawa-ru* “seus olhos passam de um [ponto de vista] para outro”. O verbo *hiniawa-* descreve também a experiência de um viajante que descendo um rio de canoa, passa por cuja foz e logo entra em outro rio. Ou designa o caráter “contagioso” da gripe, que passa de uma pessoa para outra pelo ar, sem que ninguém perceba.

⁵⁶⁰ Ver Fausto (2001: 405), Viveiros de Castro (1986: 518) e Albert (1985).

comunicativa)⁵⁶¹. Vários cantos *kurimia* (seqüenciados no tempo) descrevem esta transição gradativa dos mortos em seres incomunicáveis, sendo que alguns deles (em que o morto fala “ainda” na 1ª pessoa através da boca do xamã-cantor) constituem uma espécie de despedida (o “último pronunciamento do morto”), enquanto que outros enunciados posteriormente passam a representar a visão de algum outro espírito (“eu”) sobre as almas (já tratadas na 3ª pessoa) e/ ou seu mundo “embaçado” (*miri*):

Canto de Ex-Dihiji, trazido por Hinijai pouco tempo após a morte de Dihiji

(Alma cantando:)

Agi kuwyrū, agi

Agi kuwyrūhwa sasija.

Um caminho doloroso, um caminho.

Estou vindo por um caminho doloroso.

(= morri por ingestão de veneno)⁵⁶²

(Interlocutor do cantor:)

Hadykaba hianxuwani?

Dihijikiaba nixuru?

Quem você é?⁵⁶³

Você [disse que] é Ex-Dihiji?

(Alma respondendo:)

Dihijikiaba hwanxidianai.

Aruwa takuny nixixu!

Udara imiarikia hwanxija.

Hajini zamara hydawawy nanydyka.

Já devo ser Ex-Dihiji.

Já não me conheço mais a mim mesmo!

Sou aquele que estava construindo uma maloca.

Aquele cuja morte foi causada indevidamente por uma menina⁵⁶⁴.

Nunu hwanixi.

Munda danyti

Já estou me afastando (= não voltarei mais)

A partir de agora sou um ser difuso.

Canto do espírito-interlocutor de Hinijai

Adaha buhwaha ganiyhyru miriru

Bami amadini hurini mirimirihu

Bami amadini hurini ximiximimi

Debaixo da terra as vistas ficam embaçadas.

A proximidade do grande rio celeste é embaçada (como que coberta por uma névoa densa).

A proximidade do grande rio celeste borbulha.

⁵⁶¹ A atitude “não comunicativa” das almas em relação com os vivos é descrita com o verbo *zamunahawa-/ zamunda na-* “não reagir”, “não dizer nada”, “conformar-se”, “ter uma atitude passiva”, “ficar devendo uma resposta” ou “ficar omissivo”.

⁵⁶² A versão acima apresentada corresponde à “imitação” do canto original feita por Zaniti da sua memória (em outubro de 2011). Outras pessoas posteriormente afirmaram que “Ex-Dihiji” não teria cantado *agi kuwyrūhwa sasi* “estou chegando por um caminho doloroso”, mas *agi mahuruhwa sasi* “estou chegando por um caminho fedorento (como os porcos-queixadas)”. Segundo esta versão alternativa (ensinada a mim por Xiwini em abril de 2012) Dihiji, tendo morrido pouco depois de participar de uma caçada aos queixadas (cuja carne ingerira), fora alienado pelos espíritos dos queixadas *jamakahiri karuji* e depois de morrer foi levado por estes últimos por sua trilha.

⁵⁶³ A tradução literal seria “você é Ex-quem?”

⁵⁶⁴ Descrição das circunstâncias da morte. No dia em que iria morrer, Dihiji estava trabalhando na cobertura de sua futura maloca. Sua filha de quatro anos de idade teve um acidente (caiu da rede e se machucou), ele brigou com a esposa e depois foi se suicidar).

II.7.5. *Uhwamyri* - O espectro terrestre ou a ilusão da permanência

O componente mais “efêmero” de uma pessoa morta, ou seja, aquele que é liberado no momento do falecimento e pára de existir quando a carne termina de separar-se dos ossos, é *uhwamyri* (m.)/ *uhwamini* (f.), o “espectro terrestre” ou “duplo” (*uhwamyri* é um substantivo inalienavelmente possuído derivado do verbo *uhwama*- “ser dois”; mas existe também o substantivo livre *uhwamy*, que descreve um tipo de espírito feminino “de cabelo comprido e de cujos olhos e boca escorre sangue” – este espírito supostamente mata homens após seduzi-los e manter relações sexuais com eles). O duplo do morto, dito inócuo, não é descrito pelos Suruwaha como “entidade” que possui uma existência objetiva, e sim como “projeção mental” ou “ilusão”: é relacionado por eles com a imaginação espontânea dos parentes sobreviventes, os quais, nos dias imediatamente posteriores aos enterro, ainda não estão acostumados com a ausência e tendem a “enxergar” o membro da família que já não existe mais nos lugares que ele frequentava. Os Suruwaha colocam que quando as pessoas vão ao cemitério ou voltam ao roçado de uma pessoa falecida, às vezes sentem algo “roçando seu corpo”, como se um fantasma tivesse que preencher o vazio deixado por uma pessoa através de sua morte⁵⁶⁵.

II.7.6. O banquete canibal – os mortos como alimento dos *zamakusa*

Os Suruwaha dizem que o *karuji* da pessoa morta, seu “princípio vital”⁵⁶⁶ ou sua “imagem”, fica debaixo da terra, dentro do túmulo, após o sepultamento⁵⁶⁷. Alguns deles colocam que

⁵⁶⁵ As descrições que os Suruwaha fazem do *uhwamyri* de uma pessoa morta relembra em alguns aspectos a descrição que Eduardo Viveiros de Castro nos faz do *tá’o we* araweté: “[...] O duplo é, como o define Vernant, uma “figuração do invisível”, que no caso do *tá’o we* é a própria Morte, ou ausência da pessoa (grifos no original). [...] Objeto paradoxal, o *tá’o we* é um “corpo gerado por uma sombra.” [...] Sombra materializada, ele é o inverso radical do vivente, onde é o corpo que projeta uma sombra que lhe é servil. [...] Após se erguer – e o vento, o vôo de certos pássaros são índices desse movimento – o *tá’o we* começa a vagar pela mata, nas cercanias da sepultura, e, à noite, na aldeia.” (1986: pp. 498). A diferença entre o que os Suruwaha dizem sobre *uhwamyri* e o que Vernant (1965: 70) e Viveiros de Castro definem como *duplo* consiste justamente em que estes primeiros não excluem totalmente a possibilidade deste duplo ser apenas uma “ilusão”. Suas afirmações sobre se se trataria ou não de uma “realidade exterior ao sujeito” me pareceram controversas.

⁵⁶⁶ “aquilo que faz a pessoa estar disposta (*mary*- “animada”, “produtiva”), e que lhe dá vontade de empreender algo”. Relembremos aqui que *karuji*, dependendo do contexto, também pode significar “liderança” (pessoa carismática), “espírito-dono”, “beleza”, “projeção” ou “imagem (antropomorfa)”, e que no contexto das coversas sobre assuntos “banais” funciona como antônimo de *dumuri*: *aba iri karuji* é um “peixe valorizado” (uma matrinhã, um surubim, etc.), e *aba iri dumuri* um “peixe sem valor que apenas se consome por falta de outro melhor (uma piranha, um mandim, um cará branco, etc) .

o *karuji* se constitui enquanto tal num processo lento, a partir da carne do defunto (*ymy*), a qual depois de apodrecida (*hata-*), escorre dentro da terra e juntamente com o sangue se transforma gradativamente num corpo novo (dando substância ao mesmo). Outros contam que imediatamente após a morte, o *karuji* já estaria aí “em pé” (*gawyza-*), e que ele seria invisível (*gynyzynaxu*).

O *karuji* começa a ser agredido pelos espíritos necrófagos *zamakusa*⁵⁶⁸ e *uhwamy* assim que o corpo do defunto é trazido para o cemitério (ou, segundo outras versões, assim que o fogo acendido pelos familiares enlutados se apaga). Desencadeia-se então uma guerra, em que espíritos-interlocutores dos humanos (*kurimia*) e sua “polícia”⁵⁶⁹, os espíritos-donos das frutas, enfrentam os *zamakusa*, matam estes últimos e os comem por sua vez. Em seguida, veja três descrições destes acontecimentos:

O *zamakusa* come o *karuji* dos defuntos dentro do túmulo. Quando uma pessoa morre e seus parentes levam o corpo para o cemitério chorando, o *zamakusa* fala para seus filhos: “Crianças! Não façam barulho! Quero escutar o som das buzinas! Parece que os caçadores estão voltando de uma caça coletiva *zawada*! Vamos comer carne de anta!”. Os *zamakusa* percebem o choro ritual *uhi* entoado pelos humanos em seus funerais como som de buzinas *huriatini*, que anunciam o sucesso de uma expedição de caça aos que ficaram em casa. O túmulo é visto pelo *zamakusa* como a sua panela (*ixaha*), e ele come a banha do *karuji* dos mortos juntamente com a imagem da banana comprida (*xari karuji*) ou da banana São Tomé (*katumi karuji*), sem cozinhar.

Quando um *zamakusa* come uma pessoa (*jadawa*) e um *kurimia* o descobre durante sua refeição, o *kurimia* fica com raiva, sobe para o espaço superior às copas das árvores e vai avisar os espíritos-donos das frutas (*aga buji karuji*), dizendo: “Escutem! Um *zamakusa* está comendo uma pessoa! Vamos atrás dele!” Os *aga buji karuji* se juntam com muitos outros espíritos, entre eles *dumu*⁵⁷⁰ e o espírito do gavião real, *xibiri karuji*. Aí se deslocam até o cemitério. Eles falam: “Vamos matar o *zamakusa*!”. Quando o *zamakusa* os vê chegando, larga sua comida e foge. Os espíritos *kurimia*, *aga buji karuji*, *dumu* e *xibiri karuji* o perseguem e o matam com suas lanças *agadaru*.

⁵⁶⁷ Aqui é necessário precisar que alguns Suruwaha usam os termos *gianzubuni*, *asuma* e *karuji* como sinônimos, enquanto que outros insistem na distinção entre o *karuji* como parte “subterrânea” e o coração *gianzubuni* como parte celeste da pessoa.

⁵⁶⁸ *Zamakusa* é um termo usado pelos Suruwaha para designar várias tipos de lagartas, mas eles negam que o espírito que porta este nome se pareça com uma lagarta. Como todos os espíritos, os *zamakusa* são antropomorfos.

⁵⁶⁹ Os Suruwaha que viram policiais civis e militares por ocasião de viagens a Lábrea, Manaus, Porto Velho ou Brasília usam a palavra portuguesa para explicar aos *jara* a função destes espíritos (*aga buji karuji kurimia iri purixa hadanai*)

⁵⁷⁰ *Dumu* é uma espécie de besouro considerado pelos Suruwaha como praga porque ataca as plantações de mandioca. Como acontece com o termo *zamakusa*, negam qualquer ligação entre o espírito *dumu* e os besouros do mesmo nome, insistindo em que o primeiro seria antropomorfo (*jadawa uhwamyhyru*).

Porém, o *zamakusa* não se acaba: Quando ele é espetado pelos seus adversários, ele dá um grito (*hijaka-*). A fala dele (*ati*) escapa juntamente com o grito pela boca dele, vai embora e vira pessoa novamente. Os *kurimia* só ficam com o corpo morto (*nahiri*) do *zamakusa*, o qual cortam, carregam para sua maloca, assam e comem. O *karuji* da pessoa morta também não morre quando é devorado pelo *zamakusa*. Enquanto o *zamakusa* morde seu corpo (*nahiri*), ele grita, a fala dele parte junto com o grito, ele brota (*huwy-*) em outro lugar e se recompõe novamente. Depois, tudo recomeça. Existem muitos *zamakusa*, e os *zamakusa* sentem fome. Devoram a imagem dos mortos, são caçados pelos espíritos-donos das frutas, largam a comida, são mortos e se recompõem novamente...Nutu disse isto.

A maioria dos *zamakusa* não presta, mas existe um tipo de *zamakusa* que não come os humanos mortos: o *zamakusa harihiari*. Ele fala para si mesmo: “Eu não vou mais viver junto com os outros *zamakusa*. Eles não prestam! Eu vou viver na maloca das *asuma*, as almas humanas!” O *zamakusa harihiari* mora junto com as almas humanas na casa delas. Observa as almas humanas enquanto estas se alimentam, mas não participa das suas refeições: Come apenas os produtos agrícolas cultivados por ele mesmo. O *zamakusa harihiari* acompanha as almas humanas em suas caçadas *zawada*, mas ele não mata caças para elas: Fica com a carne dos animais abatidos por ele, a amoqueia, a carrega para a casa e a come sozinho. O *zamakusa harihiari* mora com as almas humanas, mas ele não come da comida deles, nem elas comem da comida dele. A ocupação dele consiste em produzir alimentos para si mesmo. Existe ainda outro tipo de *zamakusa* que não come os mortos, mas apenas brinca com sua forma-peixe no céu: O *zamakusa jabuku*. (Ania, maloca de Naru, 15/08/09)

Quando Atinju morreu, a mãe dele chorou de desespero⁵⁷¹. As pessoas levaram o corpo dele para o cemitério e o enterraram. Nutu era xamã e conseguia ver o mundo invisível⁵⁷². Depois do enterro de Atinju, os *zamakusa* falaram uns aos outros: “Hu! Estão escutando o *huriatini*?” Estavam se referindo ao choro dos enlutados (*uhi kamidiari*). Disseram: “Lá vem caça para a gente comer!” Os *zamakusa* estavam trazendo (a imagem imaterial do) grolado de mandioca fermentada (*mama xihata karuji*). Nutu viu tudo isto e perguntou: “Por que estão trazendo massa de mandioca fermentada para cá? (*Timia hyzama kahini mama agarawani*)?” Os *zamakusa* responderam: “Porque vamos comer carne de caça de grande porte! (*zama tiamiaru kahini*)”. Nutu falou: “Isto aqui não é carne de caça! É uma pessoa! (*Zama tiamiarusu kuni! Jadawa hanai!*)” Mas os *zamakusa* discordaram dele: “Não! É carne de caça gorda! É uma anta! Vamos comer banha!”. Mais e mais *zamakusa* estavam se aproximando para participar do banquete. As pessoas que estavam assistindo ao funeral escutavam o barulho típico dos *zamakusa* quando andam pela floresta: “*dukuririririri*”. Nutu tentou cortar os *zamakusa* com seu terçado, mas eles eram muitos. (Buti, Posto da FUNAI, 18/07/09).

O túmulo é um lugar do qual as pessoas têm medo. De noite escuta-se o barulho dos seres sobrenaturais que aí se aglomeram para comer o cadáver. Eles são invisíveis, mas as pessoas podem ouvir o barulho que eles fazem. Os *zamakusa* ficam por aí. *Uhwamy* fica aí. As onças-cães do espírito-dono do veneno (*kunaha karuji iri juma*) ficam aí, elas

⁵⁷¹ Atinju era contemporâneo de Mititiu, avô da narradora.

⁵⁷² Nutu era o avô materno de Huwi, uma mulher suruwaha que hoje têm 45 anos de idade.

se parecem com gatos maracajá. Os túmulos são um lugar de aglomeração de seres imprestáveis (*zama ini dumurini*). No enterro de Hiniariu, Hamy escudou e cortou os espíritos ruins com o terçado. (Xurari, maloca de Wahidiani, 11/06/09)

II.7.7. A perseguição dos suicidas pelo espírito-dono do timbó

No mesmo tempo em que o *karuji* das pessoas mortas é perseguido e devorado pelos *zamakusa* e *uhwamy* debaixo da terra (*adaha buhwaha*), o seu coração *igiany zubuni*⁵⁷³ inicia sua viagem para o céu descendo os cursos d'água (ou, conforme alguns relatos, atravessando uma camada subterrânea de água que formaria uma espécie de mar debaixo do chão da floresta, e nos confins do mundo confluiria com a água celeste). Permanece durante algum tempo nos remansos dos igarapés e rios (*buna*)⁵⁷⁴, e de lá, salta para o alto (*bixanuma*-) “feito um peixe” (*aba uhwamyhyru*). Caso a pessoa tenha morrido durante a seca, pode acontecer que não ache logo um igarapé que lhe sirva como caminho, e fique na proximidade da maloca, debaixo dos roçados. Neste caso, as suas parentes (mãe, tias, irmãs), durante o ritual da queima dos roçados, levam panelinhas com água com elas, e com suas mãos aspergem um pouco de água nos locais sobre os quais o fogo vai avançando. Isto para aliviar o calor que a pessoa morta pode estar sentindo quando perseguida pelo espírito-dono do fogo (*abi karuji*), para espantá-la do local da queima, e para guia-la até os cursos de água onde deve permanecer⁵⁷⁵.

As moças (*atuna*) costumam derramar (*wixaka*-) água enquanto as velhas cantam os cantos do roçado. A água é por causa das almas (*asuma*). Para elas saírem do local da queima correndo (*bixana*-), seguindo o curso da água derramada pela terra. Perseguida pelo espírito-dono do fogo, a pessoa morta se cansa e grita: “Aí de mim! (*aru-kwa!*)”.

⁵⁷³ Relembramos que „coração“ significa literalmente „olho do peito“ ou “núcleo do pensamento”

⁵⁷⁴ Na cosmologia de muitos povos amazônicos, a oposição água corrente/ água estagnada é vista como correlativa à oposição vivos/ mortos. E a imersão das almas nos remansos com sua água circulante – uma “figura de compromisso” entre a água estagnada e a água corrente – é interpretada por vários deles como “processo iniciatório” que marca a transição do mundo dos vivos para o mundo dos mortos (para os Araweté, ver Viveiros de Castro 1986: 521; para os Krahó, ver Carneiro da Cunha 1978: 168-170). Se bem que os Suruwaha não atribuem uma ação purificadora e transformadora à ação da água dos remansos em si (não falam que as almas “tomam banho” nela (*iniaha*-), mas apenas que “a consideram provisoriamente como pátio central de sua maloca”), os remansos enquanto lugares de fato parecem ser vistos por eles como símbolo da transição de um status ontológico para outro.

⁵⁷⁵ Outros relatos divergentes associam a prática de aspergir água durante a queima dos roçados com o incêndio da morada subterrânea dos *karuji* das pessoas cujos ex-túmulos se encontram no mesmo lugar, e não com corações viajantes. O roçado queimado pelos Suruwaha em 2010 encontra-se no local de um túmulo antigo, e às conversas no dia da queimada giraram exclusivamente em torno do provável sofrimento de seu único ocupante, Axiriu, e não de pessoas falecidas recentemente. As pessoas diziam que a alma de Axiriu precisava sair do local durante a queima, podendo posteriormente voltar à sua morada.

Quando vê a água derramada, a segue e salta no rio (Xabi, maloca de Wahidiani, 28/06/09)



Figura 53: Harakady trouxe uma panelinha com água para o ritual da queima do roçado. A alma de sua filha Wixinia morta dois meses atrás pode encontrar-se abaixo da área sobre a qual o fogo está avançando, e deve escapar logo. 25/09/08. Foto minha.

(Canto)

Asuma bunara iri zani tuhwari “Uma alma fez de um remanso o pátio central da sua maloca”. (Diaria, 08/05/2011; a autoria do canto é de Hinijai)

Na sua viagem para a casa das almas, e segundo alguns relatos mesmo depois, o coração das pessoas que morreram por ingestão de veneno torna-se vítima (“animal de caça”) do espírito-dono do timbó, *kunaha karuji*. Este espírito tem um corpo comprido e pálido como as raízes do timbó. Sua boca é cheia de sangue. Ele dá choques elétricos (*zyka-*) parecidos com os choques do poraquê (*husuti*)⁵⁷⁶, e exala um cheiro forte, atordoante (o mesmo cheiro dos “alimentos” por ele cultivados). Anda acompanhado por seus *juma* (ou *zywyma*, na linguagem dos cantos), que algumas vezes são descritos como cães ou onças⁵⁷⁷, outras vezes como “espíritos parecidos com os representantes do povo *juma*, guerreiros canibais). E leva consigo jacarés-açu (*unahywy*) que cria como seus animais de estimação (*iri igiaty*).

⁵⁷⁶ *Zyka-* é igualmente o verbo usado para descrever os sintomas que os suicidas sentem pouco após ingerirem veneno: estes dizem que sentem sua pele “formigando”.

⁵⁷⁷ Os Suruwaha usam a mesma palavra para “cachorro” e “onça” (*marihi*).

O espírito-dono do timbó não se limita a caçar os corações humanos usando as mais diversas técnicas (a caça com a lança *agadaru*, a caça com cachorros e a pesca com timbó que reduz os mortos a peixes de várias espécies), mas os depreda também sexualmente. Transforma homens mortos em parceiras sexuais, gerando uma prole numerosa com eles.

O *kunaha karuji* acolhe os corações em sua maloca cheia de fumaça e sem esteios para atar redes, e lhes oferece frutinhas de timbó (“seus produtos agrícolas”) e frutinhas de envreira (*tamazara buji*) para comer.

Os corações das pessoas mortas ficam muito aflitos com a perseguição que sofrem por parte do(s) *kunaha karuji*⁵⁷⁸. Quando ele(s) se aproxima(m) delas, seus olhos se alargam de medo (*zubuni juhunini*), elas correm em todas as direções (como peixes dentro da água) e mergulham (*kuburuna-*) no céu, produzindo um deslocamento forte de ar percebido por nós como vento (*hasakiri*), e um barulho alto – o trovão (*bai*). A comida insípida que as almas humanas presas pelo espírito-dono do veneno são obrigadas a ingerir na falta de outros alimentos lhes causa enjôos e dor de barriga, e elas começam a chorar, dando origem a chuvas torrenciais na terra (que são suas lágrimas). Veja algumas descrições *suruwaha* do *kunaha karuji* e suas presas humanas:

(Canto)

Jywyma iri marihi
aruwa wysynai!
Hynabia narimiaryxi kwanai

A onça dos Juma [= do espírito do veneno]
está me mordendo!
Minha situação é o resultado de eu mesmo
insistir em comportar-me assim [= tomei veneno
propositalmente para morrer]

Unamiji aruwa kuzyru
Iniakybunu nanikia.

Minha mãe, nomeando-me,
me chamou de Iniakybunu.⁵⁷⁹

(Canto)

Asuma “jawadabia” nanikiamara

Uma alma disse: “Vamos realizar uma
caçada coletiva!”

asuma jywymara
“Sy! Ijama gianzubuni atini haxindanai!”

Porém, após dar-se conta de que o que
achava ser o eco da palpitação dos corações

⁵⁷⁸ Geralmente não é possível determinar se uma pessoa está falando de um ou muitos espíritos pelo fato de que inexiste, na língua *suruwaha*, um marcador do plural (exceto para substantivos livres designando pessoas).

⁵⁷⁹ Repare que neste canto, uma alma concreta (a de Iniakybunu, pai de Mahini e Titiukuri, morto em 1992) está falando sobre sua própria situação através da boca do xamã-cantor. O canto pertence a Uhuzai e foi me ensinado por Zaniti.

xankiana

dos queixadas eram onças do espírito-dono do veneno, disse: “Puxa vida!”

jiwymazy haxihia

Como havia Jumas [= onças do espírito-dono do veneno] no local onde queriam caçar, as almas correram.

asuma harixiri.

Tamunini dukuriri

A repercussão das suas pisadas: “duku” [onomatopéia].⁵⁸⁰

Quando uma “alma-filhote” (*asuma ahidi*), uma “pessoa de pele clara”⁵⁸¹, fica em pé no meio da maloca dos mortos, o *kunaha karuji* se aproxima acompanhado por seus *juma*, a agarra, a leva para sua casa e a come sem cozinhá-la. O pai da criança devorada fica irado e agarra (*gata-*) o *kunaha karuji*, mas não consegue derrubá-lo porque ele dá choques elétricos como um poraquê (*husuti uhwamyhyru*). Todas as almas juntas não conseguem vencê-lo. O *kunaha karuji* tem um vento (*hasakiri*) que emana dele e repulsa todas as coisas que se aproximam dele. É por isto que as *asuma* não conseguem acertá-lo quando disparam flechas contra ele. As flechas são desviadas do seu curso, caem e se fincam no chão antes de chegar ao alvo. Só quem consegue acabar com o espírito-dono do timbó é o espírito-dono do joarí (*kuriria karuji*). No corpo deste último crescem espinhos, que são seus pêlos. O espírito-dono do joari considera o espírito-dono do timbó como um animal, o caça com sua lança *agadaru*, o fura e o mata. Depois carrega seu corpo para a casa dos seus, localizada no espaço imediatamente superior aos joarizais. O joga no chão (*kabaky-*) e o come. (Ania, maloca de Naru, 15/08/09).

O espírito-interlocutor de Nutu falou para Nutu que as almas são perseguidas no caminho que as leva para a sua nova morada. Segundo ele, o espírito-dono do tabaco, *kumadi karujini*, segura as *asuma* e lhes assopra muito rapé nas narinas fazendo-as vomitarem. O espírito-dono do timbó faz os mortos ingerirem os alimentos cultivados por ele (*ahy*), e eles choram porque as raízes venenosas são insípidas (*tasuma-*). Suas lágrimas (*zubi hahani*) caem na terra em forma de chuva, e então, os familiares que deixaram para trás pensam neles com mágoa no coração. O perseguidos e abocanhados pelos cães do *kunaha karuji* fogem, todos ensanguentados, caem dentro da água e produzem um barulho alto: “*Kuburu-hu!*”. O barulho se parece com aquele emitido pelo marsupial da espécie *judu*. Após seu mergulho na água do céu, as almas se tornam peixes. Mas não conseguem escapar aos que os caçam. O espírito-dono do

⁵⁸⁰ Este canto (cuja autoria desconheço) foi me ensinado por Diaria, em 13/09/08. Ele relata a experiência assustadora feita por um grupo de almas humanas que vão caçar na mata fechada, acreditam ter encontrado uma presa ideal (que não vêem, mas apenas ouvem movimentar-se por trás dos arbustos), mas logo descobrem que na verdade, as presas são elas mesmas. O “bando de queixadas” localizado pelas almas na verdade é um bando de onças do espírito-dono do timbó que está as cercando para atacá-las.

⁵⁸¹ *Jadawa karari* “Pessoa de pele clara” é um epíteto metafórico para crianças em geral. Os recém-mortos são descritos como crianças recém-nascidas que devem ser novamente socializadas. A pele clara (*asihi kararu*) é um símbolo da pureza e da juventude porque indica que uma pessoa nunca teve que realizar trabalhos duros expondo-se ao sol e sendo queimada por ele. “Escurecer”, “envelhecer” e “endurecer”, para os Suruwaha, são facetas de um mesmo processo (indesejado e ridicularizado). Almas sempre permanecem claras porque não envelhecem e não realizam trabalhos duros. Para ter uma visão mais geral sobre a valorização da pele branca entre os povos arawá, que não me parece ser uma ideologia importada do ocidente, ver Bonilla 2007: 163. Os povos falantes de línguas pano parecem ter uma atitude valorativa inversa, dando importância à cor escura das coisas enquanto símbolo do seu amadurecimento – ver Erikson 1999: 254-255.

timbó entra no igarapé, pega sua tanga e a esfrega entre suas mãos (*busukwa-*) dentro da água, como se fosse lavá-la. A água então se torna leitosa (*ijazu-*), e as almas-peixes começam a ficar tontas/ se asfixiar (*kuzaha-*). (Kuxi, Posto da FUNAI, 08/10/08).

