

37º Encontro Anual da ANPOCS

ST 35:

Cosmopolíticas ameríndias:

descrevendo processos de (trans)formação de coletivos.

**Os Suruwaha do Purus: a rede cósmica na formação de um coletivo
e as transformações xamânicas das ‘presas do timbó’**

Miguel Aparicio

PPGAS/ UFAM

Águas de Lindoia, SP

23-27 setembro 2013

Esta comunicação apresenta os resultados preliminares de uma pesquisa sobre a dinâmica transformacional que os Suruwaha viveram nas últimas décadas, dando origem a um coletivo a partir de conjuntos precedentes – denominados *dawa* – que produziram uma nova prática de morte por ingestão de timbó, conectada aos pressupostos cosmológicos do seu xamanismo. Este itinerário me introduz num terreno que transborda a perspectiva sociológica e política – acerca da relacionalidade entre pessoas e coletivos – e nos lança a uma ontologia inscrita numa rede em que humanos, xamãs, inimigos, animais, plantas, artefatos, mortos, espíritos e outros sujeitos desenvolvem conectividades a escala cósmica. Esta rede constitui uma *cosmopolítica* de construção da existência a partir de uma interação multiversal¹ com alteridades humanas e não-humanas: a formação do coletivo suruwaha se insere, portanto, no movimento de transformações do cosmos.

A abrangência desta ‘rede social’ (cósmica) tem uma extensão que, pelo fato de extrapolar o circuito dos humanos, desafia nossos parâmetros habituais sobre as fronteiras entre cultura e natureza. As concepções ‘não-modernas’ dos ameríndios emergem significativamente pela sua modelagem superadora de qualquer dicotomia entre os seres ‘naturais’ e os seres ‘sociais’, e evidenciam a inadequação das fronteiras entre humanos e não-humanos (Latour 1994: 52). Uma visão em rede possibilita a compreensão de um mundo de coletivos que envolvem tanto os homens-em-si quanto as coisas-em-si, um mundo de sujeitos-objetos – tal como é percebido nas cosmologias amazônicas. Mais ainda: um mundo em que a ‘sociedade’ e a ‘natureza’ irradiam sua distinção concêntrica a um outro domínio de heterogeneidade: o da ‘sobrenatureza’ (Viveiros de Castro 2002a: 85). Desta forma, é possível conceber um mundo em que os trovões do entardecer são a voz de Hamy que, vítima mortal do timbó, expressa saudade e raiva; o canção que canta entre a mandioca da roça é o prato *xawaiji* da ancestral Jumanihia; o acará pescado no igarapé é a esposa do falecido jacaré-açu; as flechas do xamã voam por si próprias traçando caminhos que alcançam os inimigos; ou o arco-íris aparece no horizonte como caminho a percorrer pelas pessoas que foram mortas pelo veneno das cobras. Neste sentido, também “tenho em mente aquelas potências que os índios afirmam existir mas não entram na pauta da antropologia política, e das quais, como se sabe, incontornavelmente dependemos para a consistência da ideia de cosmopolítica ameríndia” (Lima 2011: 606).

¹ No sentido multinaturalista apontado por Viveiros de Castro (2002d: 316).

A formação dos Suruwaha

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

Etnografia dos coletivos *dawa*

O termo *dawa* compreende um sentido coletivo, e está vinculado a uma ideia de pertencimento, posse, domínio. Assim, ‘Jukihidawa’ pode ser traduzido como “o coletivo de pessoas que habitam o igarapé Jukihi”, indicando uma ideia de pertença e vínculo com esse território. Parece oportuno adentrar-se na etno-história das unidades *dawa* para entender o alcance que elas têm no ponto de vista dos Suruwaha. As informações sobre os *dawa* que iremos expor procedem basicamente de relatos familiares dos seus descendentes atuais, pois todos os Suruwaha identificam-se com uma unidade específica. Chama a atenção a precisão biográfica que praticamente todos os indivíduos adultos têm sobre seus antecessores de cinco a sete gerações. De algumas unidades não restaram sobreviventes, mas ainda é possível acessar informações – menos detalhadas – que algumas pessoas de maior prestígio transmitiram.

Os atuais Suruwaha vinculam as suas origens aos ancestrais Saramadi, a eles atribuem a transmissão dos conhecimentos mais importantes. O tempo dos Saramadi é representado como um tempo de xamãs poderosos, de metamorfoses extraordinárias e eventos fundantes. Contudo, mais do que uma perspectiva de semelhança ou convivialidade, as

narrativas desenvolvem um perfil de afinização dos Saramadi e, de certa forma, de desumanidade, situando-os num tempo de predação e guerra generalizada.

As narrativas contemporâneas apontam que os diversos *dawa*, até o início do século XX, se identificavam com um território específico, organizado em torno a um rio ou igarapé, possuíam uma unidade residencial com roças próprias, e falavam uma mesma língua, com variações discretas. Havia frequentes intercâmbios rituais e relações de aliança, junto a uma política xamânica marcada pela feitiçaria intergrupala, perpassada de tensões e conflitos. Os nomes das unidades *dawa* revelam, na maioria dos casos, a sua especificidade territorial: Masanidawa (“gente do leste”), Jukihidawa (“gente do Igarapé Pretão”), Kurubidawa (“gente da capoeira”), Sarukwadawa, Adamidawa (“gente dos morros”), Tabusurudawa (“gente do esquilo”), Idiahindawa (“gente do outro lado do rio”), Nakandanidawa, Mahindawa (“gente do igarapé Mahi”), Sarahadawa, Tybydawa (“gente das flechas”), Zamakaxuhudawa (“gente da coivara”) e Dawihadawa. Constatamos ainda outras unidades que não são nomeadas com o sufixo *dawa*, mas que faziam parte desta rede de construção de alteridades: os Anizakawa, os Suruwaha e os Aijaniamadi.

Ao analisar as ideias nativas de pertencimento, em primeiro lugar chama a atenção a maleabilidade do critério de pertença ao *dawa*, ao conectar as referências patrilineares/matrilinares com a atribuição de cada indivíduo. Há uma aparente dominância patrilinear – o indivíduo se considera comumente como pertencente ao *dawa* do pai –, mas entre as mulheres se observa uma espécie de ‘descendência paralela’. Ao mesmo tempo, constata-se casos de ambivalência, nos quais pessoas são vinculadas de alguma maneira a dois *dawa*, certamente devido à incidência de exogamia entre as unidades – o que problematiza a possibilidade de consenso de atribuição. A aparência física (aquilo que poderíamos considerar como ‘biótipos familiares’) é ocasionalmente aplicada como critério de pertença, e pode introduzir discrepância entre germanos. Assim, por exemplo, Kwakwai (dos Sarukwadawa, um dos adultos com maior liderança atualmente) é casado com Muru (Masanidawa) e considera seus filhos Xagani (m) e Tiri (f) como Sarukwadawa por causa da sua pele branca, enquanto que seus filhos Syhyty (m), Kabkwari (m) e Jankuwa (m), de pele mais morena, são referidos por ele como Masanidawa. Em definitiva: não se encontram regras sociológicas permanentes, a atribuição ao coletivo parece

estar mais inventada ou imaginada do que prescrita, e a distância entre o ideal nativo e a prática *de facto* é incontestável – e é vivida pelos Suruwaha com plena flexibilidade.

A territorialidade é destacadamente um elemento distintivo na singularidade dos *dawa*: a maioria dos nomes das unidades são toponímicos de âmbito local e posicional: ‘gente do leste’, ‘gente do igarapé Jukihi’, ‘gente dos morros’, ‘gente da mata baixa’, ‘gente do outro lado do rio’², ‘gente do igarapé Mahi’. Chama a atenção o detalhamento minucioso dos significados que o território imediato adquire, frente à nebulosidade e imprecisão das referências sócio-geográficas regionais em escala maior. O ‘micro-território’ é descrito com um nível admirável de especificidade. A vinculação de cada indivíduo com a localidade de origem do seu *dawa* se observa, por exemplo, num maior protagonismo na tomada de decisões para ações nos locais de referência (abertura de roças, caçadas coletivas) ou na preferência dos jovens para construir suas novas casas nos mesmos locais que seus pais.