Almas se transformam em peixes. Homens falam: “Eu sou um futuro surubim (*Aru abahywyba*)”. Mulheres falam: “Eu sou um futuro pacu (*Aru basanibia*). Somos futuras vítimas-cargas do timbó (*kunaha bahibia*). (Hinikuma, maloca de Naru, 13/09/08)

O espírito-dono do timbó transa com os *karuji* das pessoas mortas. Kujamini disse que os homens Suruwaha viram mulheres depois de morrer, e que as mulheres por sua vez viram homens. O *kunaha karuji* transa com ambos, homens e mulheres. Come suas vaginas e pintos, eles ficam gestantes, e os seus filhos, numerosos, saem pelas brechas entre os dedos das mãos e dos pés (*bihi kasahini*). A descendência do espírito-dono do timbó (*kunaha karuji agiawa*) é numerosa. (Tiriu, Amuwa, 11/06/07)

Quando Wixinia morreu, seu pai Kujamini tomou rapé e foi ver o que tinha acontecido com ele. O encontrou gestante apesar de ser homem, porque o espírito do timbó tinha feito sexo com ele. Muitas crianças saíam por entre os dedos das suas mãos. Quando o pai viu o filho dele “transformado em mulher”, sentiu muita raiva. Ficou sabendo posteriormente que outro xamã, Witiriah, já tinha descoberto que o *kunaha karuji* transava com as almas das vítimas do veneno, sem porém tomar nenhuma atitude à respeito. Então, projetou sua revolta sobre Witiriah e sua passividade, e durante a noite jogou em Witiriah feitiço do seu corpo para matá-lo [...] (Uhuzai, maloca de Hinikuma, 08/09/10)

O espírito-dono do timbó corta o pênis, respectivamente a vulva dos homens e mulheres-almas com sua faca, e depois disto, os próprios “donos” ingerem suas genitálias amputadas. Quando o espírito-dono do timbó quer comer uma alma, lava sua tanga na água, para que sua vítima transformada em peixe se asfixie. Depois de matar sua presa, o espírito-dono do timbó extrai seu coração chupando pela boca, o faz transformar-se em gente e o arremessa na água celeste, onde treveja (Zaniti, Posto da FUNAI, 15/12/10)

A casa do *kunaha karuji* não é igual esta aqui. Ela é escura de fumaça. As pessoas, na casa do *kunaha karuji*, ficam andando o tempo todo. Não possuem redes e não podem deitar-se. Os *juma* – você conhece os *juma*? – ficam perseguindo (*kakiji-*) os mortos, e os mortos correm deles até ficarem totalmente exaustos. O *kunaha karuji* não dá trégua (*tusamyza-*) para aqueles que se acabaram...Naquele lugar faz muito frio. Há nuvens pretas, trazidas pelo *kunaha karuji*. (Xabi, maloca de Wahidiani, 15/06/09).

Não existe consenso entre os Suruwaha sobre o que acontece com as almas depois que estas se tornam presas do espírito-dono do veneno. Enquanto algumas pessoas argumentam que a perseguição sofrida pelos corações dos suicidas é apenas uma fase transitória, após a qual os corações “brolham” (*huwy-*)⁵⁸² de novo e “tornam-se alma” (*asuma jahuruwa-*)

⁵⁸² O verbo é o mesmo que se usa para descrever o brotar de uma semente.

passando então a ter uma existência agradável na morada (não denominada) dos seus semelhantes, outras (ou as mesmas pessoas, em outro momento e com outro propósito) alegam que os mortos que se tornaram caças do *kunaha karuji*, depois de um tempo, “desaparecem completamente” (*kumuwada-*). Algumas preferem dizer simplesmente que “não sabem o que acontecerá com as vítimas do veneno”, e outras ainda falam que “almas, depois de certo tempo, se tornam “ex-almas” (*asuma-kaba*), sem definir exatamente qual seria a diferença entre as primeiras e as últimas:

O espírito-dono do veneno faz as almas desaparecerem (*nakuwa-*). Ele as persegue (*gagawa-*), elas mergulham no céu trovejando (*kuburu na-*) e somem (*suwanawada-*). Nós só escutamos os trovões das pessoas recém-falecidas. A alma de Nianji já desapareceu, pois a maloca construída por ele [aqui nesta terra] já caiu há muito tempo. As almas de Hatiatiau e de Gamuki, porém, ainda devem estar por aí. Eles morreram há apenas três anos. (Xurari, maloca de Wahidiani, 11/06/09)

Quando alguém morre, o espírito-dono do veneno o persegue (*kakiji-*). A alma se cansa correndo, cai dentro do rio celeste (*kubuny-*), troveja, continua sendo perseguida. Depois de alguns meses, o espírito-dono do timbó abandona sua presa (*tusamyza-*) e a deixa ir embora. Então ela fica aliviada (*kadudanawa-*), e as coisas passam a ser agradáveis para ela (*zama kahyzuwawy xubadanangai*). Diaria e Hibumu já devem ter se transformado em almas, e já devem estar bem. Já devem ter se calado (*zmunahawa-*). (Waniahariu, maloca de Wahidiani 20/06/09).

O espírito-dono do veneno come os corações das pessoas, mas estas não se acabam porque gritam. Sua fala, após sair do seu envólucro, brolha (*huwy-*) novamente e transforma-se em pessoa (*jadawa jahuruwari*). As almas não se acabam (*kumuwadanaxu*). (Ania, maloca de Naru, 15/08/09).

Será que a alma dos perseguidos pelos espírito-dono do timbó desaparece? Será que não desaparece? Não sei. Não vi com os meus olhos. (Xabi, maloca de Wahidiani, 11/06/09).

Depois de passar algum tempo sendo almas, os mortos se transformam em ex-almas. Agora já faz bastante tempo que Gamuki morreu. Seu túmulo não existe mais, e ele já deve ter se tornado uma ex-alma. (Musy, maloca de Wahidiani, 20/06/09).

Pessoas que não morreram por ingestão de veneno não se vêem perseguidas pelo *kunaha karuji*, o que não quer dizer que seus corações *gianzubuni* sejam livres de serem “caçados” por outros tipos de predadores. A teoria geral parece ser de que “a morte é o produto de uma caçada levada a cabo por entidades sobrenaturais com a finalidade de conseguir alimentos e afilhados”, e que “a parte celeste das almas das pessoas é perseguida ou adotada por aquilo que causou sua morte”. Os Suruwaha, apesar de nunca terem feito para

mim relatos detalhados sobre este ponto, colocam de maneira categórica que “aqueles que morreram vítimas da gripe (*tuhu*) devem tornar-se caças do espírito-dono da gripe (*tuhu karujini*), os mortos por flechas tornam-se a comida do espírito-dono das flechas (*tyby karujini*), e os assassinados a tiros de espingarda devem ser caçados e mortos pelo espírito-dono das espingardas (*tuhumi karujini*), o qual os carregará para sua casa em seu panaco de carregar carne. Os mortos em acidentes ofídicos passam a cantar o canto do espírito-dono das cobras (*kuwiri karuji*) o qual os reivindica para si, os alimenta com seus produtos agrícolas (abacaxis) e os leva para sua casa localizada no arco-íris (*kuwiri agiri* “caminho das cobras”).⁵⁸³

A escatologia paumari, segundo Oiara Bonilla, contém uma idéia parecida:

Certos tipos de morte interditam o acesso ao lago [o “lago da renovação” onde as almas tomam um banho mágico para se tornarem novamente jovens]. A morte por envenenamento, por exemplo, implica a devoração do corpo-alma pela forma jaguar do arbusto do veneno utilizado. A morte provocada por uma facada implica a devoração do corpo-alma pela forma humana da faca. O mesmo vale para a morte à bala ou para aqueles que eram devorados pelo *Joima*. Eles também não alcançavam o lago da renovação. (Bonilla, 2007: 374. Tradução minha).

Porém, diferentemente dos Paumari, os Suruwaha não parecem achar que o destino de “presa” que espera as pessoas que passaram por mortes violentas exclua a possibilidade de uma “vida no paraíso” e de um “rejuvenecimento” (ver infra).

II.7.8. O difícil trabalho da superação da saudade

Os Suruwaha relatam que quando uma pessoa morre, as *asuma* ou *karuji* dos que já estão mortos há mais tempo vêm ao seu encontro e a levam consigo até sua maloca. Porém, a alma nova ao dar-se conta da sua nova condição, fica com muita raiva delas por a terem seduzido, e se sente arrependida de ter abandonado seus familiares, pelos quais sente saudade. O trabalho emocional da superação da saudade, a rejeição inicial da sua nova

⁵⁸³ Como muitos outros povos amazônicos, os Suruwaha evitam olhar para o arco-íris (*madi kuwiri agiri gakiadawasagi*- “as pessoas não costumam encarar o caminho das cobras”). Temem atrair para si a atenção do espírito-dono das cobras e ser picados por uma cobra logo em seguida. Além disto, colocam encima do teto de suas malocas duas varas compridas (que se parecem com uma escada) na direção leste-oeste, “para que as cobras (espirituais?) passem por cima dela e “utilizem seus caminhos próprios”, em vez de cruzar os caminhos humanos.

condição pelo recém-morto, a transformação dos mortos em crianças que precisam ser (re-)socializadas e, finalmente, a confirmação da nova pertença grupal expressada através da aceitação da comensalidade são temas não só de conversas informais, mas de numerosos cantos recebidos pelos homens dos seus espíritos *kurimia*.

O espírito-interlocutor de Nutu falou para Nutu que as almas das pessoas que morreram ficam gritando (*hana-*) pelos seus entes queridos. Wixinia agora está gritando por sua mãe Harakady. Ara está gritando por seu irmão mais velho Ania. Devem estar exclamando: “Puxa vida! Minha mãe não está aqui!” (*Sy! Na amiji hanixu!*) “Puxa vida! Não tenho mais meu irmão!” (*Sy! Ija haxu!*) O trovão é a voz das almas que chamam pelos que deixaram. (Kuxi, Posto da FUNAI, 08/10/08)

Quando troveja, Hibumu grita por mim, e Xinxu grita por sua mãe Dimi. Elas gritam: “Mamãe! O sol está me flechando! (*masiki aruwa idiari!*). Mamãe! Sinto falta de chupar cana! Nós choramos e respondemos: “Minha filha! Você tomou veneno! Você não chupará cana nunca mais! Os abacaxis no seu roçado apodrecerão! (Xurari, maloca de Wahidiani, 22/06/09)

Os recém-falecidos relutam em se juntar aos mortos. Não querem morar na casa deles, porque ainda sentem saudade dos parentes vivos. É por isto que eles ficam percorrendo o céu trovejando e não querem se aquietar. O lamento deles é o trovão não muito alto, de longa duração. Aí, as almas dos falecidos há muito tempo (*madi katawy mazaruri*) chegam e gritam (*hijaka-*). O grito deles é o trovão estridente e de curta duração. Eles falam para a alma do recém-falecido: “Por que você fica correndo a esmo fazendo barulho?” (*Hyzama kahini tamuny nianawani?*) Você não gosta de nossa casa não? (*Ari iduki kahyzy nasu?*) Então por que você veio ao nosso encontro? (*Hyzama kahini hiamixuwani?*) Com o passar do tempo, a alma do falecido joga fora a sua saudade dos vivos e vai morar com as outras almas. Diz para si mesma: “Já está bem. Eu também irei morar na casa das almas! (*Xa! Asana asuma dukihia kwahuba!*). (Buti, Posto da FUNAI, 17/07/09)

Quando um Suruwaha morre, ele vira criança (*hawini jahuruwari*). Quando morre e as pessoas levam o corpo, o coração vai embora e se desloca até a casa das almas. Porém, ele não ata logo sua rede, nem deita nela. Primeiro, ele guarda (*tuhwagana-*) a rede dele enrolada num setor familiar: Recém-falecidos são como recém-nascidos, e estes não possuem redes. Quando uma alma recém-nascida chega na casa das *asuma*, uma mulher⁵⁸⁴ se aproxima e a faz beber um líquido parecido com caldo de cana-de-açúcar ou de batata-doce. Então, ela se recupera (*imianawa-*) das dores e da mágoa que sentiu. Começa a crescer rapidamente, vira adolescente (*wasi*) e então ata a rede dela lá no alto, no círculo superior (*kawanaru*) que sustenta o telhado da maloca das

⁵⁸⁴ O termo *hajini* (“mulher”) pode significar também “irmã” ou “prima paralela” quando estamos falando sobre a rede de relações sociais de um sujeito masculino.

almas.⁵⁸⁵ Meu pai falecido Axa me disse isto num sonho. (Ania, maloca de Naru, 15/08/09)

Os Suruwaha acreditam que os fenômenos meteorológicos (a chuva, o vento e o trovão) constituem até certo ponto (às vezes, mas não sempre) uma materialização ou expressão sonora das emoções de revolta sentidas pelas almas dos recém-falecidos. A mesma coisa vale para os cajueiros que segundo eles nascem em grande quantidade pelas beiradas do caminho das almas (*Masani agiri*, “o caminho do leste”). O caráter travoso das frutas de caju (o seu efeito adstringente sobre as mucosas da boca - *asy*) é equiparado por eles com o efeito da saudade sobre o coração de uma pessoa abandonada, e o recurso ao motivo do “cajueiro celeste” como metáfora da superação de um sentimento de perda é recorrente na sua produção musical. Para ilustrar este ponto de vista, apresento dois cantos sobre cajueiros celestes, trazidos à maloca em anos diferentes e por homens diferentes.

I. O cajueiro plantado por Bukwari (Canto de Axa)

<i>Masani azuwawi</i>	Um cajueiro no extremo leste do mundo
<i>Adiari garariri</i>	Frutas maduras [de caju], de cor amarelada.
<i>Igianasuhwamary asukyhyri</i>	Chupadas enquanto [a pessoa] levava com ela um sentimento de perda. ⁵⁸⁶
<i>Hady kamixuwai?</i>	Quem plantou [este cajueiro]?

A história do canto (do ano 1998) é a seguinte:

A Bukwari morreu e ficou com muita saudade de Hamy, o pai dela. Quando ela morreu de parto, a sua alma *asuma* foi para o ocidente por terra, depois subiu ao céu e andou no caminho dos espíritos dirigindo-se para o leste. Andou um pedaço, parou para descansar, arrancou a mágoa do seu coração (*gianzubuni asini*) e a jogou fora (*tusa-*). Então, sua saudade condensada (*zama kamunini*) transformou-se num pé de caju

⁵⁸⁵ Aqui temos uma alusão ao „rito de passagem” da alma, equivalente à festa de entrega da tanga entre os humanos. Os Suruwaha descrevem as diferentes etapas do processo de inserção de uma pessoa na sociedade como deslocamento espacial: Enquanto a criança mora com seus pais na periferia do espaço da maloca (num setor familiar *kahu*, que corresponde à parte baixa da casa), o adolescente mora longe dos seus pais, junto com outros adolescentes, na parte central e alta da maloca, até casar-se e voltar novamente para a periferia. O “ritual” de iniciação dos mortos, porém, é uma hipérbole do ritual de iniciação dos vivos, porque estes últimos nunca colocam suas redes diretamente no círculo superior de paus sobre os quais se apoia o resto do telhado, mas apenas nos esteios que sustentam o mesmo (um pouco mais em baixo).

⁵⁸⁶ *Igianasu* significa literalmente “ela não pensa” ou “ela não faz” (*igianasuhwamary asukyhyri* “[frutas] chupadas num estado de não pensamento”). Mawaxu me explicou que nesta frase “não pensar” significa levar consigo um sentimento de perda” ou “carregar choro” *uhi tuwaka-* (explicação esta que num primeiro momento me pareceu muito estranha). Que “não pensar” possa significar “estar triste” é algo óbvio para os Suruwaha, porque eles associam o “fazer” e o “pensar” com a atitude ativa de alguém que está feliz e quer viver: Pessoas tristes ficam paralizadas na sua ação (sua participação da sociedade) e no seu pensamento.

(*azuwa*). O canto representa o relato do espírito-interlocutor de Axa (*Axa iri kurimia*). Pouco tempo depois que Bukwari tinha passado por aquele lugar, ele veio andando do leste, viu uma fruta de caju com marcas de dentes e falou para si mesmo: “Alguém passou por aqui”. Ele viu a impressão de um pé humano no chão, foi atrás e logo achou a árvore de caju cheio de frutas maduras. Pensou: “Quando eu cheguei aqui pela última vez, este cajueiro ainda não existia. Quem será que o plantou?” Foi aí que o espírito foi falar com Axa e lhe perguntou (cantando) se alguém tinha morrido recentemente. Os Suruwaha falaram: “A Bukwari. Este cajueiro nasceu da sua mágoa.” O espírito, tendo satisfeito sua curiosidade, disse: “Está bem. Agora eu vou para o lugar onde o sol nasce.” (Ania, maloca de Hinijai, 22/10/08)

II. As frutas de caju chupadas por Wixinia e Ara (Canto de Hinijai reproduzido por Diaria)

<i>Masani azuwawiria</i>	O caju do leste
<i>Ijadawa asukwaganixirinia</i>	As pessoas que o chuparam antes de continuar a sua viagem
<i>Hady kaxuwai?</i>	Quem foram?
<i>Uhihamary asukwaganixiri</i>	Elas que chuparam [as frutas de caju] chorando.
<i>Baryzaganixiri</i>	Elas que se apoiaram [sobre esta árvore caída no caminho].
<i>Baryzanawahu xirinia</i>	Elas que deixaram [as sementes de caju] sobre este tronco.
<i>Hady kaxuwai?</i>	Quem foram?
<i>Gwaniawa nixiri</i>	Então eu pensei: “Eu vou atrás para ver”
<i>Haranka xihiana</i>	Eu respondi aos gritos [escutados ao longe].
<i>Uhi nu nawadaru</i>	O lamento afastando-se. ⁵⁸⁷
<i>Masani azuwawiria</i>	O caju do leste
<i>Madi asukwaganxihady</i>	que as pessoas chuparam.
<i>Zubi kataryzanawahu xikiany</i>	Seguindo as castanhas [de caju] espalhadas pelo caminho
<i>Banymixihana</i>	eu fui atrás.
<i>Madi hanyrana gagawixihana</i>	Fui seguindo os gritos das pessoas,
<i>Ganiamyza nitiukwa.</i>	mas eu não consegui encontrá-las.

Neste canto, o espírito-interlocutor de Hinijai trouxe à comunidade novidades a respeito de Wixinia e Ara, duas adolescentes mortas por ingestão de veneno o ano anterior (e cujos nomes são omitidos pela música; a revelação de sua identidade é feita posteriormente pelo cantor). Como no canto anterior (cujo tema é retomado), um espírito (“eu”) se depara com um cajueiro durante uma viagem ao extremo leste do mundo, e se dá conta que duas almas acabaram de passar pelo local (além de ver as sementes espalhadas, ainda escuta o choro e os gritos das almas se afastando). Esta música não descreve o cajueiro como “materialização

⁵⁸⁷ *Nu!* é uma onomatopéia para um som escutado ao longe. O sufixo *-wa* adicionado ao verbo auxiliar *na* que acompanha esta onomatopéia indica o afastamento progressivo do som (do choro *uhi*).

da saudade”, mas estabelece uma relação entre o ato de chupar frutas de caju (sentir seu efeito adstringente na boca) e o processo do luto (chorar a perda dos entes queridos). Ela teve o objetivo de confortar os parentes das adolescentes mortas comunicando-lhes que elas já estavam chegando no final de sua viagem para a morada das almas (localizada no extremo leste do mundo *masani*), e estavam começando a superar seus sentimentos negativos.

O período em que as almas ainda não se acostumaram com sua nova condição é considerado pelos Suruwaha como perigoso (do ponto de vista da sociedade como um todo, não do dos indivíduos enlutados), porque é neste tempo que há maior probabilidade de que elas causem tempestades destrutivas, derrubem casas com seu vento *hasakiri* ou gritando por seus amigos e parentes ainda vivos, arrastem os mesmos para a morte (*dudy*). Muitas vezes, a culpa pelo desabamento de uma maloca é atribuída a uma alma revoltosa. E muitas vezes, parentes enlutados de fato tentam o suicídio quando interpretam o trovão escutado durante uma tempestade como lamento.

Xahuni era filho de Kariawa e irmão de Dawiniawa, que naquela época era recém-nascida. Ele morreu de malária, na época em que um grupo de sorveiros subiu o igarapé Makuhwa e acampou nas suas beiras. Xahuni era um adolescente que já usava tanga. Era bonito, forte e querido pelas pessoas. Mesmo assim, ele morreu, e após sua morte, um vento muito forte provocado por sua alma derrubou a maloca de Aniumaru. Isto aconteceu durante a noite, e as pessoas tiveram que correr e dormir em tapiris improvisados (*udabyza*), nas suas redes molhadas pela chuva. Nos mesmos dias em que Xahuni morreu, morreram também Gaty e Igiantaru, filhas de Xamitiria e Diajaka, Hakyza, o filho de Xaniau e Wixikiawa, e Jamamari, a filha de Kataru. Gaty arrastou consigo sua tia paterna Kuniani, que tinha sobrevivido um ataque de onça havia pouco tempo. Kuniani não suportou o sentimento de perda pela sua sobrinha, tomou veneno e morreu. (Hinijai, varadouro do Riozinho, 22/09/09)

Fazia apenas um dia que Dihiji tinha enterrado sua esposa Bujini. Ele estava embalando-se na rede dele com a filha Hakani no colo quando umas nuvens pretas se aproximaram. Começou a ventar e a trovejar, e Dihiji exclamou: “Parem de falar! Quero ouvir o trovejar do coração da minha esposa! (*Na hazawa gianzubuni kuburunaru mitawa!*) Ela está gritando por mim (*Aruwa hanaru*)”. Depois de escutar a voz de Bujini ecoando pelo céu, Dihiji entregou a filha caçula para Ahidi [outro filho dele]. Falou: “Eu também vou morrer!” e saiu da maloca para ir tomar veneno. As pessoas o perseguiram, mas não conseguiram impedi-lo de morrer. [Hinijai, maloca de Naru, 29/09/09]

II.7.9. A vida festiva dos *karuji* no mundo subterrâneo

Em alguns dos seus relatos sobre a vida pós-morte, os Suruwaha estabelecem um contraste entre a vida “insípida” (*tasuma-*) ou “amarga” (*ijaba-*) da alma *asuma* no céu (*zamazama/ jabuwi*) e a vida “hipercultural”, “fermentada” (*xihyata-*) e festiva do princípio vital *karuji* no mundo subterrâneo (*buhwawini/ adaha buhwaha*)⁵⁸⁸. Costumam dizer que “no céu, as almas *asuma* existem à toa, sem comer nada” ou que “o alimento que as almas comem no céu são frutas e flores em sua maioria não comestíveis para os seres humanos, como as flores da envreira (*tamazara mawy*), frutas *taminu* e *kurubu*.”⁵⁸⁹ E afirmam no mesmo tempo que os *karuji* das (mesmas) pessoas, nas suas malocas subterrâneas, vivem numa eterna festa, passando seu tempo em caçadas coletivas *zawada*, comendo carne de anta e grolado de mandioca fermentada (nunca grolado de mandioca ralada e preparada na hora, como a que os Suruwaha comem no cotidiano), dançando e cantando. A maioria dos cantos que falam sobre almas subterrâneas (geralmente pessoas que morreram há vários anos ou décadas) se referem a cujos preparativos para alguma festa, ou descrevem seus enfeites e os movimentos que fazem enquanto dançam:



Figura 54: *Taminu*, um dos alimentos da parte celeste das almas humanas.

I. A caçada coletiva organizada por Ex-Mititiu

(Cantor:)

Amasa zawada

Huriatini nunukyzeni

Hibahibabau, babau

Gigigياهو

Muitas! Uma caçada coletiva!

O som de (muitas) buzinas

vem se aproximando

[onomatopéia para o som das buzinas]

[onomatopéia para o som das buzinas]

⁵⁸⁸ Aqui é preciso esclarecer que os adjetivos “insípido”/ “amargo”/ “fermentado” são usados no sentido literal (descrevendo a alimentação das almas).

⁵⁸⁹ Não consegui identificar estas frutas, mas elas são descritas pelos Suruwaha como amargas e como fazendo parte da alimentação dos peixes e dos queixadas (“presas” prototípicas).

<i>(Interlocutor do cantor):</i> <i>Hadyka zawadariawai?</i>	Quem está liderando a caçada coletiva?
<i>(Cantor:)</i> <i>Mititiukwaba zawadari</i> <i>Iri huriatini nunukyzani</i> <i>Hibahibabau, babau</i> <i>Amasa huriatini nunukyzani</i>	Ex-Mititiu está liderando a caçada coletiva Sua buzina vem ressoando: <i>hibahibabau!</i> O som de muitas buzinas vem se aproximando A sua bagagem [suas flechas]
<i>(Interlocutor do cantor:)</i> <i>Ta giawaku?</i>	Você foi (participar da caçada)?
<i>(Cantor:)</i> <i>Arusana</i> <i>“Zama tiamiaru nakuwiyhyrura gwakiawa”</i> <i>nari,</i> <i>gwawakia.</i> <i>Arusana</i> <i>Ijamara hwadanakia</i> <i>Aru badura nuhwamakia</i> <i>Amasa haxinija</i> <i>Aru zama kidunyri hwanaja</i> <i>Amasa huriatini nunukyzani</i>	Eu também, pensando: “Vou ver a matança da coisa saborosa (= do bando de queixadas)”, fui. Eu também matei um queixada. Matei dois veados ⁵⁹⁰ Tem muita [caça]. Eu sou o primeiro. O som de muitas buzinas vem se aproximando.

Este canto (que me foi ensinado por Diaria, em 13/05/2009) é o canto do espírito-interlocutor *kurimia* de Xamitiria que vem trazer a notícia do sucesso de uma caçada *zawada* em que participou pessoalmente (e descreve a chegada triunfante dos caçadores que se aproximam da maloca tocando suas buzinas e carregando seus panacos pesados). A caçada mencionada foi organizada por “Ex-Mititiu”, a alma do falecido Mititiu. Mititiu era o pai de Aniumaru (atualmente o mais velho dos membros masculinos da comunidade), e morreu há aproximadamente 40 anos por ingestão de timbó.

⁵⁹⁰ O nome que o espírito usa para designar o veado é *badu*. Esta palavra é idêntica à palavra “veado” na língua deni. Os Suruwaha, no cotidiano, não chamam o veado de *badu*, mas de *zumi*. É interessante observar que a pessoa que me ensinou este canto não era cujo “dono”, mas o estava apenas “reproduzindo” (*tymy-*) de sua memória, e não soube me dizer o significado da palavra *badu*. (Quem identificou *badu* como “veado” foi uma outra pessoa). É frequente que o conteúdo de um canto tenha partes incompreensíveis (*danyzy-*) não só para não indígenas, mas para o próprio público suruwaha. Isto reforça a idéia enunciada mais acima de que os seres transcendentais em geral são seres “obscuros” as quais têm um ponto de vista sobre o mundo diferente dos seres humanos e não podem ser compreendidos por estes últimos.