A rede de rios e igarapés parece balizar a territorialidade dos *dawa*, e se constitui como o seu referencial sócio-espacial. A toponímia para os grandes rios da região, em contraste, aparece confusa e indecisa – não há tanta convicção ao nomear os grandes rios da região, como o rio Tapauá ou o rio Purus.³

A tensão entre expansão e retração, aproximação e distanciamento entre as unidades estabelece uma zona de fronteiras difusas, ambivalentes. Todos os *dawa* se consideram vinculados a um ancestral comum, Ajimarihi (demiurgo fundador, jaguar “criador da cultura”) e a um povo primordial, os Saramadi. Intercâmbios rituais, trocas de bens e relações exogâmicas de aliança constroem nexos de solidariedade e segurança. Apesar de existirem variações dialetais entre as unidades, as mesmas percebem-se como uma espécie de comunidade linguística entre “aqueles que falam bem” (*ati tijuwa*), como marcador de humanidade, em oposição aos inimigos “que falam feio” (*ati tijuwanaxu*). O xamanismo aparece notoriamente nas narrativas como fator de perigo e de fissão intergrupal. Ao mesmo tempo, e num gradiente de afinidade maior, são identificados os *waduna*, os inimigos comuns a todos os *dawa*: os Jara (os brancos), os Jakimidi, os Zamadi, os

² Observe-se o caráter ‘perspectivo’ dos nomes dos *dawa* suruwaha: os Idiahindawa (‘gente do outro lado do rio’) só poderiam ser assim denominados por outra unidade. Da mesma forma em que Masanidawa (‘gente do leste’) implica uma posição nomeadora ‘ao oeste’ deles. Trata-se efetivamente não de autodenominações, mas de denominações alógenas, que partem sempre de um ponto de vista externo.

³ É possível que o rio denominado Waha na língua suruwaha corresponda ao rio Purus, ou a um grande rio localizado ao leste da terra suruwaha.

Juma expressam a posição mais perigosa no ‘ternarismo do regime de socialidade’. Como afirma Viveiros de Castro, “a afinidade potencial e seus harmônicos cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não-aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos” (2002f: 416). A zona de multiplicação da diferença, a linha entre a afinidade real dos *jadawa* e a afinidade potencial dos *waduna* apresenta oscilações. Unidades como os Aijanima *madi* ou os Suruwaha *madi* são concebidas em termos de afinidade potencial (não são nominadas como *dawa*), ao mesmo tempo em que são descritas com traços de proximidade, ora porque “constroem casas iguais às nossas”, ora porque “falam a nossa mesma língua”. Finalmente, para quebrar qualquer possibilidade de dualismo segmentar, são identificáveis figuras de *terceiros incluídos*, que “operam a mediação entre o mesmo e o outro [...]. São efetuações complexas da afinidade potencial, cristalizações rituais e políticas” (Viveiros de Castro 2002b: 153). A inserção dos Aijanima *madi*, dos Suruwaha *madi*, dos Katukina, dos Abamadi na rede multicentrada dos *dawa*, ou as alianças entre os Kurubidawa e os Mamori, ou entre os Suruwaha *madi* e os brancos Jara, presentes nas narrativas, mais do que constituírem uma contradição sistêmica, aparecem projetadas como possibilidade de solução na construção de interstícios de segurança e socialidade no campo ‘dado’ da afinidade multiplicada.

Esta cosmologia de relações multicentradas – mais do que propriamente sociologia de unidades compactas – impede qualquer tentativa de essencialização das unidades sociais. A ‘invenção’ dos *dawa* suruwaha, assim como dos *madiha* kulina, dos *deni* dos Jamamadi e Deni e, em escala mais ampla nas bacias do Purus e Juruá além do cenário arawa, dos *nawa* entre os Pano e dos *dyapa* entre os Katukina e Kanamari, pode ter sofrido mudanças a partir das alterações operadas pela empresa seringalista. A rede de alteridades e de produção de diferenças entrou em convulsão. A perda de territórios, o abalo demográfico, a necessidade de reconstruir os espaços de segurança levaram à necessidade de reconfigurar os circuitos de intercâmbio e a ‘consistência’ dos coletivos. No cenário suruwaha – marcado na década de 1920 por uma experiência abrupta de massacre –, a unificação compulsória dos sobreviventes dos diversos *dawa* numa única residência em zonas de refúgio, o isolamento necessário perante o avanço dos estrangeiros e a insurgência de uma ritualidade coletiva na forma de suicídio (praticado pela ingestão de timbó *kunaha*) constituíram uma nova maneira de organizar a teia de relações. Para um mundo

em permanente transformação, a cosmopolítica suruwaha inventou novas conexões para mobilizar a rede cósmica.

A tensão *jadawa/waduna* como dualismo concêntrico.

Não há como ignorar os impactos na rede relacional dos Suruwaha provocados pela situação de isolamento que viveram em décadas passadas, entre 1930 e 1980. A rede de intercâmbios na qual os Suruwaha participaram antes do isolamento se desenvolvia em dois âmbitos: no marco das relações inter-aldeãs que mantinham os diversos coletivos; e no marco das relações externas com outras sociedades indígenas e com comunidades extrativistas da região. Na língua suruwaha existe uma oposição que expressa a tensão entre dois campos que se confrontam entre si: *jadawa* versus *waduna*. Os *jadawa* são “aqueles que falam bem” (*ati tijuwa*), segundo a narrativa sobre a origem dos povos. Os *jadawa* compartilham uma mesma sociocosmologia e se remetem a uma ancestralidade comum. As unidades *dawa* mantêm sua rede de intercâmbios, alianças e xamanismo num espaço territorial próximo, que tem como eixos o rio Cuniuá e seus tributários Coxodoá (Haxinawa) e Riozinho (Hahabiri). Em contraposição aos *jadawa* estão os *waduna* (‘os outros’, os estrangeiros), os povos “que falam ruim” (*ati tijuwanaxu*), e que a história mostra como dessemelhantes. Um gradiente da dessemelhança à semelhança, do perigo à segurança, com fronteiras difusas entre o próprio *dawa* (os *jadawa*), os outros *dawa* e, na maior distância, os *madi*, estrangeiros e perigosos. Ao mesmo tempo, um sistema de multiplicações onde a diferença de posições sociais, de dentro a fora, é expressão da diferença de perspectivas do mundo.

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

ros de Castro 2008b). A afirmação contundente da humanidade exclusiva de si (de ‘nós’ *jadawa*) mobiliza uma conexão ampla com uma multiplicidade de alteridades, de humanos e de não-humanos. Ou seja, mais que do que encontrarmos com componentes estritamente ‘sociológicos’, deparamo-nos com uma dinâmica de redes sócio-côsmicas que organizam a diferença e que atualizam vínculos desdobrados em diversos planos do universo.

Panorama arawa. Cenários etnográficos.