II. A massa de mandioca de Ex-Adiumysa

Adaha buhwaha mama

[Massa ralada de] mandioca debaixo da terra:

“Karusawa!” nanai

Ele pediu ajuda para jogá-la no igarapé!

Adiumysakaba iri mama hanai

É a massa de mandioca de Ex-Adiumysa.

Este canto (gravado por Diaria em 13/05/2009) faz alusão ao ritual de carregamento da massa de mandioca destinada para festas (em que os homens da comunidade carregam até o igarapé mais próximo um cesto cheio de massa de mandioca ralada que pesa varias centenas de quilos e que é providenciada por um único homem e as mulheres de sua família). Adiumysa, cuja alma é o protagonista do ritual mencionado, era o bisavô (FFF) de Kwakwai e morreu por ingestão de timbó. Foi um dos homens que resgataram os sobreviventes do massacre dos Masanidawa e os levaram até a terra dos Jukihidawa.

III. A alegria de Ex-Kaniaru

Adaha buhwaha wajuma

Música debaixo da terra:

Dugwawy wajumijanarimiary wajumarianai

Os homens maduros propriamente ditos estão cantando.

Hijana hwariri hwariri

Gritos: *hwa* [onomatopéia]

Hijunana tamunini dukuriri

O ecoar da dança: *duku* [onomatopéia para o som de pés pisando na terra com força]

Kaniarukwaba zamara kamarumarani

Ex-Kaniaru está festejando.

Hijunana tamunini dukuriri

O ecoar da dança [onomatopéia]

Este canto (trazido por Uhuzai e gravado por Zaniti em 08/12/2010) fala sobre a participação de “Ex-Kaniaru” (uma mulher) numa dança noturna realizada na maloca das almas. Kaniaru morreu por ingestão de veneno em 2004, então já com mais de 50 anos de idade.

IV. A homenagem de um pai à caça abatida pelo filho

Hu! HUUU! Hu! HUUU!

[Grito característico das almas]

Adaha buhwaha wajuma

Música debaixo da terra:

Unabiji, nabiji, nabiji

O meu pai, o meu pai, o meu pai

[Ar]unaxuru bahiria, bahiria

A caça, a caça abatida pelo meu irmão mais novo.

Kawajumai
Hakuri gajajai, gajajai

Adaha buhwaha wajuma

Ele a torna objeto do seu canto
Ele ergue e abaixa seus ombros
[dançando]
Música debaixo da terra.

Neste canto (“trazido” e posteriormente gravado por Hinijai), uma alma (não nomeada, mas identificada enquanto tal pela maneira em que grita) fala sobre a alegria do seu pai, que se alegra com o sucesso do seu filho mais novo na caça, e realiza uma dança em homenagem a ele.

Acredito que a afirmação feita por Miguel Aparício na sua tese de licenciatura, de que

En líneas generales, es posible afirmar que sobre el mundo superior se proyecta una perspectiva de identificación, frente a la alteridad de contraste intenso que caracteriza al mundo inferior, aplicando al caso suruwaha la afirmación de Silva (1998:11): “Entre estos dos mundos, el universo de los humanos se materializa como un espectro imperfecto del nivel celeste, inevitablemente permeable a los designios y caprichos del nivel subterráneo. (Aparício Suárez 2008: 73)

contradiz de certa forma a mensagem dos cantos suruwaha acima citados, e segundo minha opinião, ela não dá plenamente conta do significado da oposição entre o mundo superior e o mundo inferior, quando descrita pelos Suruwaha através de um código alimentar. Se bem que é verdade que muitos mitos (como por exemplo o de Ajaji e Waniakaxiri, o de Kanihimixijagari e o de Niawarimia e Katarari) contêm episódios em que personagens insatisfeitas com a imperfeição do mundo terrestre decidem subir ao céu voando, trepando em árvores ou andando (seguindo o caminho de algum espírito), outros tipos de relatos (sobre tudo os cantos que falam sobre almas humanas) relativizam esta perspectiva de identificação com as alturas *namy*, descrevendo o céu como “mundo da fome” e idealizando o mundo subterrâneo⁵⁹¹.

A relação estabelecida pelos Suruwaha entre o céu e o subterrâneo não me parece ser tanto uma relação valorativa do tipo ser “mundo “bom” e outro “imperfeito”, quanto uma relação entre um mundo aquático onde as almas são peixes (vítimas por excelência), e um mundo “hiper”-humano onde as almas são pessoas “de cabelo vermelho igual urucu”, e pela sua

⁵⁹¹ Aqui precisamos observar também que os relatos sobre expedições ao céu não falam nunca sobre a intenção dos protagonistas de morrer, mas sim, sobre o seu desejo de mudar-se para o alto mantendo o corpo material dos vivos.

pintura corporal e seus enfeites se parecem com onças (predadores por excelência). Talvez, o objetivo mais importante das suas narrativas a respeito não seja o de “mapear paraísos e infernos” (com os quais uma pessoa se sente ou não identificada – afinal das contas toda pessoa morta, dividida, fará as duas experiências simultaneamente), mas de refletir sobre as diferenças ontológicas entre seres vivos e mortos, e de constatar que “no mundo dos vivos, tudo é relativo e imprevisível” (sendo que nele, as posições de predador e de vítima são apenas potências que existem simultaneamente nos corpos dos humanos e se efetivam em momentos diferentes, dependendo da rede de relações em que cada indivíduo está inserido), enquanto que “no mundo dos mortos, a condição dos seres enquanto predadores ou presas pode ser diretamente e seguramente deduzida do seu corpo (peixe/ onça) e do lugar onde este corpo se encontra (encima/ embaixo): Seres humanos vivos são seres cujas características contraditórias (predador/ presa) se manifestam em momentos diferentes (mas no mesmo corpo e no mesmo lugar – o “meio” do cosmos), enquanto que seres humanos mortos são seres cujas características contraditórias se manifestam no mesmo tempo (mas em corpos e em lugares diferentes – peixes no céu e onças no mundo subterrâneo).

Acho que talvez seja interessante nos aproximarmos da compreensão do significado dos relatos suruwaha sobre o contraste céu-subterrâneo tomando em conta a reflexão levada a cabo por Lévi-Strauss em suas *Mythologiques* e em *La pensée sauvage*, onde o autor defende a hipótese de que os povos ameríndios usam categorias sensoriais/ empíricas tais como “o cru”, “o fermentado”, “o cozido”, “o acima”, o “embaixo”, etc. como “instrumentos conceituais” com cuja ajuda elaboram conceitos mais abstratos (1976 [1964]: 11), e onde ele coloca que considera um erro supor que os fenômenos naturais (e poderíamos acrescentar: sobrenaturais) dos quais os mitos falam freqüentemente sejam essencialmente o que estes últimos tentam explicar (ibidem: 436; 1973 [1962]: 114). A aproximação estruturalista nos leva a enxergar a analogia entre certas relações de oposição binária estabelecida pelos Suruwaha nos seus relatos sobre a vida post-mortem das pessoas (Céu : Subterrâneo :: Peixe : Onça :: Alimentos crus : Alimentos cozidos/ fermentados :: Presa: Predador, etc.) como mais importante analiticamente do que a identificação ou não identificação dos vivos com determinado lugar em si.

II.7.10. A casa de Tiwiju como destino dos que morreram por velhice

Os Suruwaha são unânimes ao afirmar que o destino final (de uma parte) das almas das pessoas que morrem por velhice é a casa de Tiwiju (ou mais exatamente, a casa de “Ex-Tiwiju”⁵⁹²), onde pilam e comem milho o ano inteiro. Em seguida, apresentamos o mito de Tiwiju, que encerra o ciclo amplo dos mitos da criação do universo, e explica a localização da casa das almas na terra do sol nascente:

Tiwiju e Baka

Eram dois irmãos, Tiwiju e Baka. Tiwiju era casado e Baka não. Outro homem se chamava Jatanamari. Não lembro se ele era irmão dos outros dois. Tiwiju e Baka eram xamãs. Será que Jatanamari era xamã também? Não sei. Baka sentia raiva de Tiwiju porque este último tinha uma esposa e ele não tinha. Será que foi por isto que ele sentia raiva dele? Devia ser por invejar o irmão...Não tenho certeza. Um dia, Baka estava tomando água do pote da mãe deles. Tiwiju pediu água a Baka, e Baka colocou feitiço *mazaru* em Tiwiju no momento em que lhe entregou a tijelinha de água. Fez isto encostando de leve no irmão o dedo que continha o feitiço. No momento em que Baka “furou” Tiwiju e injetou o feitiço, Tiwiju sentiu uma dor repentina.

No mesmo dia, Baka foi caçar levando com ele o seu arco, suas flechas e sua zarabatana. Não achou caça, nem animais de porte pequeno (*igiaty*), nem animais de porte grande (*zama tiamiaru*).

Tiwiju ficou em casa. Estava sentindo muita dor causada pelo feitiço, e então decidiu queimar-se no fogo junto com a esposa dele. Acendeu um fogo grande e falou para as outras pessoas: “Eu vou me deitar dentro do fogo e fechar os olhos. Quando eu estiver com os olhos fechados, me furem com um espeto. O calor do fogo será muito grande, eu vou fechar os olhos e vocês vão me espetar, para eu não sentir mais nada. Depois que meu corpo estiver todo queimado, me joguem na água”. As pessoas fizeram o que Tiwiju pediu. Ele se deitou no fogo sob os olhares atentos das pessoas, fechou os olhos, e as pessoas o espetaram. Com a esposa dele fizeram a mesma coisa. Depois que os dois corpos terminaram de queimar, jogaram a cinza deles no rio. A água levou os dois, e eles levaram a água consigo. A água dos rios secou em seguida. A água evaporou. Ela começou a ferver. A água de todos os igarapés e rios secou, porque Tiwiju a levou embora. Levou a água do Rio Riozinho embora. Levou a água do Cuniuá e do Tapauá para o leste (juzante). Só a água do mar não deve ter secado.

Enquanto isto, Baka ainda estava caçando. Não sabia o que Tiwiju tinha feito. Chegou na beira de um igarapé e viu que não tinha mais água. Os peixes estavam todos

⁵⁹² *Tiwjukwaba hahia* „Lá onde está Ex-Tiwiju“. Como explicamos mais acima, o morfema –kaba (“ex-“) é usado pelos Suruwaha em nomes de pessoas para indicar que as mesmas morreram ou “já não são mais aquilo que eram antes”. Falam de *Tiwiju* quando querem referir-se ao tempo em que Tiwiju ainda vivia na terra entre os saramadi sendo um “simples” xamã, e de *Tiwjukwaba* quando falam sobre Tiwiju na sua existência celeste atual.

mortos, espalhados pelo leito seco. Eram peixes pequenos (da espécie *aba xikiaha*). Baka ficou alegre: “Olha só quanto peixe!” Ajuntou as piabas do igarapé, teceu um cestinho *hadawa* com duas folhas de caranã e as colocou dentro. Depois continuou andando. Chegou na beira do igarapé Jukihi e viu com assombro que a água dele também tinha secado. No leito arenoso do igarapé Jukihi jaziam pias (*iki*) mortos. Baka se entusiasmou. Jogou fora as piabas anteriormente ajuntadas e ajuntou os pias, mais valorizados pelo seu tamanho maior. Teceu um panaco *kuhwani* de tamanho médio com folhas de bacabeira (*kuhwara*) e colocou os peixes dentro. Depois seguiu sua caminhada. Andou, andou, andou, e finalmente chegou na beira do Rio Hahabiri: a água do rio tinha se secado totalmente, e no leito dele jaziam matrinchãs (*mamuri*) e surubins (*abahywy*) mortos. Baka jogou fora os pias e ajuntou as matrinchãs e surubins. Teceu um panaco mais alto do que ele mesmo com palha de patauá (*ukwawa*) e voltou para a casa com sua carga. Baka chegou em casa já com sede e tomou um pouco da água que tinha ficado nos potes das pessoas. As pessoas contaram para ele o que tinha acontecido com Tiwiju.

A água dos potes não durou muito. Depois de um dia, acabou, e Baka ficou com sede novamente. A única pessoa da maloca que tinha água era a mãe de Tiwiju, pois o filho, antes de partir, tinha deixado uma reservatório de água para ela. Ficava escondido dentro de uma cova enorme na terra, próximo à rede dela, tampado com uma vasilha. A mãe tomava água quando estava com sede, mas não falou para Baka que ela tinha água. Baka, com muita sede, decidiu ir à procura do irmão. Pegou um feixe enorme de flechas. O feixe era tão grosso que ele não conseguia abraçá-lo com os dois braços juntos. Foi até a beira do igarapé e começou a andar no leito dele, rumo à foz. Ele atirava uma flecha e seguia o seu curso correndo. As flechas não secavam no lugar onde se fincavam na terra, mas transformavam-se em pés de urucu e de algodão. Baka foi seguindo o curso do rio e atirando suas flechas. Desceu o igarapé de sua maloca até chegar no igarapé Jukihi. Desceu o Jukihi, o Riozinho, o Cuniuá, o Tapauá e o Purus. Mas em certa altura, suas flechas acabaram. Andou mais um pouco, mas como ele tinha passado muito tempo sem beber nada e o sol quente batia na sua cabeça, ele acabou morrendo de sede. Caiu morto na areia do leito do rio.

Quando Baka não voltou mais, Jatanamari ficou preocupado e foi atrás dele. Andou, andou, andou e andou... Passou pelo corpo morto de Baka e andou até chegar na beira do rio-mar do leste (Waha). Quando encostou no porto da casa de Tiwiju, um trovão ressoou pelo céu. A mãe de Jatanamari, que tinha ficado na maloca, escutou e começou a chorar: “Meu filho morreu! É o barulho da canoa dele encostando no porto do céu!”. Aí, Tiwiju fez a água voltar de novo para a terra. Ela vinha voltando numa onda gigante, que subia os rios alagando de novo seus leitos. Quando a água cobriu o corpo morto de Baka, o mesmo reviveu e se transformou num jacaré-açu. Tiwiju vinha se aproximando da maloca de sua mãe de canoa, remando, acompanhado de um grupo grande de espíritos. Os jacarés tentavam derrubar as canoas. Baka virou ancestral dos jacarés. Deu origem a todos os jacarés. A casa de Tiwiju fica até hoje no extremo leste da terra, na beira do rio Waha. O povo de Tiwiju é dono do milho, e é para lá que vão as almas dos mortos por velhice. Na casa de Tiwiju, as pessoas se tornam adolescentes novamente (*wasi jahuruwa-ri*) e não trabalham nunca, pois a comida vem por si só. (Uhuzai, 19/09/08)

Os Suruwaha afirmam que vários dos seus xamãs já conseguiram, em suas viagens sobrenaturais, visitar a casa de Tiwiju e voltar de lá novamente, trazendo aos vivos notícias sobre o bem estar dos seus parentes falecidos no além:

A viagem de Tabanuti e Jara

Tabanuti e Jara eram sobrinhos (*hahadi*) de Wagý, um homem que pertencia ao povo dos Masanidawa. Wagý já era um homem idoso quando um xamã zamadawa o enfeitiçou. Então, ele começou a passar mal, não conseguiu mais comer nada e emagreceu muito. Quando ele estava morrendo, os sobrinhos dele falaram: “Vamos conhecer a futura morada do nosso tio.” Wagý estava deitado na rede dele, dando os últimos suspiros. Tabanuti e Jara então cheiraram rapé e saíram da maloca andando rumo ao oeste (*atani*). Foram seguindo os rastros da alma. Quando chegaram na beira de um igarapé, viram pelos vestígios deixados que o coração do tio tinha passado havia pouco tempo: O coração tinha parado e tomado água numa folha. Depois, tinha jogado fora a folha, e ela ainda estava molhada (*sakaranawahu*) quando os sobrinhos de Wagý a acharam. Tabanuti e Jara seguiram o caminho do coração do tio deles rumo a oeste. Entraram dentro do céu e então se dirigiram para o leste (*masani*). Era um caminho difícil de se achar, e a viagem foi demorada (o sol não se punha mais), mas enfim, conseguiram alcançar o coração de Wagý e lhe perguntaram: “Como é tua futura morada?” (*Idukunibia tynawani?*). Wagý não queria que os sobrinhos o acompanhassem, mas quando insistiram e alegaram ter sentido muita saudade dele, concordou em levá-los consigo. Foram remando com ele até a casa de Tiwiju, e quando suas canoas encostaram no porto das almas, trovejou. Na terra, as pessoas escutaram três trovões, e então disseram umas às outras: “Wagý, Jara e Tabanuti já devem ter chegado no destino de sua viagem”. Ao se aproximarem da casa de Tiwiju, Jara e Tabanuti viram que era muito bonita: As almas que moram com Ex-Tiwiju são donas de milho (*kimidawa*), e possuem plantações de uma espécie de macaxeira chamada de *hanaba*. A comida das almas na casa de Tiwiju é abundante. E as pessoas ficam todo tempo dançando e cantando. Os recém-chegados na casa de Tiwiju transformam-se em crianças, e alimentando-se com um líquido doce (*zama xiniaru*) crescem rapidamente e se tornam jovens. Depois, eles permanecem jovens para sempre...Jara e Tabanuti viram isto acontecer com seu tio: Ao entrar na maloca de Tiwiju, ele voltou a ter o corpo de uma criança recém-nascida. Depois de passar vários meses com o tio na sua nova casa, Jara e Tabanuti voltaram para a maloca dos Masanidawa e contaram aos seus parentes tudo o que tinham visto em sua viagem. Trouxeram com eles algumas manivas da macaxeira do tipo *hanaba*, e as plantaram em seu roçado, para que os vivos pudessem experimentar a alimentação dos mortos. Os Suruwaha ainda possuem este tipo de tubérculos, mas não o apreciam muito por achar seu gosto mais aguado do que o gosto dos outros tipos de macaxeira. Wagý morreu no final do verão. Quando ele chegou na casa de Tiwiju, o verão (*zama sukuru*) terminou de uma vez, e houve uma enchente (*zama habukuru*) muito grande, parecida com a primeira enchente provocada no início dos tempos, quando as águas levadas por Tiwiju ao este foram soltas e mandadas de volta para as cabeceiras novamente. Enquanto Jara e Tabanuti estavam comendo milho na casa de Tiwiju, houve uma grande safra de pupunha na terra. Tabanuti e Jara chegaram de volta na casa dos Masanidawa depois

que a época da pupunha terminou, no início da vazante. (Buti, Posto da FUNAI, 18/07/09)

A viagem de Amantasi

Amantasi era um homem Sarahadawa, alto e de pele clara. Ou será que ele era Abamadi? Ele falava muito bem o português. Viajou no barco dos brancos até os confins do mundo. Desceu o Rio Tapauá, o Rio Cuniuá, o Rio Solimões e o Rio Amazonas. Talvez ele fosse de Manaus. Amantasi chegou até o lugar onde o céu toca a terra. Ele teve que abaixar em sua canoa. No céu tinha um buraco, e ele olhou através dele. Passou o braço, e depois passou a cabeça. E então viu a casa de Tiwiju. Viu a alma de Makini, sua irmã mais velha que tinha morrido de velhice havia pouco tempo. As almas eram pintadas de urucu e usavam enfeites de folhas (*tiabari*) e colares de dentes de animais (*imiaga*). Amantasi viu que era um lugar lindo. Depois de ficar contemplando tudo isto durante um tempo, ele retornou para seu lugar de origem, subindo os rios Amazonas, Solimões, Purus, Tapauá e Cuniuá. Passou direto pela boca do Riozinho, e mais acima, saiu do Rio Cuniuá para em seguida subir os igarapés Coxodoá e Makuhwa. Dentro do igarapé Makuhwa, ele viu que os Jakimiadi tinham assaltado um acampamento de brancos. O corpo do sorveiro “João” estava prostrado morto no acampamento, onde tinha muitas ferramentas. Amantasi deixou o lugar da matança, subiu até as cabeceiras do igarapé Makuhwa e foi até a maloca dos Jukihidawa localizada no igarapé Jukihi. Avisou aos Jukihidawa para que fossem pegar as ferramentas dos brancos mortos, mas eles preferiam ficar na casa deles, com medo dos Jakimiadi. Amantasi pôs-se então a contar para os Jukihidawa o que tinha visto em suas viagens. Falou: “Vamos nos mudar todos para a casa de Tiwiju! Lá é bom!” Mas as pessoas não queriam ir. Ficaram por não acreditar nas histórias de Amantasi sobre a possibilidade de deslocar-se para os confins do mundo sem passar pela morte. Então, Amantasi voltou sozinho para a casa de Tiwiju. (Ikiji, Manaus, 17/02/10)

O mito de Tiwiju, que fala sobre a construção da maloca dos mortos nos confins orientais do mundo (ou seja, sobre a definição do destino final dos seres humanos enquanto indivíduos), mostra uma interessante simetria em relação ao mito de Kahijawa (ver supra), que por sua vez fala sobre a destruição do mundo anterior e a desocupação do espaço para a criação da atual humanidade (enquanto espécie) por Ajimarihi:

Mito de Kahijawa	Mito de Tiwiju
Kahijawa é um homem com atributos de pássaro (cabelos que são penas de arara). A arara é caçada mais frequentemente no auge do verão (durante a época em que a espécie <i>kuxawa</i> dá fruto).	Tiwiju é um homem cujo nome é o nome de uma fruta que se colhe durante o inverno.
O tema do mito de Kahijawa é a destruição da unidade de dois irmãos (Gunuri e Kahijawa) por um ato de violência externa: Inimigos matam e comem o irmão de Kahijawa.	O tema do mito de Tiwiju é a destruição da unidade de dois irmãos (Baka e Tiwiju) por um ato de violência interna à família: Baka se comporta como inimigo e enfeitiça o próprio irmão.
Kahijawa se vinga queimando todos os seres. Os preparativos para o incêndio são clandestinos (agressor disfarçado por vestir outra pele; fogo escondido num ovo de nambu).	Tiwiju se vinga queimando a si mesmo. Os preparativos para o incêndio são feitos publicamente (agressor acende um fogo no pátio da maloca e pede a colaboração da comunidade).
Kahijawa vai para o oeste, onde cria um oceano e planta pupunheiras.	Tiwiju vai para o leste (para onde leva toda a água) e planta milho.
Kahijawa é relacionado com o fim de uma era cósmica (destruição do mundo como um todo, fim da humanidade anterior como espécie) e (indiretamente) com o início do mundo atual. É o senhor do tempo cronológico (linear).	Tiwiju é relacionado com o ciclo anual das estações (enchente e vazante) e com o fim da vida individual das pessoas (respectivamente o rejuvenescimento e a imortalidade de suas almas no além). É o senhor do tempo cíclico.

O milho é, para os Suruwaha, o primeiro produto que colhem num roçado novo, enquanto a pupunha é plantada e colhida por último (só produz depois de vários anos, quando os outros produtos agrícolas já se acabaram e o roçado está se transformando em capoeira). Em relação às estações do ano, o consumo do milho se dá por excelência no início da vazante, enquanto a pupunha representa a alimentação típica do tempo da cheia. De certa forma, o consumo da pupunha encerra o ano suruwaha, enquanto que o consumo do milho, que começa logo após o final da safra da pupunha (podendo sobrepôr-se à mesma), inicia

outro.⁵⁹³ (O algodão e o urucu, mencionados no episódio da viagem de Baka em busca da água desaparecida, dão seus frutos no auge do verão, antes da queimada dos roçados e do plantio do milho). Quando os Suruwaha localizam a maloca de Tiwiju no leste (isto é, o lugar onde começa o dia) e descrevem Tiwiju como “dono do milho” (produto que simboliza o início de um novo ciclo agrícola), reforçam a concepção da morte por velhice (ou acidente) como início de um novo ciclo de vida, ou seja, estabelecem uma equivalência entre o ciclo da vida humana (que começa no corpo da criança recém-nascida, termina com a velhice e recomeça novamente no corpo da alma-bebê), o ciclo curto do dia (que começa com o nascer do sol no leste, termina com o pôr do sol no oeste e recomeça novamente após uma noite) e o ciclo longo do ano (que começa com a colheita do milho, continua com a safra do algodão e do urucu, termina com a colheita da pupunha e recomeça novamente com a colheita do milho...).



Figura 55: Frutas Tiwiju

II.7.11. A fórmula “destino final da alma = F(causa mortis)” se aplica de maneira mecânica?

Em trabalhos anteriores, Kroemer (1994), Fank e Porta (1996: 6) estabeleceram uma relação causal entre a causa mortis de uma pessoa e seu destino final (suicídio → ida da alma para “casa do trovão”; picada de cobra → ida da alma para o arco-íris; morte natural → ida da alma para a casa de Tiwiju). Kroemer, além disto, afirmou que atualmente, os Suruwaha não queriam mais morrer por velhice por acharem que uma morte natural privaria suas almas da possibilidade de ir ao encontro dos seus parentes:

É o caminho que determina a existência humana pelo suicídio. O Zuruahá que parte voluntariamente desta vida, bebendo *kunahã*, se torna *asumã*.[...] Os Zuruahá que

⁵⁹³ No mês de abril, os Suruwaha costumam dizer: „Agora que a pupunha acabou, vamos pilar milho“.

morrem de velhice atravessam o nível *adabuhadaha*⁵⁹⁴ e de lá passam pelo caminho do sol, denominado *maseki agi*, até a casa do ancestral Tiwiju, chamada *tiwiju oda*, onde os velhos são investidos com a eterna juventude, a *wasi jahuruari*. O *agi-uwa*⁵⁹⁵, atualmente, é praticamente desacreditado por causa dos suicídios, e a velhice ridicularizada. A passagem pelo nível *adabuhadaha* atualmente é apresentada como penosa, onde os *asumã* 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. (1994: 151).

Se bem que, como mencionei acima, o raciocínio segundo o qual cada tipo de morte implica outro destino não é totalmente alheio ao pensamento suruwaha, e se bem que é verdade que a velhice em si é atualmente ridicularizada pelos jovens, acho que a descrição feita acima não é totalmente adequada por não considerar o fato de que os Suruwaha, em muitos momentos, atribuem uma intencionalidade e uma capacidade de ação própria não apenas aos vivos (quando estes decidem sobre como e quando querem morrer), mas igualmente aos mortos quando as almas destes já se encontram separados do seu envólucro material. A versão por mim registrada da história que possivelmente serviu a Kroemer como ponto de partida na formulação da hipótese de que “pessoas mortas por velhice vagueiam eternamente sem achar seus parentes” (como “punição” pela sua covardia?), e de que “mortos por veneno viverão todos juntos na casa de Bai” na minha opinião constitui mais uma análise da personalidade de suicidas e mortos por velhice do que um relato sobre destinos “obrigatórios”:

O *kurimia* de Nutu encontrou com as almas de Niariawa, Atinju e Kubixa durante sua viagem à casa dos mortos⁵⁹⁶. Niariawa e Atinju, dois homens jovens, tinham tomado veneno e morrido num mesmo dia, e Kubixa, uma mulher de ascendência mahidawa, tinha morrido de velha apenas um dia depois. Depois que Kubixa morreu, ela começou a andar no caminho das almas, e dentro de pouco tempo, ela alcançou os dois que tinham morrido primeiro (*madi katawy mazarurihia hamyzankia madi nariawaky*). Então, todos os três ficaram caminhando juntos rumo ao leste. Mas quando chegaram numa bifurcação do caminho (*agi sarakini*), só Kubixa resolveu seguir reto na direção da casa de Tiwiju. Niariawa e Atinju preferiram pegar outro caminho, porque acharam o caminho até a casa de Tiwiju muito longe. Os que tomam veneno não vão até a casa de Tiwiju, porque esta lhes parece distante demais. O espírito-interlocutor de Nutu falou para Nutu que tinha visto isto. (Ania, Manaus, 17/02/10)

⁵⁹⁴ O nome do subterrâneo é *adaha buhwa*. *-daha* é um sufixo direcional que significa “por, através de”.

⁵⁹⁵ *Agi* „caminho“; *uwa* „outro“. A expressão usada por Kroemer é gramaticalmente incorreta por complementar um substantivo feminino com a forma masculina de um adjetivo. Os Suruwaha diriam *agi una*.

⁵⁹⁶ *Asuma duki*. Poderíamos também ter escolhido a tradução “casas dos mortos”, pois os substantivos *suruwaha*, diferentemente dos substantivos em português, são indefinidos quanto ao número (não existe um marcador de pluralidade.)

Do meu ponto de vista, a afirmação central do relato de Ania (que estava citando uma fala de Axa, seu pai falecido) não é que os mortos por velhice sejam condenados a vagar sem sossego ou de que eles “sejam separados dos seus parentes por alguma força superior”, mas que “suicidas são pessoas impacientes e continuarão sendo pessoas impacientes depois da morte”, enquanto que “pessoas velhas não têm pressa para chegar ao seu destino e mesmo depois da sua morte, não fazem nenhum esforço para abreviar sua caminhada”: O caráter calmo ou inquieto de uma pessoa é parte intrínseca do seu coração, e se uma pessoa era calma durante sua vida na terra, ela continuará sendo-o mesmo depois de separar-se do seu envólucro mortal. Distância e proximidade não são medidas absolutas, mas dependem (como todas as outras coisas) da perspectiva ocupada por um ator.

Os Suruwaha não acham que seja impossível uma pessoa morta por veneno ir conhecer a casa de Tiwiju ou qualquer outro lugar do universo (a não ser que não queira).⁵⁹⁷ Da mesma maneira, com certeza não consideram impossível que uma pessoa morta de velhice satisfaça sua curiosidade e vá conhecer a casa dos suicidas (afinal, “almas também têm pernas”). O que acontece é que as pessoas (ou seja, um específico de seus múltiplos componentes) não se juntam todas num mesmo lugar porque seus corações são diferentes e em função disto, elas não desejem todas a mesma coisa para si.

Um outro relato que reforça a idéia de que o “caminho” a ser percorrido por uma alma não é unilateralmente definido por sua causa mortis, mas depende da sua vontade, é o feito (igualmente) por Ania em que o narrador resume a última conversa que teve com seu pai Axa, antes que este tomou veneno:

Um *adaha buhwa kurimia* veio andando. Perto de onde os Suruwaha enterram seus mortos, entrou dentro da terra e desceu ao mundo subterrâneo. Lá tinha muitas moças *kurimia* bonitas e enfeitadas. Elas andavam com folhas cheirosas (*atawa ahy*) amarradas nos braços e levavam um cocar de rabo comprido. Sua única ocupação (*zama tasy*) era enfeitar-se e dançar. O *adaha buhwa kurimia* encontrou com a irmã mais nova dele (que estava acompanhando o grupo de moças), e ela entregou o seu cocar para ele. Aí, ele seguiu o caminho e foi até a casa das almas dos Suruwaha que morreram. Aí não era bonito. O *kunaha karuji* chegava e comia os mortos. Trazia seus *juma* e suas onças. O ambiente era de raiva (*zawa*). O espírito não gostou e foi embora.

⁵⁹⁷ Eu estava na T.I. Zuruaha quando recebi a notícia da morte de Gunter Kroemer (por pneumonia), e quando manifestei minha tristeza de ter perdido um grande amigo, várias pessoas me ofereceram raízes de timbó convidando-me a “ir ver se a futura morada dele [a casa de Tiwiju] era tão bonita quanto todo mundo fala.”

Axa foi cantar. Então o seu *kurimia* [que era o espírito acima citado] veio e lhe entregou o cocar pintado de urucu que tinha ganhado da irmã. Contou que a casa das almas Suruwaha não era bonita, mas que a dos *adaha buhwa kurimia* era bonita. Quando tempos depois Tatuwa [filha de Axa] morreu, Axa se lembrou do que seu espírito tinha lhe dito. Tirou feitiço *mazaru* do seu corpo e o colocou na coxa da filha morta. Ele falou: “Tatuwa não deve ir para a casa das almas das pessoas que tomaram veneno. O feitiço que implantei nas suas coxas fará com que seus passos não se dirijam para a morada das outras almas. Eu morrerei amanhã, irei ao encontro dela e a avisarei onde fica o local dos *adaha buhwa kurimia* – lá no sul. Iremos juntos para lá. Lá, as pessoas só vivem enfeitadas (*imiagiri*), cantam, dançam e comem anta. Não andaremos no caminho das pessoas que trovejam, mas no caminho dos espíritos *kurimia* subterrâneos.” No dia depois do enterro de Tatuwa, Axa tomou veneno e morreu. (Ania, maloca de Naru, 22/10/08)

A suposição de que o destino das pessoas mortas em última instância não seja um destino obrigatório, mas um caminho escolhido por cada indivíduo conforme seu caráter, segundo minha opinião se torna mais clara quando a entendemos como resultado da aplicação de uma filosofia social da “não sujeição do indivíduo” ao plano do religioso (ou seja, o reflexo, a nível do pensamento, de uma forma de organização social em que não existe um governo propriamente dito, nem nenhuma forma de poder coercitivo institucionalizado). Se na nossa própria sociedade, a doutrina cristã do último julgamento, do envio dos desobedientes ao inferno e do acolhimento dos que “fizeram a vontade de Deus” no Reino dos Céus deve ser vista sem dúvida como correlato ideológico de uma organização política hierárquica (a concentração do poder nas mãos de um rei que exige a obediência incondicional dos seus súditos e controla os atos destes últimos através da promulgação de leis e um bem organizado aparato policial), na sociedade suruwaha com certeza a idéia da liberdade de ida e vinda das almas por inúmeros caminhos de propriedades diversas (caminhos “elásticos” *duwaduwa-*, caminhos meândricos *dujari-*, caminhos “vermelhos” *mawawa-*, caminhos gramados *sanyza-*, caminhos retos *tazy-*, caminhos “elétricos” *zyka-*, caminhos “emplumados”/ “com a consistência de flocos finos” *dabu(nawahu)-*, caminhos lamacentos *sabura-*, etc.) corresponde a uma experiência histórica de autonomia de ação das pessoas diante das sugestões dos seus xamãs-líderes (nunca “entronizados”)⁵⁹⁸.

⁵⁹⁸ Eduardo Viveiros de Castro fez uma reflexão mais aprofundada sobre um assunto parecido (a heterodoxia dos povos tupi-guarani, que irritavam os missionários quinhentistas pelo fato de que no mesmo tempo em que aderiam facilmente à religião cristã, não viam no Deus bíblico uma entidade capaz de monopolizar a crença por compará-lo com seus *caraíba*, e continuavam praticando seus próprios rituais) no seu artigo “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, escrito originalmente em 1992 e republicado de forma levemente mudada no livro *A inconstância da alma selvagem*. (São Paulo: Cosacnaify, pp. 181-263. 2002). Neste artigo, coloca que “O tema da inconstância da alma selvagem como impedimento à catequese [...]

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O meu principal objetivo ao redigir a presente dissertação foi tornar compreensível por que os Suruwaha são (chegaram a ser) um povo em que a maioria absoluta das pessoas morre cedo ou tarde ingerindo o sumo tóxico do timbó (*lonchocarpus nicou/ utilis*) por desejo próprio, e considera “normal” (conseqüência da posição frágil assumida pela humanidade *jadawa* dentro de um universo violento concebido como “multiverso” *zamazama*) que isto seja assim. Tentei aproximar-me da temática do que nós (*não* os Suruwaha) chamamos de “suicídio” abordando a perspectiva émica da violência e da morte enquanto funções da “adstringência do coração” (*gianzubuni asini*) e da “alienação dos olhos” (*zubi na-hidiawhy-ru*), e tomando em conta o conceito suruwaha da “pessoa” enquanto categoria relacional que funciona como antônimo do binômio predador-presa (*agy-bahi*) e conota domínio sobre si mesmo, reciprocidade, horizontalidade e consubstancialidade. Conforme este conceito, “suicidas” (*kunaha bahi* “cargas-presas do timbó”) tanto quanto gente enfeitiçada por xamãs e conseqüentemente afetada por doenças gastro-intestinais/ atacada por onças e cobras (*mazaru bahini* “cargas-presas de feitiço”) são sujeitos transformados em ex-pessoas *jadawa-kaba* por terceiros que se comportam por sua vez como não-pessoas *jadawa-su* – sendo que os Suruwaha insistem em posicionar-se de maneira ambígua na hora de atribuir àquele que morre o papel de um “sujeito” (ativo, que opta por morrer), respectivamente de um “objeto” (passivo, empurrado à morte): O ato de “morrer” é visto tanto como assassinato indireto, quanto como “seqüestro” (*mitia*- “aquisição”) de alguém pelo espírito-dono do timbó (um predador sobrenatural antropomorfo que exhibe em seu corpo certas características do vegetal tóxico por ele produzido), e como “vingança” da pessoa que morre pelos maus-tratos sofridos (“vingança por abandono” – ato de causar sofrimento aos vivos abandonados e de *dudy*- “fazer com que procurem morrer por sua vez”). Pois quando os dois entes (donos de corpos parecidos e membros de um mesmo povo) que formam os pólos de uma relação horizontal “pessoa-pessoa” perdem sua condição de iguais (o que acontece por “desleixo” ou intervenção de terceiros “alienígenas”), **todos os dois** passam a “levar ao extremo” suas novas posições relativas: Não apenas o “agressor vitimiza sua vítima”, como também a vítima se torna “sujeito da sua objetificação” e se esforça a “fazer

correspondia a um estilo de religiosidade nativo, avesso a qualquer ortodoxia: eles podiam crer em tudo ao mesmo tempo e assim não crer jamais em uma coisa só. Este ceticismo vinculava-se a uma forma política: à heterodoxia em matéria religiosa correspondia a não sujeição em matéria do governo.” (ibidem).

do agressor um agressor” (consagrar o agressor no seu papel constringendo-o publicamente). Eis a idéia suruwaha da entropia do mundo, e sua explicação de porque “viver em paz” é tão difícil.

A primeira parte do presente trabalho foi dedicada à identificação das origens do costume de ingerir veneno em momentos de raiva, respectivamente sua relação temporal com outras formas de violência vivenciadas e enfrentadas historicamente pela sociedade suruwaha. Nesta primeira parte, após situar os Suruwaha no panorama da historiografia oficial da região do Médio Rio Purus em que o grupo se destaca por sua ausência completa, fiz uma exposição da sua história oral relativa ao período que vai aproximadamente de 1830 a 1930 e corresponde ao tempo em que a economia seringalista surgiu, se expandiu e teve seu primeiro declínio em toda a Amazônia. Esta exposição mostrou: a.) Que os Suruwaha quando fazem uma avaliação global da trajetória do seu povo ao longo dos dois séculos passados nos delineiam um perfil dos seus antepassados (pertencentes às gerações G+2 a G+6 em relação aos adultos hoje vivos) enquanto “vítimas dos Outros” – compelidos por povos estrangeiros a migrações sucessivas “rio acima”, e empenhados sempre sem sucesso na busca de um espaço de paz (onde não houvesse matança *ija n-akuwijy-hy-ru* “situação em que as pessoas são levadas a fazer com que elas mesmas e os respectivos outros se acabem”). b.) Que o seu discurso histórico se parece com os respectivos discursos de todos os outros grupos falantes de línguas arawá na medida em que dá ênfase à “mansidão” (*ymyzy-*) dos nossos e sua reticência diante da prática do canibalismo observada entre seus vizinhos tupi e aruak e atribuída igualmente aos luso-brasileiros empenhados na economia seringalista. c.) Mas que o discurso suruwaha difere do discurso dos outros povos arawá na medida em que ele não aceita a submissão ao Outro, isto é, a transformação dos “nossos” em empregados (suruwaha: *kazuhwa*; paumari: *honai abono*; deni: *kurumi*) ou “animais domésticos” (suruwaha: *igiaty*; paumari: *igitha*; deni: *meze*) dos estrangeiros enquanto política válida (cf. Bonilla 2007 e Huber 2008).

Ao longo do segundo capítulo vimos que as respostas dos antepassados dos Suruwaha diante da irrupção da frente extrativista no seu mundo, seqüenciadas no tempo, incluíram tentativas de defender-se com arco e flechas (método logo descartado com o reconhecimento da óbvia superioridade tecnológica dos luso-brasileiros e seus jagunços indígenas), a fuga (estratégia “válida” durante um tempo, mas impossível a partir do

momento em que não havia mais rios para subir), alguns experimentos de construção de alianças/ transformação dos estrangeiros canibais em cunhados e compadres por meio da entrega aos mesmos de mulheres e crianças, e o xamanismo agressivo. Este último, segundo o que dizem os historiadores suruwaha, foi efetivo enquanto se tratava de acabar com bandos de assaltantes (*jakimiadi, zama iximini zamaru, juma*) que “caçavam os nossos para comê-los como se fossem queixadas e macacos-barrigudos”. Mas numa época posterior – enquanto os membros dos diferentes subgrupos nominados –*dawa* ainda autônomos tentavam estabelecer e manter relações pacíficas com a população ribeirinha e os outros grupos indígenas do Rio Cuniuá (Paumari, Mamuri, Katukina) por reconhecer sua dependência imemorial de ferramentas de aço – foi considerado responsável pelo fracasso total da política externa e o “massacre dos Masanidawa” (o assassinato a tiros de espingarda, organizado por um homem chamado Wakuwaku, de oito pais de família) o qual forçou os “nossos” à junção numa única comunidade e a um isolamento que duraria seis décadas.

A transformação do xamanismo *iniuwa* de “forma privilegiada de manejo de conflitos” e “prática catalizadora dos processos de fissão e fundação de comunidades” em “instituição estigmatizada e socialmente inviável” pode ser considerada como resultado do que Sahlins em seu livro “Ilhas da História” (1990 [1985]: 9) chamara de “submissão de categorias culturais a riscos empíricos”, respectivamente de “ressignificação destas categorias” ocorrida num momento em que a realidade histórica as desafiava (cf. também Augé 1994: pp. 48): Segundo a compreensão tradicional que os Suruwaha têm de doenças e “acidentes” fatais (ofídicos e outros), os mesmos nunca ocorrem “à toa”, mas constituem a materialização de sentimentos negativos projetados sobre outrem, e são sinais do fracasso (temporário e eventualmente reversível) das relações interpessoais. Nos tempos anteriores à colonização espanhola e portuguesa do Médio Purus, patologias físicas eventuais (as quais pelo que tudo indica raramente afetavam mais de uma pessoa por cada vez) eram transformadas pelas pessoas *jadawa* numa oportunidade de realizar (através de acusações de feitiçaria e a subsequente cura *bukwa-/ husuru kamyza-* do paciente por um xamã) um diagnóstico sócio-psicológico seguido de terapia (= reconciliação entre pessoas iradas). Mas quando tanto as pessoas *jadawa* quanto seus parceiros comerciais (indígenas “ocidentalizados” *Abamadi* e a “família de Suruwaha”) começaram a ser acometidos por doenças de origem européia

(*plasmodium vivax* e *falciparum dumury*, sarampo, influenza *tuhu* e infecções agudas do trato gastro-intestinal *kasaka*) que eram fatais e como vimos adquiriram dimensões pandêmicas, de repente os xamãs (os quais continuaram sendo responsabilizados por todas as doenças, mas no mesmo tempo falharam totalmente em curar aquelas introduzidas de fora) se viram transformados em “assassinos em série” dos seus e dos estrangeiros. Afinal, por que os estrangeiros atacariam os “nossos” senão porque os “nossos” os mataram previamente através de doenças, vingando-se por sua arrogância e propensão ao intercâmbio desigual de bens e mulheres (indevidamente transformadas em bens)?

A partir do momento histórico em que os diferentes subgrupos nominados –*dawa* afetados por um decréscimo demográfico apavorante se viram forçados a juntar-se numa única comunidade residencial (passo considerado necessário para evitar o desaparecimento dos “nossos” enquanto etnia, mas o qual implicou para alguns dos envolvidos a perda do seu cosmopolitismo e *status* de comerciantes, enquanto que significou para outros o ganho de novos privilégios – inclusive matrimoniais – devido à sua nova posição de “anfitriões do povo como um todo”), as acusações mútuas de feitiçaria entre famílias de origem diferente se multiplicaram. Como nesta situação de confinamento espacial a possibilidade de “separar-se após uma briga” (*ka-byka-wada-*) estava descartada (tanto quanto a vingança de mortes por doença através de assassinatos literais de alguns xamãs designados como “bodes expiatórios”, observada entre outros grupos arawá como os Deni, Jamamadi e Kulina – ver Vitalli Rangel 1994: pp.191 e Pollock 2004), as pessoas *jadawa* em geral começaram a procurar outros meios de lidar com sua ira *zawa*, respectivamente de privar seus xamãs do seu poder sobre elas.

A historiografia *suruwaha* – conforme visto no terceiro capítulo – sugere que “ingerir/ aspirar e vomitar substâncias tóxicas” para livrar-se de sentimentos negativos causados pela impressão de ser tratado como “não pessoa”/ “objeto” (isto é, para neutralizar o “gosto travoso do coração” através da insípidez *tasumini*, da ardência *muwini* ou do formigamento *zykini* entorpecentes) não era uma terapia desconhecida aos avôs e bisavôs dos *Suruwaha* atuais (e a maioria dos seus vizinhos falantes de línguas arawá). Estes utilizavam o tabaco como “tampa/ cobertura para a adstringência do coração” (*gianzubuni asini barakyry*) e ocasionalmente “lambiam o veneno *kaximiani* da ponta das suas flechas” para desabafar

publicamente seus sentimentos agressivos – porém, sem nunca chegar a morrer depois disto. A idéia de substituir o tabaco, respectivamente o veneno *kaximiani* pelo sumo do timbó (um veneno de pesca que como vimos **não** era conhecido “desde tempos ancestrais” pelos Suruwaha e cujo nome, *kunaha*, é um empréstimo de uma língua aruak – provavelmente o apurinã) segundo os Suruwaha “contaminou” o pensamento dos seus antepassados depois de terem observado a prática da morte por auto-envenenamento entre seus vizinhos katukina moradores do Rio Coatá (onde a mesma fora igualmente documentada pelo SPI). “Fazer como (*hini-xi*) os Katukina” se tornou uma possibilidade atraente para os Suruwaha da década de 1930/ 1940 não porque constituía uma “solução totalmente exótica” para o “seu problema com os xamãs”, mas porque podia ser interpretado como “radicalização de um modelo comportamental antigo através do uso de um novo instrumento mais forte” (timbó = “híper-tabaco”). O processo da introdução e generalização do ritual de ingerir timbó é descrito pelos Suruwaha como tendo duas etapas: 1. Um ato inaugural performado numa ocasião “perfeita” (problemas matrimoniais **sobrepostos** ao luto relacionado com a morte por enfeitiçamento de um “irmão”) por uma figura altamente paradigmática (Dawari, um xamã *iniuwa* o qual questionava a ruindade da sua própria “profissão” respectivamente cujos representantes concretos, seus co-xamãs) 2. A posta em ação paulatina de uma espécie de efeito-dominó *dudy-* (mortes por envenenamento primeiro dos membros da família diretamente envolvida no conflito responsável pelo auto-envenenamento de Dawari, e depois de outras pessoas “não relacionadas”).

A segunda parte desta dissertação foi dedicada à discussão e ao aprofundamento de certos aspectos da cosmologia, concepção da pessoa (sociedade) e escatologia importantes para nossa compreensão do fenômeno do “suicídio” entre os Suruwaha. Aspectos estes aos quais a história oral suruwaha faz freqüentes alusões, mas os quais não foram explicados detalhadamente na primeira parte.

No quarto capítulo fiz uma abordagem dos modelos míticos da violência (expressados quase sempre numa linguagem culinária: violência = F(natureza dos olhos/ percepção do outro como alimento potencial) e tentei situar o discurso Suruwaha sobre “predadores”/ “onças” *agy/ marihi* e suas “presas”/ “porcos” *bahi/ ijama kahiri* no panorama do que a literatura

americanista vem denominando de “perspectivismo amazônico” (Viveiros de Castro 1992 e 1996b; Lima 1996; Vilaça 1998). Vimos que os Suruwaha dividem o tempo (*masiki* “sol”/ “lua”), o qual começou a existir depois do incesto original entre um irmão e sua irmã, em duas grandes épocas cósmicas que se diferenciam entre elas pela natureza da relação (arbitrária/ imaginária, respectivamente “material”/ objetiva) que existia em cada uma delas entre a forma corporal dos seres e a natureza dos seus “olhos”/ “corações”= “olhos do peito” (a maneira em que estes se percebiam mutuamente): O universo original era um mundo em que existiam “apenas seres antropomorfos”. Seres “com peles idênticas” os quais “se caçavam todos uns aos outros como se seus corpos de fato já fossem dessemelhantes” (o que para os Suruwaha representa um paradoxo, *zama danyzyru*). Existem duas histórias sobre o universo original cujo tema central é a “caça de humanos por humanos” e cujos heróis respectivos, uma mulher e um homem, são situados ambos do lado das “vítimas” (*bahi*) e personificam formas alternativas de lidar com a perda de entes queridos devorados por canibais: a.) O descarte da própria pele enquanto estratégia feminina que subtrai aos agressores o objeto da sua agressividade e permite que o mundo “continue existindo mesmo sendo ruim” b.) O disfarce de si mesmo como inimigo (ato de vestir a pele alheia) enquanto tática masculina a qual possibilita ao mais fraco a matança dos seus agressores, mas leva ao cataclismo do mundo. De certa forma, o primeiro dos dois modelos de reatividade antecipa o comportamento das atuais “vítimas do timbó”, enquanto que o segundo pode ser relacionado com o *modus operandi* xamânico. O “segundo universo” conforme a mitologia suruwaha é o mundo atual em cujo início a humanidade foi recriada por um xamã com características felinas, sendo dividida em futuros canibais (os estrangeiros) e os futuros Suruwaha (que depois de algum tempo entenderiam que “comer pessoas é errado”). Dois membros desta nova humanidade mataram o seu deus criador e pai adotivo quando este queria devorá-los (ato após o qual se tornaram por sua vez violentos demais como para voltar a conviver com os seus), exemplificando o dilema “eterno” enfrentado pelos “nossos” o qual consiste em que as pessoas para conseguir viver numa paz relativa precisam lutar constantemente contra aqueles que querem depredá-las, mas no mesmo tempo, através do mesmo ato de defender-se (que consiste em matar os “monstros”), correm o risco de perder a sua própria humanidade. Ainda no início da segunda era cósmica, ocorreu mais outro processo importante de diversificação social/ “étnica”: a transformação de parte da humanidade recriada em animais (alimentos “legítimos” dos seres humanos atuais). As

“futuras caças” *zama tiamiaruba/ zama bahinibia* em sua maioria perderam seus corpos humanos porque seus corações e seus olhos não eram humanos, ou seja, porque eles se revelaram incapazes de comunicar-se apropriadamente/ se desrespeitavam mutuamente. Os porcos-queixadas, descendentes metamorfoseados de um grupo de “coléricos paradigmáticos” os quais reagiram de forma exagerada ao adultério cometido pelas esposas, mataram as mesmas e logo resolveram “exterminar-se a si mesmos”, atualmente causam entre os Suruwaha mortes por auto-envenenamento porque impõem aos humanos seu jeito de ser quando estes últimos comem da sua carne em excesso.

O quinto capítulo teve como objeto o conceito suruwaha da pessoa (“=”sociedade) enquanto *locus* da paz, ou seja, enquanto capacidade de manter relações horizontais não violentas uns com os outros. Não apenas os Suruwaha são “pessoas” (*ija-dawa* “donos recíprocos/ de si mesmos”) uns para os outros, como o são também as antas, os jaguares, as aves, os espíritos e todas as demais espécies *entre e para si*. Ser “humano” não é nunca uma característica absoluta, mas uma categoria relacional na qual qualquer ser vivo se encaixa enquanto percebe e é percebido por outro como “seu igual”, partilha com ele alimentos em vez de comê-lo, e consegue cantar e conversar com ele de maneira mutuamente compreensível e num tom agradável em vez de provocá-lo a gritar ou torná-lo objeto de cantos que festejam o sucesso de uma caçada (*kawajuma-*), etc. Ninguém é destinado a ser e permanecer sempre “pessoa”: Bebês por ocasião do seu nascimento “ainda não são pessoas” (são denominados *jadawa-ba* “pessoas futuras” enquanto seu corpo não for “terminado” *tawany-* e coberto/ amarrado *taha-/ ahu-* por volta dos catorze anos de idade). E pessoas adultas em qualquer momento inesperado podem morrer – acontecimento após o qual serão denominados *jadawa-kaba* “ex-pessoas” juntamente com os animais hoje vivos, pelo fato de que eles serão em relação a certos espíritos – *zamakusa, kurimia* e *karuji* – o que as antas e os macacos hoje são para nós). Qualquer pessoa agressiva se torna des-humana (*jadawa-su*).

“Fazer”/ “pôr” (*imia-/ tuhwa-*) uma pessoa segundo os Suruwaha hoje vivos é uma tarefa atribuída exclusivamente às pessoas “comuns” (homens e mulheres), e em que os xamãs (diferentemente do que acontece em todos os outros grupos falantes de línguas arawá) idealmente *não* interferem (mais? em consequência de um processo histórico ao longo do

qual não só o poder sobre a morte, mas também sobre a vida foi “popularizado”?) Corpos humanos se formam através de sonhos, o “modelamento” literal através de mensagens e uma alimentação composta de cultivares agrícolas *aha* (“inócuos”), frutas da mata (“parcialmente inócuas”) e carne (“agressiva”), sendo que a introdução desta última no cardápio de uma criança é um assunto delicado porque sem os devidos cuidados afetaria negativamente seu caráter (a tornaria um sujeito “bravo” (*wywy-*) em vez de “empático” (*uma-*); “presa/ afilhado” do espírito-dono do alimento ingerido o qual a devoraria por sua vez). Para que uma criança não tenha apenas um corpo (“pele”, “volume”), mas também um coração (= “núcleo”, “essência”, “pensamento”, “forma de raciocinar”) humano, ela deve ser “destacada” (individualizada) através de um nome único especialmente inventado para ela (/ganho dos espíritos *kurimia*) e exposta constantemente à “língua boa” (*ati tijuwaru*). E ela precisa aprender a desejar (*kahy-*), pensar-agir (*igiana-*), falar (*aty-*), olhar (*gania-*), tocar (*bana-*) e soltar cheiros e secreções (*mahu-/ huny-*) com cuidado. Na ausência de uma “lei” (um contrato social baseado no princípio da coerção, aplicado anonimamente a tod@s), o que garante a cooperação das pessoas entre elas é sua capacidade de “ser saudosas/ amáveis”. Olhares, toques, palavras e cheiros partilhados são indispensáveis para que alguém se torne “objeto de sentimentos de compaixão e desejo” (*kamuny-/ kahyzy-*), e definem de certa maneira a sociedade. Mas quando excessivos se tornam perigosos porque têm efeitos físicos independentes da vontade dos seus “emissores”.