Os coletivos indígenas falantes de línguas da família arawa se localizam no sudoeste do estado do Amazonas, em parte do estado do Acre e no departamento peruano de Ucayali. O interflúvio situado entre os cursos médios dos rios Purus e Juruá constitui seu principal espaço de ocupação histórica. Identificamos como coletivos falantes de línguas arawa, junto aos Suruwaha, os Kulina, os Deni, os Jamamadi ocidentais, os Kamadeni, os Jamamadi orientais, os Kanamanti, os Jarawara, os Banawa e os Paumari; seguramente também os isolados Hi Merimã pertencem a este conjunto.⁴

As etnografias recentes sobre os coletivos indígenas arawa foram desenhando, no interflúvio Purus-Juruá, uma paisagem semelhante à descrita por Rivière (1969) e Overing (1975) no universo das Guianas: sociedades atômicas, minimalistas e organizadas em torno de uma pulsão concêntrica entre interior e exterior. As primeiras pesquisas realizadas nessa região apontam a singularidade sociocosmológica destes coletivos, conectados entre si num circuito político, ritual, em rede aberta com outras sociedades de matrizes linguísticas diversas (Apurinã, Katukina/Kanamari e Pano principalmente), mas com componentes que assemelham o perfil dos circuitos indígenas da Guiana. É pertinente aplicar a eles a afirmação segundo a qual “existe um ajuste notável entre os ideais sociológicos caracterizados pela natureza consanguínea, endogâmica e autônoma das

⁴O termo *arawa* procede do nome de um grupo hoje extinto, de cuja língua Chandless (1869) colecionou uma lista de 52 palavras, após a sua viagem ao Juruá. Segundo Rivet e Tastevin (1938), os falantes da língua arawa foram vítimas de uma epidemia de sarampo em 1877, e os poucos sobreviventes foram mortos pelos Kulina. Convencionalmente os Arawa foram considerados como uma subdivisão da família linguística arawak: este foi o ponto de vista de Ehrenreich (1891), Rivet e Tastevin (1938), Nimuendajú (1944) e Métraux (1948). Pesquisas linguísticas posteriores foram mostrando progressivamente a independência da família arawa (Dixon 1995; Dixon-Aikhenvald 1999; Fabre 2004), como conjunto diferenciado da família arawak.

unidades residenciais e as ideias metafísicas e cosmológicas dominadas por um relacionamento conceitual entre o de dentro e o de fora, associado respectivamente à segurança e ao perigo, à similaridade e a diferença” (Rivière 2100 [1984]: 11).

Uma das peculiaridades mais relevantes na produção etnográfica sobre o conjunto arawa é a constatação (ou problematização) de *subgrupos nomeados*, coletivos com maior ou menor autonomia que parecem definir as dinâmicas de construção de alteridades e configuração das redes de intercâmbio. O tema aparece com recorrência nas etnografias de Pollock (1985), Lorrain (1994) e Gordon (2006) sobre os Kulina; de Koop & Lingelfelter (1980) e Florido (2013) sobre os Deni; de Rangel (1994) sobre os Jamamadi ocidentais; de Kroemer (1994) e Aparicio (2008) sobre os Suruwaha; de Bonilla (2007) sobre os Paumari; e de Maizza sobre os Jarawara (2012). Ao identificar estas unidades básicas – convencionalmente denominadas ‘subgrupos’, tais como os *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi e dos Deni ou os *dawa* dos Suruwaha –, os autores convergem ao afirmar que as mesmas não comportam em absoluto sociologias de tipo clânico ou segmentar. O modelo de diferenciação conceitual nativo relativiza as distâncias relacionais segundo a maior ou menor aproximação pautada por intercâmbios sociais e rituais. Os coletivos arawa-falantes constroem uma perspectiva sócio-histórica que diverge amplamente de fronteiras identitárias convencionais – as categorias de ‘etnia’, ‘povo’, ‘tribo’, ‘clã’, ‘linhagem’ se revelam definitivamente insuficientes. Como afirma oportunamente Gordon, “os subgrupos nomeados arawa não dizem respeito a – ou representam – qualquer grupamento empírico pré-existente. Ao contrário, eles são conceitualmente imaginados *para* criar figuras da alteridade. A invenção dos subgrupos é, no fim das contas, mais importante que os subgrupos em si mesmos” (2006: 41-42).