Pessoas humanas realizam concretamente seu potencial inspirador (“valor” *karuji/ karujini*) sendo membros de um grupo de parentes (*tydawa madi*) com os quais moram (*kahu-*), trabalham (*tasy-*) e partilham refeições (*karamaty-*). Na primeira etapa da vida, a relação mais valorizada é a mantida entre irmãos (*kanahi(ni)* “companheir@s do mesmo sexo” e *imiady/ hajini* “par do sexo oposto”). A relação entre uma mulher e “seu homem” (=irmão) alguns anos depois da iniciação *tahy/ zubuni taharu* é substituída por outra relação dos dois com seus respectivos esposos, a qual implica a construção de laços de afinidade. O ato de casar-se (*imiaky-/ hazawa-*) é “necessário” para que o grupo possa reproduzir-se (*agia-wada-*), mas no mesmo tempo, é concebido como momento extremamente problemático na vida de uma pessoa porque tende a gerar, no grupo de pessoas que até então eram o seu grupo mais importante de referência, sentimentos possessivos/ de perda violentos, além de

evocar neles a consciência da irreversibilidade do tempo e a própria futura velhice (terminantemente rejeitada por constituir um processo natural de “deshumanização”).

No sexto capítulo analisei as duas formas possíveis em que os Suruwaha dramatizam sentimentos ocasionais de raiva (*zawa*), causados pela impressão de terem sido tratados como “não-pessoas” *jadawa-su* por aqueles que em teoria deveriam comportar-se como seus consubstanciais: De um lado, rituais xamânicos (realizados raramente e por poucos) em que o “paciente” consome tabaco e “traz músicas” (*wajuma na-bady-*) para logo ser curado através da sucção e extração dos objetos patogênicos do seu corpo (*bukwa-*). E do outro lado, “buscas de timbó” (*kunaha kahi*) em que o paciente consome (tenta consumir) veneno de pesca e “começa a morrer” para logo ser (ou não) “retido” (*gata-*) e curado através do vômito (*hakana-*) e do aquecimento (*na-suky-*). Tanto os rituais xamânicos como os rituais de ingestão de veneno representam dramas sociais (Turner 2009 [1985]) inspirados no mito de Katarari e Niawarimia: Em dito mito, um xamã ridicularizado publicamente pelo irmão mais novo da sua esposa o qual não acredita que as coisas e os seres possam ser percebidas de forma diversa dependendo do “estado dos olhos que olham para elas”, entrega seu ofensor como “presente” (*ihi*) para um dos seus espíritos-interlocutores (o dono/ a forma humana de uma fruta invisível às pessoas comuns). E o ofensor, sendo levado para o céu (a casa dos espíritos-donos das frutas), passa a experimentar pessoalmente o fenômeno de cuja existência ele antes duvidara: Após alimentar-se dos cultivares dos seus novos parentes adotivos e “ter seus olhos trocados” (*zubi na-hidiawa-*), não enxerga mais beleza e humanidade nos humanos. E quando seus parentes “reais” vêm buscá-lo de volta, faz de tudo para abandoná-los novamente e viver definitivamente no céu em vez de na terra. O fugitivo, iludido quando pensa que “tornar-se consubstancial dos espíritos”, ou seja, “humano do ponto de vista dos espíritos” é possível, não alcança seu objetivo, mas torna-se prisioneiro de uma entidade sobrenatural “magnética” (Ximiah Karuji).

Os doentes-cantores e as “vítimas do timbó” são de certa forma “Niawarimias dos tempos modernos”. No caso dos primeiros, o enfeitiçamento por meio da substância *mazaru* e as dores físicas dele resultantes os transformam em “reféns”/ “afilhados” de qualquer espírito canibal (*zamakusa, dumu*, etc.) o qual passa a “usá-los como rádiotransmissor” enquanto os leva para sua morada. E no caso dos segundos, maus tratos físicos/ verbais, autoritarismo ou

a negligência afetiva dos parentes os transformam em “cargas”/ “animais de caça” do espírito-dono do timbó Kunaha Karuji. O timbó ingerido o qual é visto pelos futuros “suicidas” como remédio para sua mágoa (e instrumento para oficializar um conflito) é, desde outro ponto de vista/ em outra dimensão do universo, uma isca ou “arma de caça”. A maioria dos rituais xamânicos e das buscas de veneno **não** terminam como o mito de Niawarimia no sentido de que na maioria dos casos, a comunidade dos vivos consegue “consertar” o olhar do alienado e “restabelecer sua humanidade”.

No sétimo capítulo, me propus analisar as representações suruwaha da vida *post mortem* das pessoas. Isto em primeiro lugar para demonstrar que a prática da morte por auto-envenenamento *não* se deve a um pensamento milenarista (a idéia de que “suicidas vão para o paraíso e outras pessoas não vão”, formulada por outros autores em trabalhos anteriores sobre os Suruwaha). O discurso suruwaha sobre o destino dos humanos mortos **não** tem caráter salvacionista ou dogmático, nem pretende dar respostas “universalmente válidas” à pergunta de “para onde vamos quando morremos?” Mas pelo contrário é “particularista” (nos fornece apenas descrições sobre “o que ocorreu às almas de Fulano e Cicrana”, e nunca sobre “as almas em geral”) e admite dúvidas do tipo “Fulano disse que viu uma alma particular em tal lugar, mas ele pode estar mentindo, respectivamente estar enganado quando considera suas visões autênticas e se auto-proclama um xamã”. Se bem que a escatologia suruwaha em muitos sentidos nos pareça “vaga” e “aberta à fabulação” (Carneiro da Cunha 2009) – fenômeno que pode ser visto como correlato religioso de uma filosofia social da não-sujeição (Viveiros de Castro 2002a) – ela nos esclarece aspectos importantes da teoria suruwaha sobre a relação (in)divíduo/ sociedade. Em primeiro lugar, a morte é vista pelos Suruwaha como processo que transforma “sujeitos únicos, destacados, de contornos fixos, agarrados e separados do seu ambiente” (*wana ha-/ zama-*) em “seres múltiplos, confusos e diluídos no universo” (*danyzy-*). A partir do momento em que uma pessoa morre, ela se divide em vários componentes (corpos): um celeste gerado pelo coração *gian(an)zubuni*, dois subterrâneos gerados a partir da carne apodrecida *karuji(ni)*, e outro terrestre gerado pelo sentimento de perda daqueles que continuam vivos *uhwamiri/ uhwamini*. A morte de certa forma “resolve” o problema do *status oscilante* dos seres humanos vivos os quais reúnem num único corpo os potenciais de ser “pessoas”, “predadores” e “vítimas”, mas realizam estes potenciais em momentos diferentes. Faz isto

estabelecendo uma divisão espacial (vertical) permanente entre *asuma* como “peixe”/ “animal de caça dos espíritos”/ “ser que come coisas cruas” e *karuji* como “pessoa que se pinta com o desenho da onça”/ “caçador”/ “ser que come comida cozida/ fermentada”.

Quando as pessoas em geral conversam comigo sobre os Suruwaha, sobre os trabalhos desenvolvidos entre eles por instituições como a FUNAI, o CIMI, a OPAN e a JOCUM, e sobre como é, para uma pessoa ocidental, a experiência de conviver com um “povo de suicidas”, elas quase sempre acabam me perguntando se “eu acho que os Suruwaha são um povo triste?”, se “eu acredito que os Suruwaha já estão parando de se suicidar?”, se na minha opinião a intensificação dos contatos com a sociedade brasileira ou a implementação de projetos de “terapia coletiva” poderão levar os Suruwaha a “parar de se matar todo tempo?”, etc. Se bem que eu pessoalmente (não como antropóloga, mas como pessoa que durante seis anos de convivência construiu laços emocionais profundos com vários homens e mulheres suruwaha e a qual chorou desesperadamente pelas mortes de Diaria e Hibumu porque elas eram lindas por dentro e por fora, tinham se tornado importantes para mim e “não deviam ter morrido tão cedo”) não escapo de fazer estas perguntas a mim mesma, não me propus respondê-las no presente trabalho. O que me parece importante constatar é que, se bem que os próprios Suruwaha não negam aos rituais de auto-envenenamento praticados ocasionalmente por todos eles uma dimensão patológica, obviamente eles entendem que os mesmos possuem também uma função “positiva” no sentido de que constituindo uma “possibilidade e uma ameaça real constantes”, contribuem com que os “ainda vivos” se esforcem todo tempo a ser amáveis e não autoritárias nas suas relações mútuas. (Nos dizem: “Nós somos melhores do que vocês porque nós não nos esfaqueamos uns aos outros, nem nos deixamos morrer de fome uns aos outros, nem nos exploramos uns aos outros como vocês – preferimos o veneno às espingardas e facas”). Se bem que toda morte causada pelo timbó é vista pelos Suruwaha como catástrofe e potencial “abismo sem fundo que se abre diante dos seus pés”, ela é também o “preço da paz e da igualdade” pago corajosamente por muitos deles.

Não considero que seja meu papel predizer se, quando e como os Suruwaha mudarão. Eles são (ou tentam ser) *ijadawa*, donos de si mesmos, e seu futuro – eles mesmos insistem

nisto— é “incompreensível” e “ainda confuso” (*danyzyru*): Existem milhares de caminhos cortando a terra, o céu e o subterrâneo, e as pessoas têm pés para andar.

Agi tijuwa

Adaha buhwaha

Agi tijuwa mawawanixa

Gawyhyru duwaduwaruru

Adaha buhwaha

Agi synanyzaru

Zama hynarumary ha nijahu

(Canto trazido por Hinijai)

Um caminho bonito.

Debaixo da terra,

um caminho bonito de cor avermelhada.

A caminhada - um movimento em ondas.

Debaixo da terra,

um caminho espiritual encontrando-se com outro humano.

Vou permanecer neste cenário durante um tempinho...



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Patsy 1963. "Some notes on the material culture of the Culina Indians". *Antropologica* 12: 27-44.
- ADAMS, Patsy 1976a. "Cerámica culina". *Comunidades y Culturas Peruanas* 7. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- ADAMS, Patsy 1976b. "La música culina y la educación informal". *Comunidades y Culturas Peruanas* 10. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- ADAMS, Patsy & Patricia TOWNSEND 1975. "Estructura y conflicto en el matrimonio de los indios culina de la Amazonia peruana". *Folklore americano* 19 : 139-160.
- ALBERT, Bruce 1985. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de Doutorado. Nanterre: Université de Paris X.
- ALBERT, Bruce 1989. "Yanomami 'violence': inclusive fitness or ethnographer's representation?". *Current Anthropology*, 30 (5): 637-640.
- ALBERT, Bruce 1990. "Yanomami warfare: rejoinder". *Current Anthropology*, 31 (5): 558-563.
- ALBERT, Bruce & Gale Goodwin GOMEZ 1997. *Saúde Yanomami. Um manual etnolingüístico*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- AGUIAR, Fausto 1851. "Exposição do Presidente da Província do Amazonas". Manuscrito inédito.
- APARICIO SUÁREZ, Miguel 2003a. *Cadernos do Pretão I (1995-1998)*. Manuscrito inédito. Arquivo do CIMI - Lábrea.
- APARICIO SUÁREZ, Miguel 2003b. *Cadernos do Pretão II (1999-2001)*. Manuscrito inédito. Arquivo do CIMI - Lábrea.
- APARICIO SUÁREZ, Miguel 2003c. *Cadernos do Pretão III. Os pretextos de um indigenista*. Manuscrito inédito. Arquivo do CIMI - Lábrea.
- APARICIO SUÁREZ, Miguel 2008. *Los Suruaha: Universos míticos y miradas etnográficas*. Tese de Licenciatura. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- AUGÉ, Marc 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Flammarion.
- BARROS LARAIA, Roque 1995. *Los indios de Brasil*. Quito: Abya-Yala.
- BASSO, Ellen 1970. "Xingu Carib kinship terminology and marriage: another view". *Southwestern Journal of Anthropology* 26: 402-416.

BIDOU, Patrice 1985. "Sintaxis y eficacia del discurso chamanico (Amazonía colombiana)". In: BIDOU, Patrice & Michel PERRIN (eds.) *Lenguaje y Palabras Chamanicas*. Quito: Abya-Yala. 35-48.

BONILLA, Oiara 2005a. "O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari". *Mana, Estudos de Antropologia Social* 11 (1): 41-66.

BONILLA, Oiara 2005b. "Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas)". *Revista de Estudos e Pesquisas*, 2 (1): 7-60. Brasília: FUNAI.

BONILLA, Oiara 2007. *Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Tese de Doutorado. Nanterre: Université de Paris X.

BOURDIEU, Pierre 1972. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique. Précédé de trois Études d'Ethnologie Kabyle*. Genève: Droz.

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

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela 2009. "Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela 2009. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify. 59-76.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & Mauro BARBOSA DE ALMEIDA (orgs.) 2002. *Enciclopédia da Floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.

CASTELLO BRANCO, José M.B. 1947. "Caminhos do Acre". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 196 (julho – setembro): 74-225.

CHANDLESS, William 1869. "Notes of a journey up the river Juruá". *The Journal of the Royal Geographical Society*, 39: 296-311.

CHAUMEIL, Jean-Pierre 1985. "L'échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne". *Journal de la Société des Américanistes*, 71: 143-157.

CLASTRES, Pierre 1972. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris: Plon.

COLBACCHINI, A. & C. ALBISETTI 1942. *Os Boróros Orientais*. São Paulo.

CORNWALL, Ricardo 2003. *Os Jumas: a continuação da violenta redução dos Tupi*. Madalena (Ceará).

DA CUNHA, Euclides 1960 [1906]. *O Rio Purus*. Rio de Janeiro: SPVEA.

DA MATTA, Roberto & Roque Barroa LARAIA, 1967. *Índios e castanheiros*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

DAL POZ, João 2000. “Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os Sorowaha”. *Revista de Antropologia*, 43 (1): 89-144

DARWIN, Charles 2009. *A origem das espécies por meio da seleção natural ou a preservação das raças favorecidas na luta pela vida*. São Paulo: Editora Escala. (Original: *The origin of species by means of natural selection or the preservation of the favoured races in the struggle for life*. 1859.)

DA SILVA COUTINHO, João Martins 1862. “Relatório da Exploração do Rio Purus apresentado pelo Engenheiro João Martins da Silva Coutinho”. Manaus. Manuscrito inédito.

DE CARVAJAL, Gaspar, Alonso DE ROJAS & Cristobal DE ACUÑA 1941 [1542, 1639]. *Descobrimientos do Rio das Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional Brasileira.

DE CASTELNAU, Francis 1851. “Expédition dans les parties centrales de l’Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Pará: exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années de 1843 à 1847. Histoire du Voyage”. Tomo V. Paris: Bertrand.

DE MATTOS, João Wilkens 1855. “Roteiro da primeira viagem do vapor Monarca em 1854”. Relatório de 11 de março de 1855. Ministério da Agricultura.

DE NORONHA, José Monteiro 1862. “Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do sertão da Província”. Manuscrito inédito.

DESCOLA, Philippe 1996. *Leben und Sterben in Amazonien. Bei den Jivaro-Indianern*. Stuttgart: Klett-Cotta. (Original: *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazone*. 1993. Paris : Plon.)

DIENST, Stefan 2006. *A Reference Grammar of Kulina*. Tese de Doutorado. Bundoora: Research Centre for Linguistic Topology. La Trobe University.

DIXON, Robert & A. Y. AIKHENVALD (eds.) 1999. *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

DUBOIS, Jean, Mathée GIACOMO, Louis GUESPIN, Christiane MARCELLESI, Jean-Baptiste MARCELLESI & Jean-Pierre MEVEL 2006. *Dicionário de Lingüística*. São Paulo : Cultrix. (Original: *Dictionnaire de Linguistique*. 1973. Paris: Larousse).

DUMONT, Louis 1953. *Dravidien et Kariéra: l’alliance de mariage dans l’Inde du sud, et en Australie*. Paris: Mouton.

DUMONT, Louis 1985. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco. (Original: *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*. 1983. Paris: Seuil).

DURKHEIM, Emile 1983. *Der Selbstmord*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Original: *Le suicide*. 1897. Paris: Alcan).

EHRENREICH, Paul 1929. „Viagens nos rios Amazonas e Purus“. *Revista do Museu Paulista*, 16: 277-312.

EHRENREICH, Paul 1948. „Contribuições para a etnologia do Brasil“. *Revista do Museu Paulista (Nova Série)*, 2: 7-138.

ENGELS, Friedrich 1962. “Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen”. In: ENGELS, Friedrich. *Dialektik der Natur*. Berlin: Karl Diez Verlag. (Publicação póstuma. O manuscrito original é de 1876).

ERIKSON, Philippe 1993. “A onomástica matis é amazônica?” In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Manuela CARNEIRO DA CUNHA (orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: FAPESP. 323-338.

ERIKSON, Philippe 1999. *El sello de los antepasados. Mercado del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala. (Original: *La Griffes des Aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d’Amazonie*. 1996. Paris: Peeters.)

EVANS-PRITCHARD, Edward 2005. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Original: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. 1976. London: Oxford University Press).

EVERETT, Daniel 1995. “Sistemas prosódicos da família Arawá”. In: WETZELS, Leo (org.) *Estudos Fonológicos das Línguas Indígenas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 297-339.

FACUNDES, Sidney 2002. “Historical Linguistics and Its Contribution to Improving the Knowledge of Arawak”. In: HILL, Jonathan & Fernando SANTOS-GRANERO (eds.) *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 74-96.

FACUNDES, Sidney da Silva (org.) 2005. *Dicionário ilustrado da flora e fauna apurinã*.

FANK, Jônia & Ednéia PORTA 1996a. *A vida social e econômica dos Sorowaha*. Manuscrito inédito. Cuiabá: OPAN/CIMI.

FANK, Jônia & Ednéia PORTA 1996b. *Mitos e histórias dos Sorowaha*. Manuscrito inédito. Cuiabá: OPAN/CIMI.

FANK, Jônia & Ednéia PORTA 1996c. *Vocabulário da língua Sorowaha*. Manuscrito inédito. Cuiabá: OPAN/CIMI.

FARIAS, Elaíze 2005. “Suicídio é a grande ameaça aos Suruahá. Entidades indigenistas suspeitam que forma de contato agrava situação daquele povo.” *Diário do Amazonas*, Edição do 28/08/2005, Seção Cidades: 1.

FAUSTO, Carlos 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

FERRARINI, Sebastião Antônio 2009. *Rio Purus. História – Cultura – Ecologia*. São Paulo: Editora FTD.

FERREIRA FEITOSA, Saulo, Egon HECK, Roberto LIEBGOTT, Lidia LUZ & Benedito PREZIA (orgs.) 2001. *Outros 500. Construindo uma nova história*. São Paulo: Conselho Indigenista Missionário.

FERREIRA FEITOSA, Saulo 2006. “Bioética, cultura e infanticídio em comunidades indígenas brasileiras: o caso suruahá”. Monografia. Brasília: Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília.

FERREIRA FEITOSA, Saulo 2010. *Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil*. Tese de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília.

FIGUEIREDO HOLANDA, Marianna 2008. *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena*. Tese de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília.

FRITZ, Samuel 1917. “O Diário”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 81.

GEERTZ, Clifford 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original: *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. 2000. Princeton: Princeton University Press).

GIDDENS, Anthony 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in the Social Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

GODELIER, Maurice 2000. *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*. Quito: Abya-Yala.

GORDON, Flávio 2006. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico. História e Socialidade*. Tese de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional.

GOW, Peter 2000. “Helpless – the affective preconditions of Piro social life”. In: OVERING, Joanna & Alan PASSES. *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London e New York: Routledge, 46-63.

GREGÓRIO, José 1980. *Contribuição Indígena ao Brasil. Volume 1*. Belo Horizonte: União Brasileira de Educação e Ensino.

HALBWACHS, Maurice 1930. *Les causes du suicide*. Paris: Alcan.

HECKENBERGER, Michael J. 2002. “Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality and the Amazon Formative”. In: HILL, Jonathan & Fernando SANTOS-GRANERO (eds.).

Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 99-122.

HODGSON, Ernest, Richard B. MAILMAN & Janice E. CHAMBERS (eds.) 1998. *Dictionary of Toxicology*. London: Macmillan Reference Ltd.

HOORNAERT, Eduardo (ed.) 1992. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes.

HUBER AZEVEDO, Adriana Maria 2007. *A Percepção Madiha dos “Branços” e seus Projetos. O Processo de Construção da Alteridade e as Estratégias de Relacionamento com o “Outro”, numa Comunidade Indígena Brasileira*. Tese de Licenciatura. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

JACKSON, Joe 2011. *O Ladrão no Fim do Mundo. Como um inglês roubou 70 mil sementes de seringueira e acabou com o monopólio do Brasil sobre a borracha*. Rio de Janeiro: Objetiva. (Original: *The Thief at the End of the World*. 2008. New York: Viking Penguin).

KIDD, Stephen W. 2000. “Knowledge and the practice of love and hate among the Enxet of Paraguay”. In: OVERING, Joanna & Alan PASSES. *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London e New York: Routledge, 114-132.

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

KOOP, Gordon & Lois KOOP 1985. *Dicionário Dení – Português*. Porto Velho (Rondônia): Summer Institute of Linguistics.

KROEMER, Gunter 1985. *Cuxiuara, o Purus dos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

KROEMER, Gunter 1989. *A caminho das malocas zuruahá. Reconhecimento e identificação de um povo indígena desconhecido*. São Paulo: Edições Loyola.

KROEMER, Gunter 1992. “Sistematização da experiência de trabalho com os índios Zuruahá”. Manuscrito inédito. Arquivo CIMI-Lábrea.

KROEMER, Gunter 1994. *Kunahã Made. O Povo do Veneno. Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.

LABRE, Antônio Rodrigues Pereira 1888. *Conferência sobre a exploração do Madre de Deus ao Acre, e do rio Ituxi*. Rio de Janeiro: Sociedade de Geografia.

LACERDA MENENDEZ, Larissa 2010. *A alma vestida: Um estudo sobre a cestaria paumari*. Tese de Doutorado. Pontífica Universidade Católica de São Paulo.

LATHRAP, Donald W. 1970. *O Alto Amazonas*. Lisboa: Editorial Verbo.

LEA, Vanessa 1993. *Nomes e “nekrets” Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1973. *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Original: *La pensée sauvage*. 1962. Paris: Plon).

LÉVI-STRAUSS, Claude 1976a. *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Original: *Mythologiques I. Le cru et le cuit*. 1964. Paris: Plon).

LÉVI-STRAUSS, Claude 1976b. *Mythologica II. Vom Honig zur Asche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Original: *Mythologiques II. Du miel aux cendres*. 1966. Paris: Plon).

LÉVI-STRAUSS, Claude 1976c. *Mythologica III. Der Ursprung der Tischsitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Original: *Mythologiques III. L'origine des manières de table*. 1967. Paris: Plon).

LÉVI-STRAUSS, Claude 2004. *Die Luchsgeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Original: *Histoire de Lynx*. 1991. Paris: Plon).

LÉVI-STRAUSS, Claude 2008a. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes. (Original: *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. 1949. Paris: Mouton).

LÉVI-STRAUSS, Claude 2008b. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. (Original: *Anthropologie Structurale*. 1958. Paris: Plon).

LIMA, Tânia Stolze. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana- Estudos de Antropologia Social*, 2 (2): 21-47.

LIMA, Tânia Stolze 1999. “Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14 (40): 43-52.

LIMA, Tânia Stolze 2005. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP.

LIZOT, Jacques 1973. “Onomastique Yanõmam”. *L'Homme*, 13 (3): 60-71.

LIZOT, Jacques 1988. *O círculo dos fogos. Feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martins Fontes. (Original: *Le cercle des feux. Faits et dits des indiens Yanomami*. 1976. Paris: Seuil).

LIZOT, Jacques 1989. *No patapi tēhē. En los tiempos de los antepasados. Texto de lectura 2*. Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.

LIZOT, Jacques 1996. “Sang et Statut des Homicides Chez les Yanomami Centraux (Venezuela)”. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, 14 : 105-126.

LOEBENS, Guenter Francisco 2011. “Juma: Um povo indígena condenado à extinção?” In: LOEBENS, Guenter Francisco & Lino João DE OLIVEIRA NEVES (eds.) *Povos Indígenas Isolados*

na Amazônia. *A Luta pela Sobrevivência*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/ CIMI: 99-108.

LORRAIN, Claire 1994. *Making Ancestors: The symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Tese de Doutorado. King's College – University of Cambridge.

LORRAIN, Claire. 2000. "Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Kulina of Southwest Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 (2): 293-310.

MACEDO SOARES, J.C. 1939. *Fronteiras do Brasil no regime colonial*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio.

MADER, Elke 1999. *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito: Abya-Yala.

MAIZZA, Fabiana 2009. *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

MATOS, João Henrique 1979 [1845]. "Relatório do estado de decadência em que se acha o alto Amazonas". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 390 (julho – setembro): 74-225.

MAUSS, Marcel 1923-1924. "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives". *L'Année Sociologique, seconde série*.

MAUSS, Marcel 1938. "Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne celle de « moi »". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 68.

MAYBURY-LEWIS, David 1967. *Akwe-Shavante society*. Oxford: Clarendon Press.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios da América do Sul*. <http://www.geocities.com/rainforest/jungle/6885/ias.htm>, acessado em 11 de dezembro de 2008.

MENGET, Patrick 1985. "Jalons pour une Etude Comparative (Dossier: 'Guerre, Société et Vision du Monde dans les Basses Terres de l'Amérique du Sud')". *Journal de la Société des Américanistes*, 71: 131-141.

MENGET, Patrick 1993a. "Le Propre du Nom: Remarques sur l'Onomastique Txicão". *Journal de la Société des Américanistes*, 79: 21-31.

MENGET, Patrick 1993b. "Notas sobre as Cabeças Mundurucu". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Manuela CARNEIRO DA CUNHA (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: FAPESP. 311-322.

- METRAUX, Alfred 1948. "Tribes of the Juruá-Purus basin". In: STEWARD, Julian (ed.) *Handbook of South American Indians, Volume 3: The Tropical Forest Tribes*. Washington: Smithsonian Institution/ Bureau of American Ethnology: 657-686.
- NANDA, Serena 1994. *Antropologia Cultural. Adaptaciones socioculturales*. Quito: Abya-Yala.
- NIETHAMMER, Carolyn 1985. *Töchter der Erde. Legende und Wirklichkeit der Indianerinnen*. Göttingen: Lamuv.
- NIMUENDAJÚ, Curt 1981. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: IBGE.
- NOBLE, G. Kingsley 1965. "Proto-Arawakan and its Descendants". *International Journal of American Linguistics*, 31(3): 1-129.
- OBEYESEKERE, Gananath 1992. *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- OLIVEIRA, Adélia E. 1983. *Amazônia, desenvolvimento, integração*, São Paulo: Brasiliense.
- OLIVEIRA, João Pacheco 2009. "Infanticídio entre as populações indígenas – campanha humanitária ou renovação do preconceito?". Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia. URL: <http://abant.org.br/> acessado em 28.01.2012
- ORTNER, Sherry B. 1993. "La teoría antropológica desde los años sesenta". Guadalajara: Dirección de Publicaciones de la Universidad de Guadalajara. (Original: "Theory in Anthropology since the Sixties". 1984. *Comparative Studies in Society and History*, 26 (1): 126-166).
- OVERING KAPLAN, Joanna 1972. "Cognition, endogamy, and teknonimy: the Piaroa example". *Southwestern Journal of Anthropology*, 28: 282-297.
- OVERING, Joanna 1986. "Images of cannibalism, death and domination in a „non violent“ society". *Journal de la Société des Américanistes*, 72 (1): 133-156.
- OVERING, Joanna & Alan PASSES (eds.) 2000. *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London e New York: Routledge.
- PISSOLATO, Elisabeth 2007. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora Unesp.
- POHL, Luciene 2000. "Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Hi Merimã". Brasília: Fundação Nacional do Índio.
- POLLOCK, Donald 1985a. *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de Doutorado. The University of Rochester.
- POLLOCK, Donald 1985b. "Food and sexual identity among the Culina". *Food and Foodways* 1: 25-42.

- POLLOCK, Donald 1985c. "Looking for a sister: Culina sibblingship and affinity". In: SHAPIRO, Judith & Kenneth KENSINGER (eds.) *The sibling relationship in lowland South America. Working papers on South American Indians*, 7. Vermont: Bennington College. 8-15.
- POLLOCK, Donald 1988. "Health care among the Culina, western Amazonia". *Cultural Survival* 12(1): 28-32.
- POLLOCK, Donald 1992. "Culina shamanism. Gender, power, knowledge". In: MATTESON LANGDON, Esther Jean & Gerhard BAER (eds.) *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 25-40.
- POLLOCK, Donald 1993a. "Conversion and "community" in Amazonia". In: HEFNER, Robert W. (ed.) *Conversion to Christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: University of California Press. 165-197.
- POLLOCK, Donald 1993b. "Death and afterdeath among the Kulina". *Latin American Anthropology Review* 5: 61-64.
- POLLOCK, Donald 1996. "Personhood and Illness among the Kulina". *Medical Anthropology Quartely* 10: 319-341.
- POLLOCK, Donald 1998. "Food and gender among the Kulina". In: COUNIHAN, Carole & Steven KAPLAN (eds.) *Food and gender: Identity and power*. Amsterdam: Harwood.
- POLLOCK, Donald 2002. "Partible paternity and multiple maternity among the Kulina". In: BECKERMAN, Stephen & Paul VALENTINE (eds.) *Cultures of multiple fathers: Partible paternity in lowland South America*. 42-61.
- POLLOCK, Donald 2004. "Siblings and sorcerers: Shamanism and the paradox of kinship". In: WHITEHEAD, Neil & Robin WRIGHT (eds.) *In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University. 202-213.
- PREZIA, Benedito & Eduardo HOORNAERT 2000. *Brasil Indígena. 500 anos de resistência*. São Paulo: FTD.
- RAMIREZ, Henri 1993. *Hapa të pë rë kuonowei. Mitologia Yanomamí. Texto de Leitura II*. Manaus: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia.
- RIVAL, Laura 1996. *Hijos del sol, padres del jaguar. Los Huaorani de ayer y de hoy*. Quito: Abya-Yala.
- RIVET, Paul & Constant TASTEVIN 1938. "Les langues arawak du Purus et du Juruá (groupe arauá)". *Journal de la Société des Américanistes*, 30 (1): 71-114.
- RIVIÈRE, Peter 1969. *Marriage among the Trio: a principle of social organisation*. Oxford: Clarendon Press.

RODRIGUES, Aryon Dall'Ígna 1986. *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

ROSALDO, Renato 1980. *Ilongot Headhunting 1883 – 1974. A Study in Society and History*. Stanford, California: Stanford University Press.

ROSENGREN, Dan 2000. "The delicacy of community. On *kisagantsi* in Matsigenka narrative discourse". In: OVERING, Joanna & Alan PASSES. *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London e New York: Routledge, 221-234.

SAHLINS, Marshall 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

SAHLINS, Marshall 2003. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original: *Islands of History*. 1985. Chicago: The University of Chicago Press).

SALZER, Meinke & Shirley CHAPMAN 1998. *Dicionário Bilingüe nas línguas Paumari e Portuguesa*. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística.

SANTANA BARROS, José 1930. "Relatório de viagem ao Purus". Manuscrito inédito. Serviço de Proteção aos Índios. Inspeção no Amazonas e Acre.

SASS, Walter (org.) 2007. *Tâkuna Nawa Bûh Amteiyam Amkira. Mitos Kanamari*. Carauari: COMIN.

SCHRÖDER, Peter & Plácido COSTA 2008. *Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus II*. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ.

SCHULTZ, Harald & Vilma CHIARA 1955. "Informações sobre os índios do alto Purus". *Revista do Museu Paulista (N.S.)*, 9: 181-200.

SECCHI, Nelson 1994. "Um Aporte Psicanalítico à Compreensão do Suicídio entre os Zuruahá". Manuscrito inédito. Cuiabá.

SEGATO, Rita Laura 2007. "Que cada povo trame os fios de sua história: Em defesa de um Estado restituidor e garantista da deliberação no foro étnico". Arguição lida na Audiência Pública realizada em 05/09/2007 pela Comissão dos Direitos Humanos da Câmara dos Deputados sobre o Projeto de Lei N. 1057 de 2007.

SHAPIRO, Harry L. 1982. "Origens do homem". In: SHAPIRO, Harry L. (org.) *Homem, Cultura e Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes. 1-20 (Original: *Man, Culture, and Society*. 1956. New York: Oxford University Press).

SHERZER, Joel 1985. "El arte verbal de los cantos shamanísticos cuna". In: BIDOU, Patrice & Michel PERRIN (eds.) *Lenguaje y Palabras Chamanicas*. Quito: Abya-Yala. 49-60.

SILVA, Mário Lúcio 1994a. "Um estudo sobre a sociedade suruwaha (versão provisória)". Manuscrito inédito.

SILVA, Mário Lúcio 1994b. “O drama de Xibiri-wiwi”. Manuscrito inédito.

SILVA, Mário Lúcio 1994c. “A epidemia de suicídio através do veneno *kunaha* na tribo indígena Suruwaha no Brasil”. Manuscrito inédito.

SILVA, Mário Lúcio 1996. “Sobre o povo Suruwaha. Um ensaio inicial”. Manuscrito inédito.

SOARES CASTRO, Rosiclei e Hidenori MOCHIZAWA 1996. “O Povo Kulina”. Manuscrito inédito. Arquivo CIMI - Lábrea.

SOUTO LOUREIRO, Antonio José 1987. “Alerta ao leitor”. In: DE AMORIM, Antônio Brandão. *Lendas em nheengatu e em português*. Manaus: Fundo Editorial – ACA. Páginas não numeradas no início do livro.

STADEN, Hans 1774. *Das Reisen nach Brasilien*. Belo Horizonte: Itatiaia. (Original: *Zwei Reisen nach Brasilien. Wahrhaftige Historia und Beschreibung eines Landes der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser, in der Neuen Welt Amerika gelegen, vor und nach Christi Geburt im Lande Hessen unbekannt bis in diese zwei letzten vergangenen Jahre, da Hans Staden aus Homberg in Hessen es aus eigener Erfahrung kennen gelernt hat, was er jetzt durch den Druck bekannt gibt*. 1557. Marburg).

STEELE, Joseph Beal 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. 359-393.

STERPIN, Adriana 1993. “La Chasse aux Scalps chez les Nivacle du Gran Chaco”. *Journal de la Société des Américanistes*, 79: 33-66.

SUZUKI, Márcia 1995. “Esboço preliminar da fonologia Suruwahá”. In: WETZELS, Leo (org.) *Estudos Fonológicos das Línguas Indígenas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 341-378.

SUZUKI, Márcia 2000. “Suruwahá: OCP e aquisição na definição do status fonêmico das sibilantes”. In: VAN DER VOORT, Hein & Simon VAN DE KERKE (orgs.) *Indigenous Languages of Lowland South America*. Leiden: CNWS, Universiteit Leiden. 181-195.

SUZUKI, Márcia 2001. “Jesus tomou Timbó. O Encontro entre a Teologia Suruwahá e a Teologia Cristã”. Manuscrito inédito. Porto Velho: JOCUM.

SUZUKI, Márcia 2002. *Dicionário Suruwahá – Português*. Porto Velho: University of the Nations.

TAUSSIG, Michael 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo : Editora Paz e Terra.

TAUSSIG, Michael 1997. “El terror como lugar común: La teoría de Walter Benjamin de la historia como estado de sitio”. In: *Un gigante en convulsiones*. Buenos Aires: Gedisa.

- TAYLOR, Anne-Christine 1985. "L'Art de la Réduction. La Guerre et les Mécanismes de la Différenciation Tribal dans la Culture Jivaro". *Journal de la Société des Américanistes*, 71: 159-173.
- TAYLOR, Anne-Christine 2000. "Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme*, 154-155: 309-334.
- THOMPSON, E.P 1978. *The Poverty of Theory and Other Essays*. London: Merlin Press.
- TOWNSEND, P. K. & P. J. ADAMS 1973. "From wives to peccaries: marriage conflict among the Culina". Comunicação apresentada na 72a Reunião Anual da Associação Americana de Antropologia (Symposium on Marriage in Lowland South America). New Orleans.
- TURNER, Terence 1995. "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology*, 10 (2): 143-170.
- TURNER, Victor ²2009 [1989]. *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt: Campus. (Original: *From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play*. 1982. New York: Performing Arts Journal Press.)
- URBAN, Greg 1992. "A História da Cultura Brasileira Segundo as Línguas Indígenas". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (ed.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/ Companhia das Letras: 87-102.
- VALERO, Helena 1994. *Yo soy napëyoma. Relato de una mujer raptada por los indígenas Yanomami*. Caracas: Editora Texto.
- VAZ, Antenor 2008. "Missão: O Veneno Lento e Letal dos Suruwaha". Brasília: CGII – FUNAI.
- VELVART, Josef 1981. *Toxikologie der Haushaltsprodukte. Aus der Kasuistik des Schweizerischen Toxikologischen Informationszentrums*. Bern: Hans Huber
- VERSWIJVER, Gustaaf 1992. *The Club-Fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit te Gent.
- VILAÇA, Aparecida 1998. "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo". *Revista de Antropologia*, 41 (1): 9-67.
- VILAÇA, Aparecida 2000. "Making kin out of others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8 (2) : 347-365.
- VILAÇA, Aparecida 2008. "Conversão, predação e perspectiva". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14 (1): 173-204.
- VITALLI RANGEL, Lúcia Helena 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1977. "Os Kulina do Alto Purus – Acre: Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978". Brasília: FUNAI.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1979. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1996a. "Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco". In: *Anuário Antropológico*, 95. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 9-91.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1996b. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2 (2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2002a. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. 181-264.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2002b. "Imagens da natureza e da sociedade". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. 317-343.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2002c. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. 345-399.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2002d. "O problema da afinidade na Amazônia". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. 89-180.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2002e. "Esboço de cosmologia yawalapíti". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. 27-85.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2002f. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify. 401-456.
- VOGEL, Alan 2006. *Dicionário Jarawara-Português*. Cuiabá: Sociedade Internacional de Lingüística.
- VON SPIX, Johann Baptiste 1981. *Viagem pelo Brasil: 1817 – 1820*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- WALLIS, Gustav 1886. "Nachlass von P. Petersen. Die Paumarys". *Das Ausland* 14: 261-266.
- WHITEHEAD, Neil & Robin WRIGHT (orgs.) 2004. *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press.
- WICKER, Hans-Rudolf 1997. "Taruju. Enfermedad de los dioses que lleva al suicidio. Acotaciones provisionarias para la comprensión de los suicidios entre los Paĩ-Tavyterã (Guaraní) del Noreste del Paraguay". *Suplemento Antropológico* 32 (1-2). Asunción: Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción". 273-315.

ANEXOS

ANEXO I – RELATOS HISTÓRICOS E MITOS

O extermínio dos Juma (relato de Bidu Banawá, 20/09/10)

No tempo do meu avô Joaquim, os Juma agrediam os Banawá para comê-los. Uma vez quando Joaquim foi quebrar ouriços de castanha-do-Pará, ele achou uma criança recém-nascida debaixo de uma castanheira. Pensou: “Este menino é muito bonito. Vou pegá-lo para criar!” Joaquim levou o bebê para casa e o criou junto com seus outros filhos (meu pai e meus tios). O menino cresceu e se tornou um bom caçador. Uma vez, o pai chamou o filho adotivo e um dos seus irmãos para ir tirar pupunha. Os três foram, tiraram as pupunhas, e no caminho de volta, escutaram um bando de guaribas cantando. Então, o filho adotivo falou: “Vou matar um guariba para a gente comer!” O pai o alertou: “Cuidado! Os Juma gostam de andar por aqui. Vamos embora logo!” Mas o filho insistiu: “Não vou demorar!” Pegou a zarabatana e foi atrás dos macacos, mas quando ele estava se preparando para atirar, um Juma escondido atrás de uma árvore o espetou com sua lança. Já morrendo, ele gritou para o irmão dele que vinha atrás: “Corra! Um Juma me matou!” Então, o irmão e o pai correram para casa. Chegando na aldeia, meu avô contou para todo mundo que o filho adotivo dele tinha sido morto por um Juma. Pegou muitas flechas e voltou para o local do assassinato, para ver se os Juma ainda estavam por lá. Chegando lá, viu que os Juma tinham partido o corpo do filho no meio, e levado a parte superior para comer. Só viu as pernas dele jogadas no chão. Foi seguindo os rastros dos Juma, e a certa altura encontrou os assassinos. Mas ele conseguiu matar só um. Os outros correram. Depois de ter flechado o Juma, Joaquim pegou as pernas do filho adotivo, as trouxe para a comunidade e as enterrou. A raiva dele não tinha passado ainda, e então, Husu e Bairuwa, dois xamãs, planejaram matar todos os Juma. Sairam andando pela floresta procurando rastros, e certo dia, no alto curso do Igarapé Curiá, acharam a maloca dos inimigos. A maloca dos Juma era diferente da dos Banawá: Era comprida, toda fechada e tinha duas portas – uma em cada parte lateral. Ficaram observando a maloca durante certo tempo, e então decidiram esperar para atacar só depois de meia-noite. Husu esperou de um lado da maloca, e Bairuwa do outro lado. Já de madrugada, Bairuwa entrou na maloca, matando homens, mulheres e crianças de paulada. Mataram ao todo umas vinte pessoas. Dois meninos conseguiram esconder-se debaixo de uma panela grande de barro. Husu e Bairuwa viram a panela e decidiram levá-la para a aldeia deles, mas quando a levantaram, os meninos escondidos saíram correndo. Pularam no Igarapé Curiá e fugiram nadando. Os dois xamãs não conseguiram matá-los. Mais tarde, sorveiros brancos os achariam andando na floresta. Os meninos falaram para eles: “Não nos matem! Vamos trabalhar para vocês tirando sorva!” Os brancos levaram os meninos juma para Lábrea, e depois disto, ninguém nunca mais viu Juma na região do Rio Piranhas.

A morte de Arijuruwi (Uhuzai, Kwakwai, Aniumaru e Ikiji, 02 e 03/08/10).

O nome do igarapé onde os Masanidawa moravam primeiro era Jukihi. Não se trata do afluente do Riozinho que hoje tem este nome (o Igarapé Pretão), mas de um igarapé localizado nas cabeceiras do Rio *Amaha* (Rio Branco?), que por sua vez é um afluente esquerdo do Rio Piranhas (*Juma hahy* “rio onde se banham os Juma”). Os Masanidawa abandonaram as suas malocas e seus roçados localizados no igarapé Jukihi por medo dos Juma, os quais os matavam e comiam.

Arijuruwi⁵⁹⁹ era uma liderança (*madi iri karuji*) dos Masanidawa daquele tempo. Quando o filho dele, Buhwarakani, se tornou adolescente, Arijuruwi organizou uma caçada coletiva *zawada* para poder realizar a sua festa de imposição do suspensório peniano (*tahy*). Os homens saíram da maloca e foram acampar em tapiris pelas beiras do igarapé Jukihi. Quando foram andar na floresta rastreando animais, Arijuruwi descobriu vestígios novos de uma anta e falou para os outros homens que ele mesmo queria matar esta anta para a festa da iniciação do filho. Pediu para eles tecerem alguns panacos (*kuhwani*) e deixá-los no acampamento de caça. E então começou a seguir os rastros da anta em companhia do seu filho, que levava sua zarabatana para matar animais menores que ocasionalmente aparecessem no seu caminho. A certa altura, o pai que andava algumas dezenas de metros na frente do filho passou por uma samaumeira (*hyta*) enorme. Um Juma estava escondido atrás de sua sacupemba, e quando Arijuruwi passou por ele, ele o agarrou por trás para matá-lo. Arijuruwi esperneava e se contorcia tentando escapar do abraço mortal do seu adversário, como o fazem os Suruwaha contemporâneos durante o ritual do macaco-barrigudo. Mas ele não conseguiu se soltar. Um outro Juma chegou logo em seguida, e enquanto o primeiro segurava Arijuruwi, o segundo lhe cortou a garganta com a faca. Depois os dois foram embora levando consigo o corpo. O filho de Arijuruwi tinha se escondido ao escutar os gritos do pai. Observou seu assassinato por detrás de uma árvore, e quando percebeu que nada podia fazer, correu para avisar os outros Masanidawa. Quando Buhwarakani chegou no acampamento de caça e contou aos companheiros que seu pai tinha sido morto por dois Juma, estes pegaram seus arcos e suas flechas para ir atrás dos inimigos. Foram até a samaumeira onde Arijuruwi tinha sido assassinado, seguiram os rastros dos Juma, e depois de andar por certo tempo, acharam o seu acampamento. O acampamento estava abandonado, mas as cinzas do fogo usado pelos Juma para cozinhar Arijuruwi ainda estavam um pouco quentes. Abelhas estavam comendo o estômago e os intestinos de Arijuruwi, jogados no chão na beirada de um tapiri. E os homens masanidawa viram o crânio do seu líder colocado sobre um pau fincado no chão. Estava furado, fato do qual deduziram que os Juma tinham comido o cérebro (*iniaky kahuwini*) de sua vítima. Horrorizados com tal cenário, os homens decidiram voltar para casa correndo. Quando chegaram na ex-maloca de Arijuruwi, contaram para suas esposas tudo o que tinha acontecido. Todo mundo ficou com muito medo, e o povo decidiu abandonar sua terra para ir morar num lugar bem distante, onde não existissem inimigos canibais.

Os Masanidawa pegaram seus pertences, deixaram seus roçados e sua maloca para trás e abriram um novo varadouro rumo ao noroeste. Depois de andar por vários dias, chegaram na beira do Rio Cuniúá (*Kuniria*). Subiram o Cuniúá até a boca do Riozinho (*Hahabiri*), e abriram uma clareira na margem esquerda deste último. Plantaram as poucas manivas de

⁵⁹⁹ Algumas pessoas dizem que o nome dele era Ajuruwi, ou ainda Aruwi. É comum que os Suruwaha abreviem nomes pessoais compridos eliminando a segunda (e eventualmente a terceira) sílaba.

mandioca que tinham trazido e ergueram uma nova maloca. O nome do primeiro homem masanidawa que construiu uma maloca no interflúvio dos rios Riozinho e Cuniuá foi Ajuba.

Depois de um certo tempo, os Masanidawa ainda voltaram para seu território antigo para buscar mudas de banana, pupunha, cana-de-açúcar, mandioca, cará, taioba, etc., e para realizar uma pescaria com timbó no “seu” igarapé (*iri bamigi*). O nome do dono da pescaria (aquele que a organizou e disponibilizou as raízes de timbó a serem batidas na água) era Wahatu. Para precaver a comunidade de um possível ataque de inimigos, Wahatu decidiu ir na frente das outras pessoas. Enquanto os outros homens preparavam o timbó e construíam tapiris para suas famílias, ele desceu o igarapé Jukihi sem fazer barulho e ficou observando a vegetação ciliar, para ver se distinguia algum movimento que lhe indicasse a presença de pessoas estranhas. Numa certa altura, de fato descobriu um grupo de Juma. Os inimigos não o viram, e ele voltou correndo para junto dos seus, para alertá-los do perigo. Correndo dentro da água rasa, pisou numa arraia que o ferrou no pé. Os Masanidawa fugiram então novamente, e nunca mais tiveram coragem de voltar. O pé ferido de Wahatu ficou muito inchado devido a longa caminhada.

Os Masanidawa ficaram morando no baixo Riozinho por muito tempo. Alguns nomes de homens masanidawa que construíram malocas nesta área são Kunaha, Masa, Asamikahuwy, Abykahuwy, Damykahuwy e Suwadiabu. Não existem hoje descendentes diretos de Suwadiabu. O filho dele, Bariakaniawi, morreu por acidente antes de virar adulto, ao engasgar-se comendo um caranguejo. Também não existem descendentes diretos de Arijuruwi, pois seu filho Buhwarakani e cuja esposa foram assassinados pelo Kurubidawa Baniku, antes de terem filhos. Mas existem descendentes vivos de Hwasi e Wabai, que quando eram crianças viram Suwadiabu então já velho⁶⁰⁰. Os nomes dos igarapés em cujas margens os Masanidawa ergueram malocas são Samiriaha, Agadari e Taminiaru (igarapé do Sacado, segundo Ikiji). Ainda existe uma capoeira na margem direita do baixo Riozinho, abaixo da boca do igarapé Pequiá, onde crescem mudas de timbó dos Masanidawa. Um sorveiro cujo nome era Teodoro, andando pelas capoeiras velhas do interflúvio entre o Riozinho e o Cuniuá achou timbó de uma plantação dos que ele denominava “índios”, pegou mudas e as plantou em seu próprio roçado no baixo Riozinho.

Ixikuna (Uhuzai, 01/10/08)

Ixikuna era um xamã jukihidawa. Um dia, ele foi pescar num lago localizado na beira do Igarapé Pretão, próxima da sua confluência com o igarapé Jatykyru, junto com sua esposa e seu filho. Quando ele estava batendo as raízes de timbó para extrair o seu sumo destinado à pesca, um grupo de Jakimiadi se aproximou subindo o Igarapé Pretão em suas canoas. Os Jakimiadi vestiam roupas. Assaltaram a família com a finalidade de matá-la e comê-la. Mas não conseguiram alcançar o seu objetivo: Ixikuna lhes mostrou seu feitiço, e falou para eles: “Se vocês me matarem, vocês morrerão com meu feitiço nas barrigas de vocês.” Pegou um feitiço somnífero do corpo dele, deu um grito e assoprou o feitiço sobre os Jakimiadi, que sentiram sono imediatamente e se deitaram para dormir. Assim que eles estavam dormindo, Ixikuna pegou sua mulher e seu filho e saiu daquele lugar correndo.”

⁶⁰⁰ Ver genealogia em anexo II.

Matiawa (Kwakwai, 06/05/09)

No tempo em que os Masanidawa já moravam no baixo Riozinho, os Jakimiadi começaram a agredir e comer os Jukihidawa. Vieram subindo o Igarapé Pretão e ficaram acampados em suas margens. Aí, mataram e comeram ao todo cinco pessoas: uma mulher e quatro homens. Não mataram todas as suas vítimas num mesmo dia. Ficavam escondidos na beira do caminho, e quando uma pessoa desacompanhada se aproximava, eles a agarravam e levavam. Quando os moradores da maloca começaram a desaparecer um atrás do outro, as pessoas ficaram com medo e perderam até mesmo a coragem de ir buscar alimentos em seus roçados. Aí, Matiawa, um grande xamã (*iniuwa hixa* – “xamã duro”) decidiu intervir. Pegou a sua zarabatana e partiu em direção às margens do Igarapé Pretão. Era a época em que as sorveiras (*ugwarini*) dão frutos, e grandes bandos de papagaios ficam sentados em suas copas para alimentar-se. Matiawa passou por debaixo de uma sorveira, viu muitos papagaios encima dela e flechou dois com sua zarabatana. Depois colocou as aves, sua zarabatana, os dardos e a paina no chão e subiu na árvore para comer frutas. Enquanto ele estava lá encima, um grupo grande de Jakimiadi se aproximou. Os Jakimiadi, ao virem a zarabatana de Matiawa, pararam e falaram uns aos outros: “Vamos esperar o dono chegar.” Matiawa, pego de surpresa, decidiu falar com o espírito-dono da zarabatana (*tiuhu karuji*). E o espírito-dono da zarabatana começou a atirar dardos nos Jakimiadi. Os dardos partiam sozinhos, perseguiam suas vítimas e se fincavam em seus corpos. Os Jakimiadi caíram mortos aí mesmo. Depois que o espírito-dono da zarabatana tinha terminado de matar os Jakimiadi, Matiawa desceu da sorveira em que estava atrepado e voltou para casa. Não falou para as pessoas que ele tinha acabado com os Jakimiadi, e elas continuaram com medo. Outro dia, alguns homens saíram juntos para ir caçar, e quando chegaram na beira do Igarapé Pretão, acharam muitos corpos humanos espalhados pelo chão. Disseram uns aos outros: “Que coisa estranha! Quem são estas pessoas mortas?” Voltaram para a maloca e avisaram os outros. Aí, Matiawa falou: “Não tenham medo mais. Eu matei os Jakimiadi com a ajuda do espírito da zarabatana.” Depois disto, os Jakimiadi nunca mais apareceram na terra dos Jukihidawa.

A estratégia de defesa dos Kaxijai Madi (Ikiji, 01/11/10)

Os Kaxijai Madi eram um povo indígena que falava outra língua diferente da dos Suruwaha. Quem falou aos Masanidawa e Jukihidawa sobre os Kaxijai Madi foram Wadusa, Wabai, Masanidawa e Xahama, que viajavam bastante com os brancos. Eu ouvi a história de Xamitiria, que a ouviu por sua vez de seu pai Kiasa, filho de Masanidawa. O pátio da aldeia dos Kaxijai Madi, destinado à realização de danças e cantos, era cercado de paus grossos que serviam como proteção contra eventuais ataques de inimigos. Eles tinham cavado um túnel subterrâneo que saía da sua maloca em direção à floresta, atravessava um pedaço de mata fechada e terminava na beirada do roçado. Não sei a localização exata da maloca dos Kaxijai Madi, mas ela devia se encontrar num afluente esquerdo do Rio Cuniuá. [...] Certo dia, um grupo de brancos decidiu exterminar os Kaxijai Madi. Se aproximaram de sua maloca silenciosamente, e viram que os moradores estavam realizando uma festa: Estavam cantando e dançando em seu pátio [segue uma imitação do canto dos moradores]. Os brancos começaram a atirar do lado de fora da cerca do pátio, mas o chumbo e as balas das suas espingardas penetraram nos paus e não atingiram nenhuma pessoa. Quando os Kaxijai Madi ouviram os tiros, saíram de sua aldeia entrando no túnel, e saíram da terra na mata fechada, onde esperaram até acharem que os brancos tivessem se afastado. Depois de

algum tempo, voltaram e deram continuidade à sua festa. Quando os brancos escutaram que os cantos tinham reiniciado, colocaram mais cartuchos em suas espingardas e começaram a atirar novamente. Mas os paus da cerca impediram que matassem alguém, e tiveram que ir embora sem ter cumprido o seu objetivo.