Podemos encontrar nos *dawa* dos Suruwaha (e nos seus correlatos em outras sociedades arawa) uma espécie de ‘grande ficção’ que associa ao interior um condensado de semelhanças e segurança, como referência da *selfness* frente a uma paisagem ilimitada de afinidade, dessemelhança e perigo? É possível conceber estas unidades básicas como *estruturas elementares de reciprocidade* (Overing 1984: 135), que dinamizam não a consolidação ou perpetuação de grupos, mas sim de relações em redes constantemente reconstituídas? Apesar da característica provisória e flexível destes ‘subgrupos nomeados’ arawa, parece pertinente perguntar-se sobre a tendência destes coletivos a fabricar constantemente uma espécie de domesticação viável da vida coletiva, uma possibilidade habi-

tável e segura no cenário de excesso de diferença e de *forças a-sociais da cultura* (Overing 1984: 124). Nesta rede multicentrada, onde a afinidade gera curtos-circuitos de sociabilidade, os coletivos do interflúvio Purus-Juruá constroem uma multiplicidade centrífuga e centrípeta, que se projeta ora no território, ora no cosmos, e onde as conexões carregam mais significado do que os próprios termos conectados entre si.

O *dégradée* arawa

O percurso ao longo da paisagem do conjunto arawa mostra que as unidades básicas destes coletivos indígenas fogem de cristalizações sociológicas compactas, e que se comportam como instâncias “indutivas e não-totalizáveis” (Viveiros de Castro 2002b: 105). De um ponto de vista etnográfico, é possível conceber este emaranhado social dos Arawa como um *dégradée* de unidades sociais básicas (os ‘subgrupos’), que se estende desde os Kulina da bacia do Juruá até os Paumari do Purus. Segundo a hipótese que propomos aqui, o *Arawan way of life* se projeta dinamicamente desde os *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi ocidentais e Deni ao oeste, avança pelas unidades sociais *madi* dos Jamamadi orientais, Banawa, Jarawara (e, presumivelmente, os Kanamanti e os Hi Merimã) na sub-bacia do rio Piranha e prossegue até os *dawa* dos Suruwaha e os ‘grupos locais’ Paumari. A rigor, estes coletivos arawa-falantes constituem o fundamento que organiza o mosaico sociológico do interflúvio Purus-Juruá, que posteriormente foi condensando unidades mais próximas, até delimitar atualmente ‘etnias’ ou ‘povos’ diferenciados, devido à incidência de fatores históricos pós-contato. Num movimento permanente marcado por processos de proximidade e distância, e orientados por uma peculiar socio-cosmologia do território, os assim denominados ‘subgrupos’ precedem constitutivamente às etnias, e formam o *continuum* sociocultural de uma rede social indígena.

Partindo do que propõe Viveiros de Castro (2002f), podemos afirmar que, perante a potencialidade ilimitada de perspectivas de ser ‘gente’, as unidades arawa se constituem de fato como *atualização da humanidade/socialidade* e como *contra-efetuação da afinidade potencial*: singularizada em cada unidade construída, mas em constante desequilíbrio – por isso sua configuração provisória. Esta rede social arawa é multicentrada, e seus movimentos centrífugos e centrípetos são projetados em diversos circuitos: isto aparece de maneira patente em processos de contração e retração nos coletivos do conjunto *Ma-*

diha a oeste, no conjunto *Madi* ao centro do interflúvio, e nas conexões próprias dos Paumari e dos Suruwaha a leste. A rede se desenvolve não entre componentes étnicos ‘sólidos’, mas entre coletivos ‘fluentes’⁵ de adesão-conflito-dispersão: *o ‘construído’ é a solidariedade doméstica* – a unidade ou ‘subgrupo’ (mas já em perspectiva de desconstrução); *o ‘dado’ é a afinidade cósmica* – a multiplicidade dos afins potenciais. Ritual e xamanismo marcam os intercâmbios das unidades *madiha, deni, dawa* entre si. Porém, o campo relacional se conecta também aos inimigos – que definem cada diferenciação dos ‘humanos’ como “os outros dos outros / afins dos afins”. Neste sentido, a rede social não coincide apenas com o ‘conjunto arawa’ (que por isso não podemos delimitar como ‘sistema’ completo) e abrange, além dos falantes arawa, outros coletivos que desenvolvem interações (circuitos e curtos-circuitos) constantes, tais como os Katukina/Kanamari, os Apurinã, mas também os Pano e os Tupi-Kagwahiva (os Juma do rio Mucuím).