A morte de Jukumai e a vingança de Kujamini (Hinijai, 06/01/11)

Neste roçado encontra-se o antigo túmulo de Sarawi. Olha lá. O túmulo de Sarawi ficava mais ou menos onde estão aqueles pés de abacaxi. – Não, não estou falando sobre a futura irara (*sawari*), estou falando sobre Sarawi dos Jukihidawa [corrigindo uma intervenção do filho que entendeu mal o nome do protagonista]. Não estou me referindo a acontecimentos de antigamente, mas a coisas de “ontenzinho” (*zama hiadakahawazy*). À época em que os Masanidawa já moravam por aqui com os demais subgrupos⁶⁰¹. Sarawi não morreu ingerindo veneno. Naquele tempo, o timbó ainda não acabava com as pessoas, e elas morriam feitas vítimas de feitiços, cobras venenosas ou de velhice. A morte de Sarawi aconteceu pouco tempo antes das mortes de Mujawi, Jama e Dawari, sobre as quais te falei outro mês [ver infra]. Sarawi era um xamã Jukihidawa, e ele não gostava de Jukumai (Sarukwadawa). Jukumai era uma pessoa de muito prestígio (*madi iri karuji*), ele plantava muito, e as pessoas se alimentavam dos seus cultivares abundantes e da carne dos animais que abatia. Mas Sarawi tinha inveja de Jukumai e o matou com seu feitiço. Aí, Kujamini (também xamã) ficou com raiva. – Não, o nome dele não era Kujanimi, era Kujamini. Ajeite esta sua boca ridícula! [corrigindo o filho]. Kujamini pensou: “Puxa vida! Não posso mais me alimentar da carne que Jukumai trazia, porque Sarawi o matou! Sarawi não presta! O matarei por minha vez!” Um dia quando o povo se encontrava num acampamento de caça *kazabu*, o pessoal pegou muita chuva ao perseguir um bando de macacos-barrigudos. Sarawi chegou no seu tapiri todo molhado e se sentou perto do fogo para esquentar-se. Aí, Kujamini, disfarçadamente, tirou feitiço do seu corpo, o colocou numa porção de frutas *kaxiniari*, e ofereceu de comer a Sarawi. Falou: “Meu cunhado!” – Kujamini chamava Sarawi de cunhado (*kuhwamy*), mesmo que sua esposa não fosse irmã de Sarawi. – Falou: “Meu cunhado! Pegue aqui esta porção de *kaxiniari* para você! Você deve estar com fome!” Depois que Sarawi tinha engolido o feitiço misturado com a comida, começou a passar mal. Começou a sentir a garganta inflamada, não tinha mais apetite, e a água que tentava tomar não descia mais direito. Sarawi então pediu a Ijamiri, sua esposa, que o levasse até a maloca para que seu espírito-interlocutor *kurimia* o curasse (*bukwa-*). Mas ele não conseguiu curar-se. O próprio espírito *kurimia* de Kujamini se disfarçou, se apresentou a Sarawi como se fosse o espírito próprio dele, e terminou de matá-lo. Sarawi morreu no outro dia, e as pessoas o enterraram ali atrás, onde mostrei. Muito mais tarde, Kujamini seria morto por sua vez pelo feitiço de Xiniamy. Depois eu conto.

A história de Kawawari (Jawanka, 10/12/11)

Antigamente, as pessoas passavam fome porque não tinham alimentos agrícolas (*aha*). Aí, o xamã Kawawari derrubou um roçado grande, e mandou o povo tocar fogo. Ele mesmo ficou em pé em cima de um dos tocos (*idixi*) das árvores derrubadas no meio do roçado, junto

⁶⁰¹ Hinijai resolveu contar esta história a mim e seu filho Guhurini quando fomos buscar abacaxi e milho e passamos pelo lugar onde o protagonista está enterrado. O filho de Hinijai, de 9 anos de idade, ao ouvir o nome “Sarawi” (que desconhecia), o confundiu com a palavra *sawari* (irara) e perguntou ao pai se estava se referindo ao mito da origem deste animal (que no início dos tempos era um homem).

com uma das suas filhas. Ele passou a mão nos olhos da filha, por causa do calor. O fogo foi se aproximando, e Kawawari e a filha queimaram. A ex-pele de Kawawari e da sua filha [as cinzas] se transformou num bando de pássaros. Antes disto acontecer, Kawawari falara para o povo ir caçar quando o roçado terminasse de queimar. Foram fazer uma caçada coletiva, e depois de voltarem para a maloca com os panacos cheios de carne, o filho órfão de Kawawari foi ver o roçado. Quando chegou ao local da queimada, tinha um roçado grande já todo plantado. Tinha mandioca doce e amarga, bananas, milho, cará, cana-de-açúcar, ename, taioba, abacaxi, batata-doce, pupunheiras, tudo. Ficou impressionado com o tamanho das raízes da mandioca, que eram do tamanho do braço de uma pessoa adulta. No meio do roçado, tinha uma casa enorme. Era a casa dos espíritos-donos dos cultivares (*aha karuji*), e Kawawari estava na casa. Tinha voltado à vida. Quando Kawawari veio o filho chegando, tentou flechar o próprio filho, juntamente com os espíritos-donos dos cultivares. Eles eram muito agressivos. Ele e o filho se agarraram, e depois, ele levou o filho para a maloca. Assoprou muito rapé no filho, por causa do sofrimento que ele teve que passar no fogo. Falou ao filho: Estou com raiva de você. Você tocou fogo no roçado, eu queimei, o fogo estava muito quente. Depois que o filho se recuperou da embriaguez causada pelo tabaco inalado, Kawawari o mandou chamar as demais pessoas. Ele falou para a mãe dele [a esposa de Kawawari]: “Você não vai conseguir casar de novo com seu ex-marido. Ele se tornou muito valente”. O povo chegou, e fizeram uma grande festa na casa dos espíritos-donos dos cultivares. A casa durante a noite aumentou de tamanho, e as pessoas dançaram a noite inteira. Quando o dia amanheceu, os espíritos donos dos cultivares se foram [sumiram]. A casa deles ficou. O povo ficou se alimentando daquele roçado por muito tempo, e depois fizeram outros roçados em que plantaram as mudas do roçado de Kawawari.

A morte de Wixinia, Waju e Dymysai (Uhuzai, 03/08/10)

Dawari foi a primeira pessoa que morreu ingerindo veneno. Ele foi enterrado num túmulo individual no meio do seu roçado, perto da maloca. Não houve outros óbitos causados pelo timbó imediatamente após a morte de Dawari, mas depois de algum tempo, muitas pessoas se tornaram vítimas do timbó: Os próximos a morrerem envenenados depois de Dawari foram Mixijaru, Axikiru, Wixinia, Waju (esposa de Wixinia), Dymysai (irmão de Waju, Jama e Murixa), Tuhu, Hunini (esposa de Tuhu) e Xyrymy (irmão de Hunini e como ela sobrevivente do massacre protagonizado por Wakuwaku).

Wixinia morreu por causa de uma briga com Barahu da família de Ajanima. Ele era uma pessoa de muito prestígio (*madi iri karuji*), pois ele abatia muitas caças e seu roçado era grande. Wixinia era recém-casado com Waju, uma moça já velha [de mais de vinte anos de idade] de que as pessoas tinham muito ciúme. E Barahu tinha raiva dele porque ele também já era um rapaz velho e queria igualmente ter Waju como esposa. Wixinia era bem mais novo que Barahu, e mais novo do que a mulher dele. Uma vez, Wixinia colocou muita mandioca para fermentar e promoveu uma pescaria coletiva com timbó. Durante a refeição coletiva oferecida por Wixinia depois da pescaria, o sobrinho (ZS) de Barahu, conhecido pelos nomes Kudiriri e Kumadi, se aproximou da panela colocada no centro da maloca para pedir peixe ao tio. Sua mãe e seu pai já tinham morrido, e como ele mesmo ainda não possuía tanga, não podia servir-se a si mesmo⁶⁰². Kudiriri disse: “Barahu! Me dê peixe!” E

⁶⁰² Só homens que já passaram pelo ritual de iniciação podem se servir do caldo oferecido à comunidade por algum caçador. A seqüência em que as pessoas se servem (e o pedaço específico de um animal cozido que cada um recebe) expressa a posição de cada um dos membros da comunidade no “ranking” dos melhores caçadores.

Barahu, enraivecido, falou para o sobrinho dele: “Kumadi! Pegue o peixe você mesmo! Você é um sortudo. Você ainda é uma criança, e mesmo assim, você se casará! Nesta maloca, só os homens juvenzinhos se casam, e os mais velhos não! Que os meninos venham então se servir a si mesmos como os que já têm tanga!” Estava fazendo uma alusão indireta a Wixinia, “criança” que tinha se apossado da mulher com que queria casar. Wixinia percebeu imediatamente o cinismo na fala de Barahu, e perguntou em voz alta: “Você por acaso está se referindo a mim? *Aruwa kiamidiaru?*” Levantou-se, correu para o roçado, tomou veneno, voltou para a maloca e morreu. Sua esposa Waju e seu cunhado Dymysai, que de toda maneira ainda estavam tristes com o assassinato de Jama e não agüentavam perder mais um ente querido, o seguiram na morte.

A morte de Tuhu, Hunini e Xyrymy (Hinijai, 20/11/10)

Tuhu morreu pouco tempo depois de Wixinia, Waju e Dymysai, porque brigou com seu filho Myzai. Myzai, que na época tinha aproximadamente a idade de Guhurini [9 anos], certo dia pediu ao pai de ir pegar *jabiri* (um tipo de taboca usado para fazer flechinhas de brincadeira) para ele. Mas o pai o mandou esperar porque estava trabalhando. Myzai se enraiveceu e começou a chorar. Tuhu, vendo o filho chorando, se enraiveceu por sua vez, bateu nele com uma vara e então correu para o roçado em busca de timbó. Tomou veneno até encher a barriga, e depois não conseguiu mais chegar até maloca: Tombou no meio do caminho e faleceu em seguida. Hunini, a esposa dele, saiu da maloca em procura de Tuhu, o achou e o carregou junto com Kubixa, uma mulher Mahidawa. Quando Adiumysa, irmão de Tuhu, recebeu a notícia da morte, se enraiveceu, foi atrás e encontrou Hunini e Kubixa carregando o corpo. Falou para a cunhada: “Você deixou meu irmão morrer!”⁶⁰³ Bateu nela e quase a matou. Mas Hunini falou: “Eu não briguei com meu marido! Ele ficou com raiva sozinho. Brigou com Myzai!” Kuxanja, a viúva de Myzawai que agora estava casada com Bahama, chegou e viu que Adiumysa tinha machucado Hunini. Bateu nele com o terçado dela. Depois, enterraram Tuhu. Hunini morreu envenenada poucos dias depois do marido, e arrastou com ela o irmão, Xyrymy.

A origem da anta e dos pássaros (Mawaxu, 06/10/08)

Naquele tempo, só existiam seres humanos. As espécies ainda não tinham se diversificado. Um dia, um xamã de cujo nome hoje ninguém se lembra mais, mas que é conhecido hoje como “Aquele que Construiu um Andaime” (*Kanitimixijagari*) olhou para o céu, achou lindo e pensou: “Quero me mudar para lá com minha família”. Começou a construir uma espécie de escada de madeira. Tirou muitas varas compridas, subiu na copa da árvore mais alta que podia encontrar, e lá encima amarrou primeiro quatro varas em posição vertical, como esteios principais. Depois colocou os degraus, feitos sempre com duas varas horizontais que formavam uma cruz no meio e cujas quatro pontas eram amarradas nos esteios principais, e estabilizou sua construção com cipós que a interligavam em todas as direções com as copas de outras árvores e não a deixavam balançar muito. Feita esta base, pegou todas as demais

Mulheres e crianças só têm acesso à carne (cozida e distribuída pelos homens) se possuem irmãos ou maridos que possam partilhar sua porção com elas.

⁶⁰³ *Aru na xurura niamazaruni!* A frase pode ser traduzida tanto “você causou a morte do meu irmão (ativamente) como “você permitiu que meu irmão morresse (passivamente). A língua suruwaha não distingue entre o ato de provocar algo (voluntariamente) e o de simplesmente admitir que algo aconteça (por omissão ou indulgência). Ambos atos se indicam através do prefixo causativo/ permissivo *na-*.

varas e deu continuidade à construção da escada. Quando já estava chegando bem perto do céu, só sobrou uma vara. Então amarrou uma ponta dela no último degrau da escada, e apoiou a ponta de cima na beirada do céu, que é feito das mesmas substâncias que se encontram na nossa terra: de pedra, barro, etc. Chamou sua mulher, suas filhas e o resto do seu povo para se mudarem. Ele mesmo ficou sentado na beira do céu, segurando a escada. Quando sua mulher vinha subindo, lhe deu a mão, a puxou para cima e a colocou no chão seguro atrás dele. Fez a mesma coisa com as filhas dele. Depois, aconteceu algo não previsto: Na sua vontade de seguirem o xamã até o céu, as pessoas tinham subido todas no mesmo tempo na escada. Elas estavam pesando muito, e a vara em que estavam subindo começou a envergar-se cada vez mais. Quando o xamã viu isto, gritou: “Cuidado! A vara vai quebrar! Me dêem outra vara mais forte!”. Mas era tarde demais. Não tinha mais varas disponíveis. De repente, a vara deu um estalo, quebrou no meio, e as pessoas que estavam subindo nela caíram. Na medida em que iam caindo, iam transformando-se em pássaros. Algumas viraram mutuns, nambus, araras, tucanos, papagaios, periquitos, etc: Abriram suas asas e saíram voando, antes que seus corpos se chocassem contra as copas das árvores. “Anta” não foi tão rápido. Caiu, caiu, caiu, e quando alcançou as copas das árvores e seu corpo bateu contra os galhos, se transformou em anta...Desde então, os seres vivos são diversos entre si⁶⁰⁴.

A origem do sol e da lua (Uhuzai, 23/01/2011)

Antigamente as coisas eram incompreensíveis. As pessoas contam que no início, o sol e a lua não existiam, e que os seres então viviam numa constante escuridão. Mas as pessoas podem estar mentindo: A história que vou te contar é meio estranha. Primeiro ela diz que não havia anoitecer e amanhecer, mas depois fala sobre pessoas que dormiam de noite e acordavam de manhã. Vou te contar mesmo assim. Awabi era uma moça muito bonita. Certa vez, de noite, um homem foi procurá-la e fez sexo com ela em sua rede. Ela se perguntou a si mesma: “Quem será este homem?” O homem desconhecido nas noites subseqüentes continuou visitando Awabi, e ela decidiu descobrir quem era seu amante. Antes de ir dormir na próxima noite, ela deixou um potinho com tinta preta de genipapo perto da rede dela. E quando o homem veio fazer sexo com ela, ela discretamente lambuzou sua mão de tinta e a passou na testa do homem. No outro dia de manhã, ela examinou os rostos de todos os homens presentes na maloca – e descobriu que o homem com a testa enegrecida era seu próprio irmão! Ela ficou com tanta vergonha que subiu aos céus e se transformou em estrela, a estrela d’alva (*masiki awabi*). O irmão também ficou com vergonha, subiu aos céus e se transformou na lua (*masiki harari*). A lua até hoje tem manchas escuras. Awabi no momento de transformar-se em astro estava grávida do irmão: Depois de certo tempo, ela deu luz a um filho – o sol (*masiki sukyri*). A partir daí, o tempo passou a ser dividido entre noite e dia.

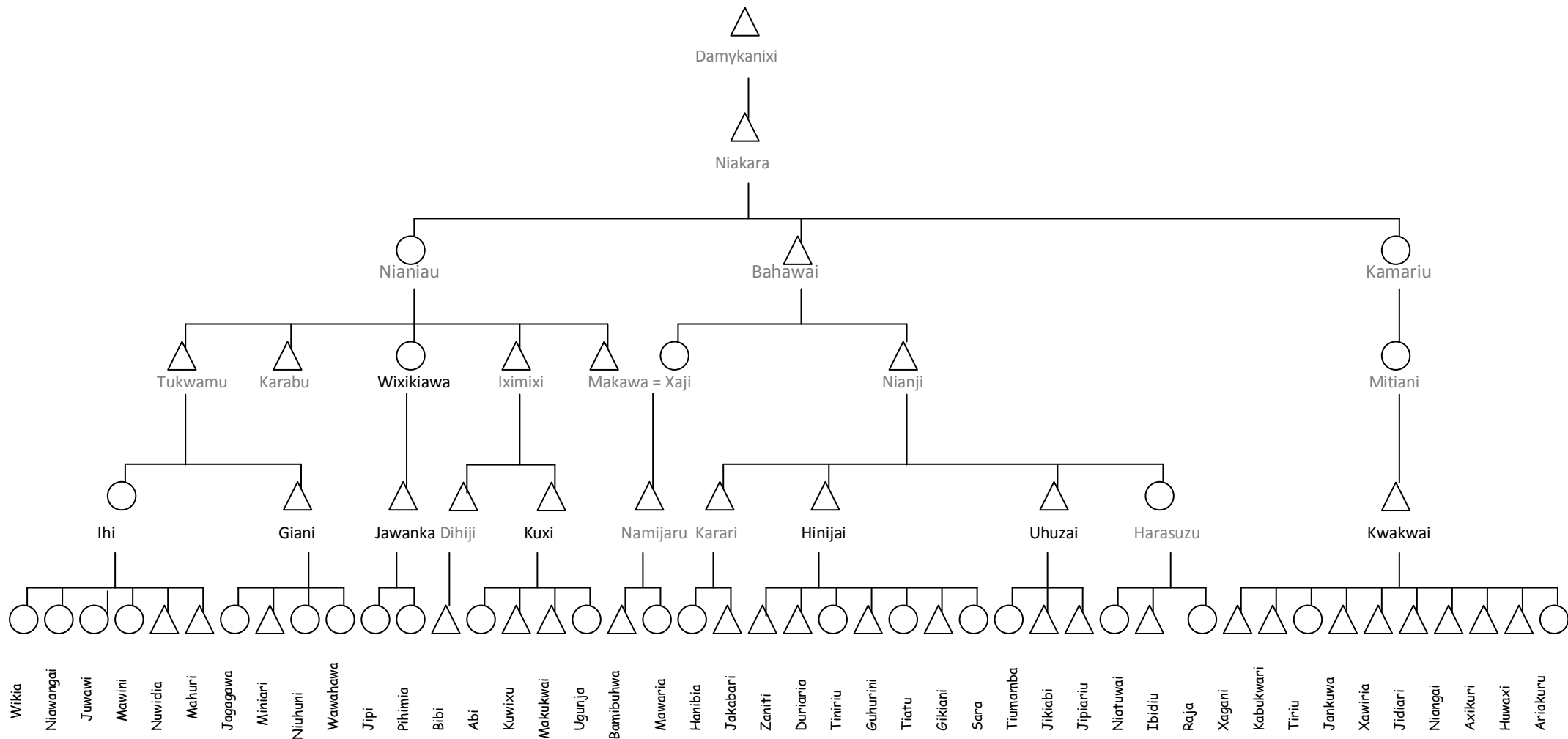
⁶⁰⁴ Existem várias versões diferentes deste mito. Algumas pessoas afirmam que ele só conta a história de origem da anta *mahuny*. Segundo outras pessoas, as três esposas de “Anta” transformaram-se em *xaraxara* (papagaio), *tabubu* (pássaro não identificado) e *zumari* (pássaro não identificado) quando caíram do céu junto com o marido. Outras pessoas ainda contaram este mito como mito “genérico” que explicaria a origem dos animais em geral (e da anta em particular).

A anta que seqüestrou uma menina (Hinijai, 06/10/08)

Uma mulher andava com a filha pequena. Estava indo para o roçado. A filha dela chorava e dizia para a mãe: “Me carregue!” A mãe ficou com raiva. Falou: “Estou cansada de carregar esta criança! Anta! Leve minha filha!” Uma anta macho chegou contra todas as expectativas, pegou a menina e a levou. Ficou vivendo com ela, pensando em transforma-la em sua esposa quando crescesse. A anta pegava frutas de uxi (*xuru bujini*) para comer e dar para a menina comer. Num lugar tinha muito uxi. As pessoas viram os rastros da anta que vinha comer e decidiram fazer uma armadilha. Cavaram um buraco muito grande e o cobriram com folhas de bananeira brava (*humahy*). Quando a anta veio junto com a menina roubada, caiu dentro do buraco e não conseguiu sair. A menina saiu. A anta mandou ela trazer um pau para ela subir, mas o pau quebrou sob o peso da anta. A anta morreu no buraco. Os pais recuperaram a menina, mas ela estava cheia de carrapatos *habu* e morreu quando as pessoas os arrancaram. Os olhos da menina já eram mesmo os olhos de uma anta – fato deduzido do fato de que quando as pessoas começaram a arrancar os carrapatos do seu pescoço, ela gritava: “Não tirem meu colar de miçangas de mim!”.

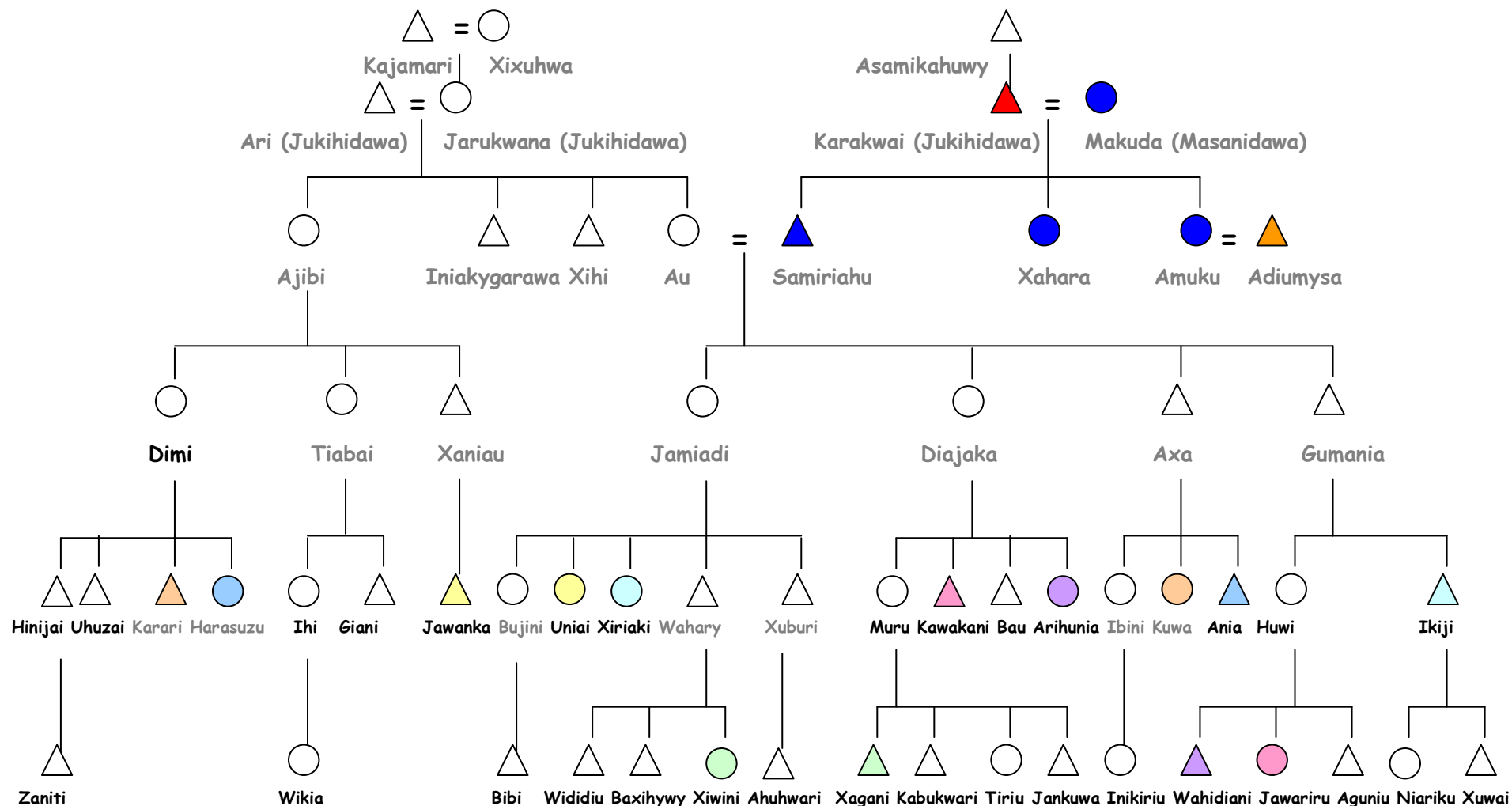
ANEXO II – GENEALOGIAS RELEVANTES PARA A COMPREENSÃO DOS RELATOS HISTÓRICOS

Genealogia Jukihidawa: Descendentes de Damykanixi



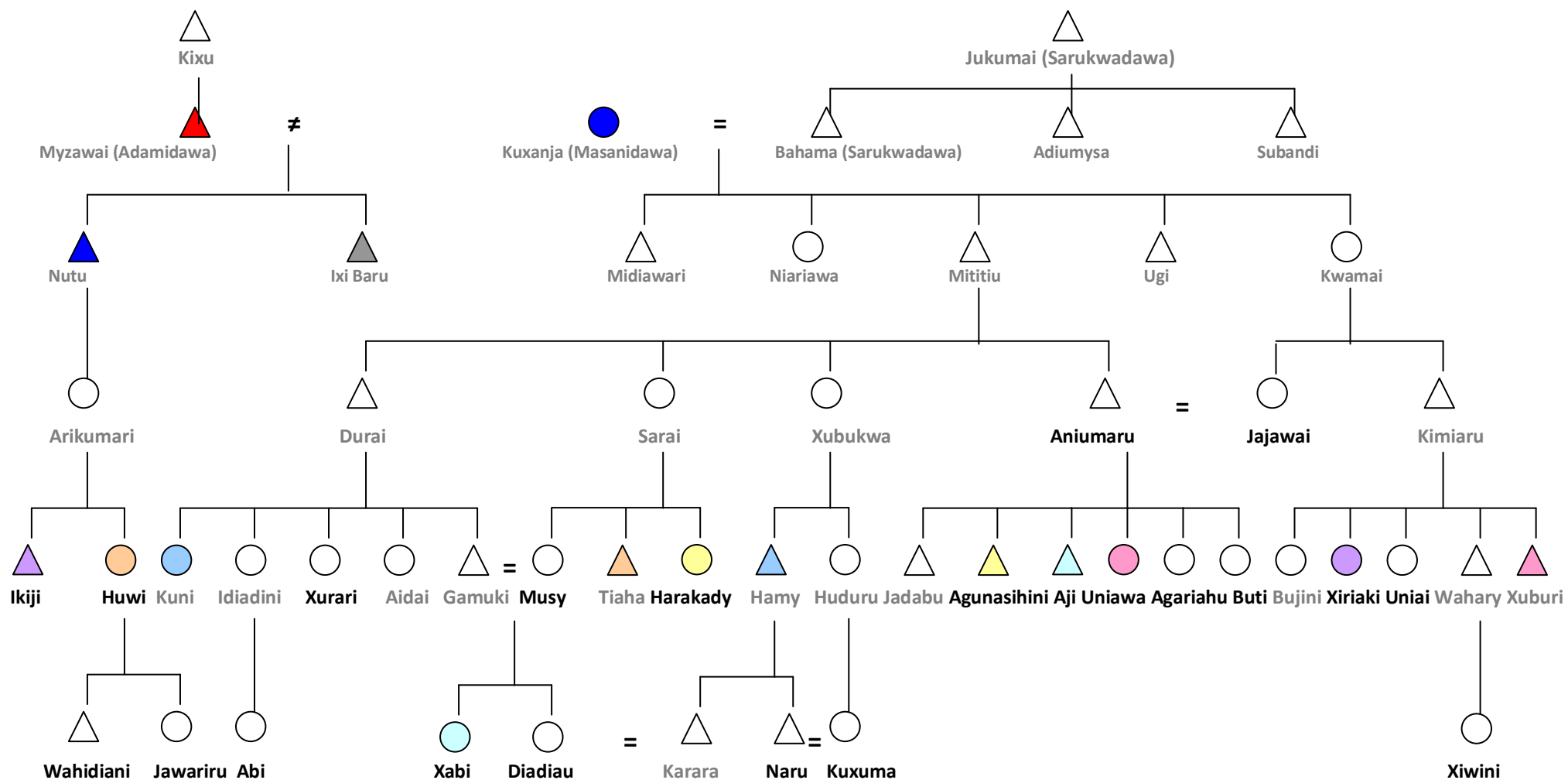
Observação: Foram omitidos por falta de espaço os nomes dos filhos das pessoas que compõem a geração de Wikia. Foram omitidos igualmente os nomes de todas as pessoas que morreram sem ter gerado filhos. Usamos tinta cor de cinza para os nomes das pessoas que já faleceram, e tinta preta para as pessoas vivas.

Vítimas e sobreviventes do massacre dos Masanidawa e seus descendentes (I – A família de Karakwai e Makuda)



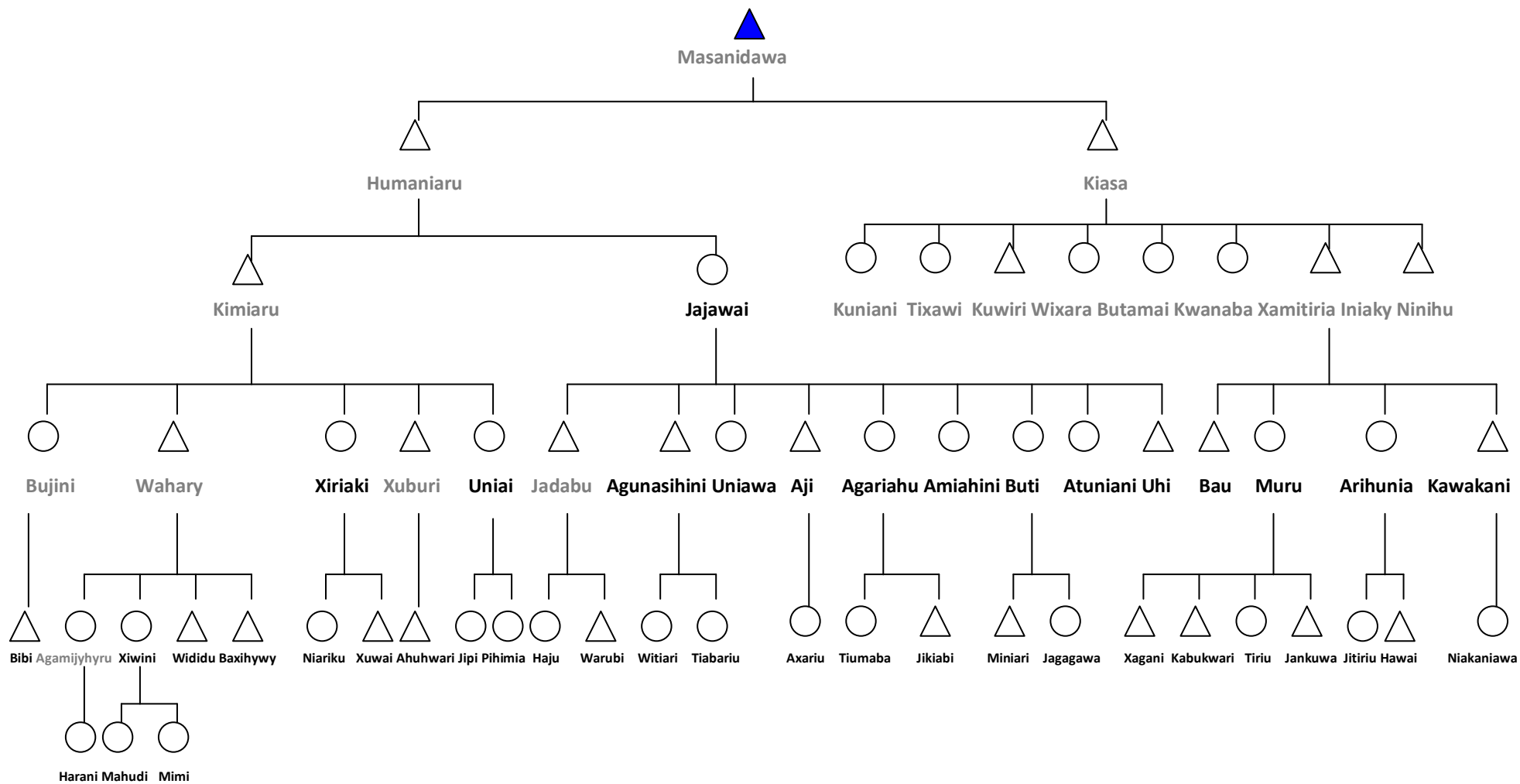
Observação: Por falta de espaço, omitimos os nomes das pessoas sem descendentes vivos a partir da geração de Dimi. Igualmente omitimos os nomes das pessoas com menos de 15 anos de idade na geração de Zaniti. As pessoas cujo nome está escrito com tinta cor de cinza já faleceram. As pessoas cujo nome está escrito com tinta cor preta estão vivas. Usamos símbolos vermelhos para vítimas do massacre organizado por Wakuwaku, símbolos azuis para pessoas que presenciaram e sobreviveram ao massacre, e símbolos laranjados para pessoas que estiveram envolvidos no resgate dos sobreviventes. Pessoas representadas com símbolos de uma mesma cor (nas duas gerações mais novas) são casadas umas com as outras.

Vítimas e sobreviventes do massacre dos Masanidawa e seus descendentes (II – A família de Myzawai e Kuxanja)



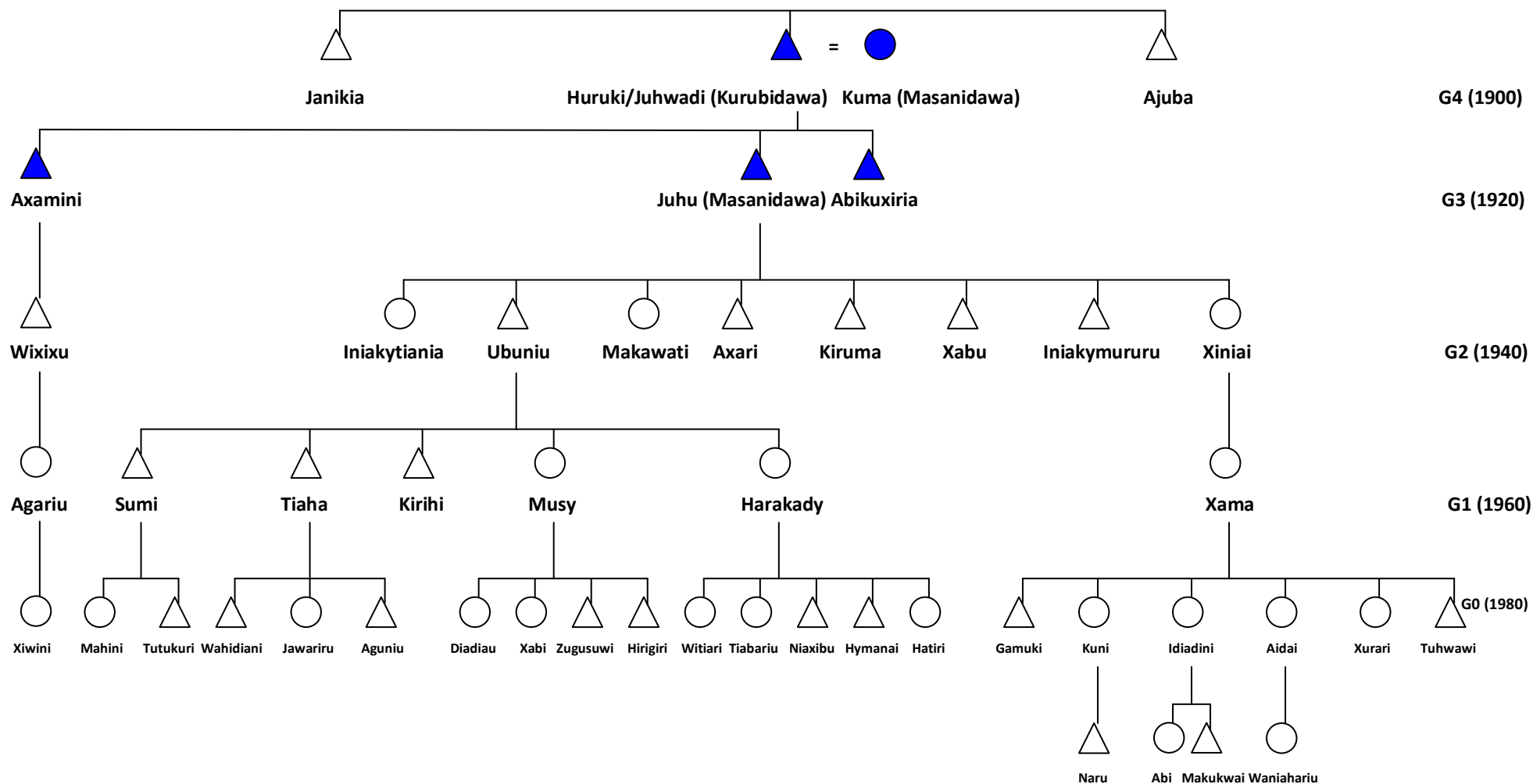
Observação: Por falta de espaço, foram omitidos os nomes das pessoas sem descendentes a partir da geração de Arikumari. Foram omitidos igualmente os nomes das pessoas da geração de Wahidiani que ainda não têm filhos. Como na genealogia anterior, a letra cor de cinza é usada para pessoas mortas, e a letra preta para pessoas vivas. Símbolos vermelhos representam pessoas mortas a tiro pelos *Abamadi*. Símbolos azuis representam sobreviventes do massacre, e símbolos cor de cinza pessoas capturadas vivas e levados embora pelos inimigos dos Masanidawa. Nas duas gerações mais novas, pessoas casadas entre si são representadas por símbolos de cores iguais (nos casos em que não puderam ser posicionadas uma ao lado da outra)

Vítimas e sobreviventes do massacre dos Masanidawa e seus descendentes
(III – A família de Masanidawa)



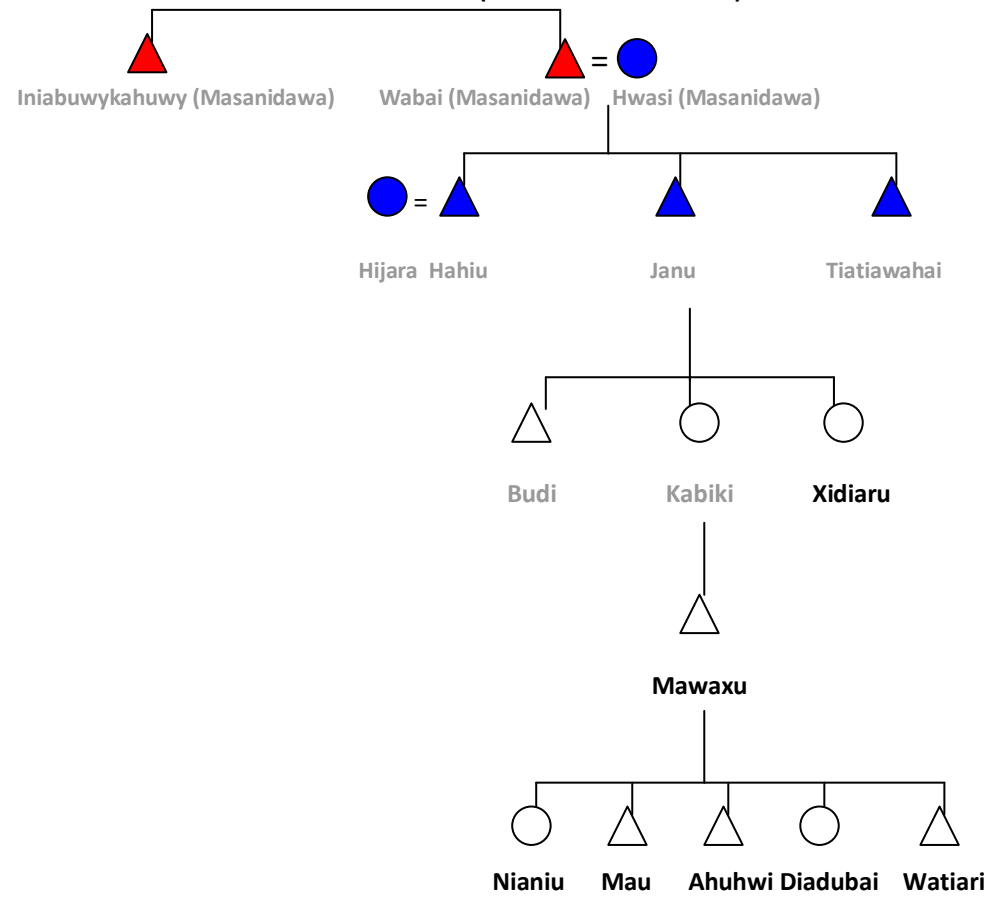
Observação: Por falta de espaço, omitimos os nomes das pessoas sem descendentes vivos apartir da geração de Bujini.

Vítimas e sobreviventes do massacre dos Masanidawa e seus descendentes
(IV – A família de Huruki e Janikia Kurubidawa)



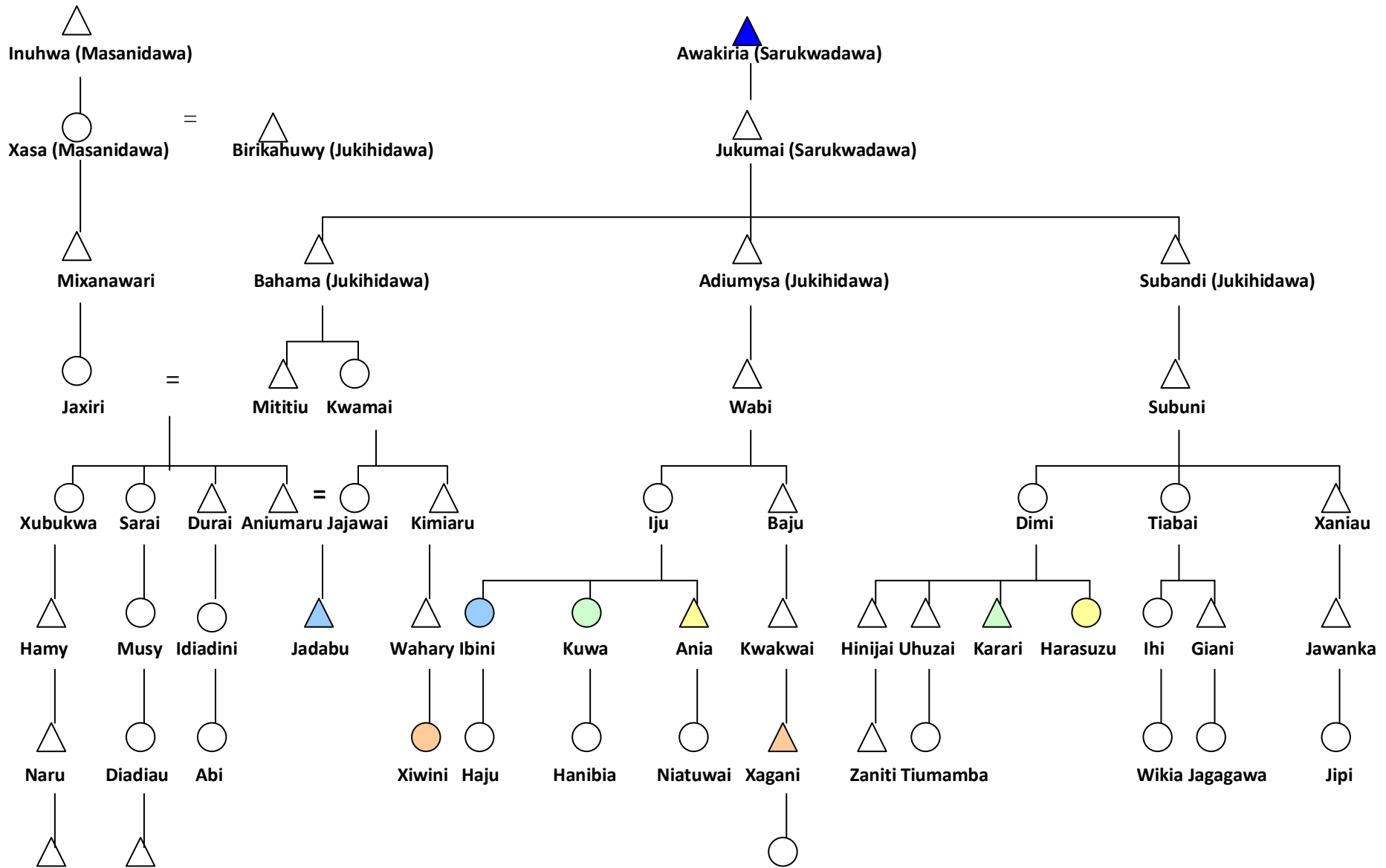
Observação: Por falta de espaço omitimos os nomes dos filhos menores das pessoas que compõem a geração de Sumi. Na geração mais nova (Naru) só colocamos os nomes das pessoas que são casadas e tem filhos.

Vítimas e sobreviventes do massacre dos Masanidawa e seus descendentes
(V – a família de Wabai)



Segundo outros relatos, o pai de Hahiu era Jara, não Wabai. Jara e Wabai eram irmãos.

Genealogia Sarukwadawa: Descendentes de Awakiria



ANEXO III – ESQUEMA DA DIVISÃO DOS TRABALHOS

Tipo de trabalho	Quem faz	Para quem faz	Com quem faz
Fazer cerâmicas (buscar barro e casca de caripé, queimar, socar e misturar a casca de caripé com o barro, moldar, secar e queimar o vasilhame)	Mulheres	Para si: vasilhas para torrar mandioca e panelas de uso geral Para o marido (irmão - par): vasilhames de veneno de flecha, panelas para cozinhar carne. Para a família nuclear toda: tijelas de tomar caldo, vasilhames de preparar tabaco, potes de água	Buscar barro: Com o marido, irmão ou outras mulheres em geral. Confeccionar o vasilhame: Sozinha ou com amigas.
Fazer redes (buscar envira, fiá-la, tecer e tingir a rede)	Mulheres	Infância: Para si Adolescência: Para si, para o irmão <i>imiady</i> e eventualmente cujos filhos. Após o casamento: Para si, para o marido e para os filhos (eventualmente: para o irmão <i>imiady</i>)	Buscar envira: Em companhia do marido, irmão ou outras mulheres em geral. Confeccionar a rede: Sozinha ou com outras mulheres amigas.
Lavar redes	Mulheres	Para si/ o dono da rede (irmãos, maridos ou filhos)	Em companhia de outras mulheres parentes ou não parentes (/ os filhos pequenos).
Derrubar roçados	Homens	“Para ser seus”	Sozinhos
Queimar roçados	Homens, com ajuda ritual das mulheres (que cantam)	Para si e todos os demais	Trabalho coletivo ritual feito pelo povo em sua totalidade
Plantar alimentos e venenos de pesca	Homens e mulheres	Homens: “Para ser sua propriedade particular, a ser usada para alimentar a família nuclear em primeiro lugar e eventualmente os demais” Mulheres adolescentes: Para os irmãos-pares (com direito ao consumo próprio) Mulheres casadas: Para os maridos (com direito ao consumo próprio) Viúvas: Para si mesmas e os filhos	Adolescência: Com os pais e irmãos. Após o casamento: Com o marido/ a esposa e os filhos. (Homens podem igualmente ir plantar sozinhos)
Plantar taboca para flechas	Homens	Para si	Sozinhos
Colher mandioca, outros tubérculos, milho e tingui.	Mulheres (homens viúvos)	Adolescência: Para si e os irmãos Após o casamento: Para si, o marido, os filhos e eventualmente para o irmão-par (contexto festivo)	Adolescência: Com os pais, irmãos, as irmãs ou as amigas. Após o casamento: Com os pais, o marido, as irmãs, as amigas ou os filhos.
Colher outros produtos agrícolas (cana-de-açúcar, abacaxi, banana e	Homens e mulheres	Adolescência: Para si e os irmãos Após o casamento: Para si e	Homens adolescentes: Sozinhos, com amigos, irmãos ou irmãs.

timbó)		os demais membros da família nuclear (marido/ esposa e filhos)	Homens casados: Sozinhos, com a esposa ou amigos. Mulheres adolescentes: Com os irmãos ou amigas (nunca sozinhas). Mulheres casadas: Com o marido, amigas, irmãs ou filhos.
Tecer panacos e cestos descartáveis de folhas, para transportar produtos agrícolas, frutas ou mudas	Homens e mulheres	Para si	Sozinh@s (na companhia das pessoas que foram ao roçado juntos)
Buscar água potável	Mulheres	Para si e os outros membros da família nuclear	Adolescência: Com a mãe, as irmãs ou amigas. Após o casamento: Com o marido, as irmãs, amigas, os filhos ou a mãe.
Ralar mandioca, espremê-la e preparar grolado	Mulheres	Adolescência: Para si e os irmãos. Festas: Voluntariamente para o dono da festa. Após o casamento: Para si, o marido e os filhos Festas: Para o irmão quando este é dono da festa	Sozinhas, na repartição familiar Festas: No centro da maloca, com as demais mulheres.
Buscar e rachar lenha	Homens (mulheres viúvas)	Adolescência: Para si Após o casamento: Para si, a esposa e os filhos	Sozinhos ou em companhia da esposa e dos filhos.
Tecer cestos para armazenamento de mandioca fermentada	Homens	Para si mesmos (mas com a intenção de patrocinar festas e alimentar o povo como totalidade)	Sozinhos
Carregar massa de mandioca a ser armazenada até o igarapé	Homens	Para o dono da mandioca (parente ou não parente)	O coletivo de todos os homens
Tecer abanos	Mulheres	Para si (podendo futuramente emprestar para qualquer pessoa)	Sozinhas (exceto a busca da matéria prima).
Manter aceso (abandar) o fogo	Mulheres	Para si e os moradores do mesmo <i>kahu</i>	Sozinhas
Tecer tipitis	Mulheres	Para si	Sozinhas (exceto a busca da matéria prima).
Cozinhar alimentos vegetais (banana, cará, macaxeira, batatas)	Homens e mulheres	Para os outros membros da família nuclear	Sozinh@s (em casa)
Pilar e preparar refeições de milho	Mulheres	Para os outros membros da família nuclear	Sozinhas (em casa)
Confeccionar arcos, zarabatanas, flechas e dardos	Homens	Para si mesmos (e para poder emprestar aos amigos). Eventualmente:	Sozinhos (em casa, na companhia dos amigos do mesmo sexo)

		para os filhos, sobrinhos ou um cunhado adolescente.	
Confeccionar o pincel usado para passar veneno nas flechas	Homens	Para si mesmos	Sozinhos
Preparar veneno para flechas	Homens	Para si e para os amigos ("rodízio")	Sozinhos
Caçar	Homens	"Para dar o animal para outro qualquer homem cozinhar"	Sozinhos ou na companhia de outros homens (parentes ou não parentes)
Carregar e esartejar os animais mortos	Homens	"Para o coletivo dos homens"	Dependendo do tamanho do animal, sozinhos ou com homens parentes/ amigos genéricos
Cozinhar carne (inclusive buscar a água usada para cozinhá-la)	Homens	"Para distribuir entre todos os homens e dar uma parte à irmã/ esposa e os filhos"	Sozinhos (em casa)
Pescar com anzóis ou formigas	Homens (eventualmente mulheres)	Para si e os demais membros da família nuclear	Sozinhos, com irmãos, cunhados ou amigos genéricos
Pescar com tingui e realizar pequenas pescarias com timbó	Patrocinadoras da pesca = Mulheres Participantes da pesca: Mulheres e eventualmente meninos	"Matar o peixe com o veneno que lhe pertence": Para todos os participantes da pesca. Recolher da água os peixes individuais: Para si e os membros da família nuclear (irmãos, marido, filhos)	Com as irmãs, cunhadas, amigas genéricas, mães ou tias.
Realizar grandes pescarias com timbó	Patrocinadores da pesca = Homens (individuais) Participantes da pesca: Homens e mulheres	Construir a barragem → para o povo "Matar o peixe com o veneno que lhe pertence" → para a totalidade do povo Recolher da água os peixes individuais → para si mesmos e os membros da família nuclear	Com o povo na sua totalidade
Fiar algodão	Mulheres	Para si, irmãos-pares, amigos e o marido	Sozinhas (em casa)
Tecer tangas femininas	Mulheres	Para si e as filhas	Sozinhas (em casa)
Tecer tangas masculinas	Homens	Para si ou um iniciando (filho)	Sozinhos (em casa)
Construir casas	Homens	Para "ser suas e convidar o povo todo para morar"	Limpar o local: Sozinhos Derrubar e descascar as árvores usadas: Sozinhos Carregamento dos esteios: Com todos os demais homens (parentes e não parentes). Tecimento e carregamento da palha: Sozinhos (ajuda eventual dos sogros, irmãos ou

			cunhados)
Tecer alças (com valor decorativo) para carregar feixos de dardos na caça	Mulheres	Adolescência: Para irmãos-pares e amigos. Após o casamento: Para o marido	Sozinhas (em casa)
Tecer cestos do tipo <i>zakubara</i>	Mulheres	Para si mesmas	Sozinhas
Tecer cestos do tipo <i>hai</i>	Homens	Para si mesmos	Sozinhos
Tecer peneiras <i>wiriana</i>	Mulheres	Para si mesmas	Sozinhas
Tecer cestinhos do tipo <i>hutuku</i> (para guardar a paina usada na caça com <i>zarabatana</i>)	Homens	Para si mesmos	Sozinhos
Fazer pilões de milho	Homens	Para suas esposas	Sozinhos
Fazer pilões de tabaco	Homens	Para si mesmos	Sozinhos
Fazer canoas de casca de <i>jutaí</i>	Homens	Para si mesmos (e para poder andar nelas junto com suas famílias ou amigos)	Sozinhos
Fazer remos	Homens	Para si mesmos	Sozinhos
Fornecer cascos de <i>tracajá</i> para a confecção de fusos de algodão	Homens	Adolescentes: Para as irmãs e “amigas”. Casados: Para a esposa	Sozinhos (caçando)
Fazer fusos de algodão	Mulheres	Para si mesmas	Sozinhas (em casa)
Tecer tipóias para carregar crianças	Mulheres	Para si mesmas ou para dar de presente a uma irmã/amiga	Sozinhas (exceto: busca da matéria prima, feita na companhia da mãe, dos filhos, de irmãs, cunhadas ou amigas)
Tecer diademas de cipó usados em festas (<i>kajamari</i>).	Homens	Para si mesmos.	Sozinhos.