Neste *dégradée* de unidades *nominadas e localizadas* – construídas a partir de uma ideologia de ordenação concêntrica e assimétrica do campo social interior/exterior – as fronteiras são difusas e, com frequência, ambivalentes. Os exemplos são inúmeros: alguns coletivos de Jamamadi do Capana declaram maior proximidade com grupos kulina do que com alguns grupos da sua mesma ‘etnia’ (Rangel 1994: 94). Os Kamadeni da TI Camadeni são Jamamadi ocidentais, mas olham como semelhantes aos Deni do rio Cuniuá⁶. Mais ao leste, os Jamamadi orientais reivindicam a necessidade de romper o isolamento dos Hi Merimã alegando que “eles são nossos parentes”. Banawa e Jarawara, estabelecidos em terras demarcadas separadamente, ora se distinguem entre si, ora parecem unidades de uma mesma ‘etnia’ – e declaram sua ascendência comum em relação aos Wayafi (Maizza 2012: 37). Os Suruwaha contemporâneos hesitam ao englobar entre os ‘próprios’ *jadawa* os coletivos Aijanima madi e Suruwaha madi, afinizados nas narrativas, mas falantes da mesma língua ‘bonita’ (*ati tijuwa*). Para relevar ainda mais a proliferação de ambiguidades e ‘desvios’, comprovamos como na maioria dos cenários arawa identificam-se “terceiros incluídos” (afins potenciais dentro do espaço doméstico da se-

⁵ Evito, propositalmente, a designação de ‘fluidas’ aplicada por Rivière ([1984]: 2001).

⁶ Presenciei esta percepção dos Kamadeni em relação aos Deni na Assembleia do Movimento Indígena do Médio Purus, na aldeia apurinã de Nova Esperança (TI Caititu, município de Lábrea), em maio de 2010. Cfr. também a nota 30 supra, em que Makiri (deni da aldeia Cidadezinha, no rio Cuniuá) identifica os Kamadeni como ‘Deni’. Marcelo Florido (comunicação pessoal) me informou sobre visitas recentes dos Kamadeni aos Deni do rio Cuniuá (em 2011); inclusive há uma mulher kamadeni residindo na aldeia deni de Samaúma.

melhança): os Katukina que residem hoje entre os Paumari do rio Tapauá; os Mamori e Katukina que estabeleceram relações de aliança com os Kurubidawa do rio Cuniuá; os Kanamanti que habitam atualmente nas aldeias jamamadi orientais; os Deni nas aldeias kulina e os Kulina nas aldeias deni – mas todos eles igualmente *madiha*... Podemos afirmar que a distinção de *posições* entre ‘gente de casa’, ‘vizinhos’ e ‘inimigos’ (base do ternarismo amazônico identificado por Viveiros de Castro) apresenta zonas de ambiguidade que, mais do que expressar a contradição, configuram uma peculiar sociologia da afinidade potencial entre os Arawa.

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

- Os coletivos arawa se fundam num processo de diferenciação do ‘humano’ sustentado pelo dualismo concêntrico entre o “polo não-marcado” da afinidade e o perigo (a categoria *waduna* dos Suruwaha) e o “polo marcado” da semelhança e a segurança (a categoria *jadawa*). Os conceitos nativos que expressam a humanidade/socialidade (*madiha*, *madi*, *kapamoarihi*...) constituem *pronomes cosmológicos*: “não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social da pessoa [...]. Indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome” (Viveiros de Castro 1996: 125). Em decorrência desta ideologia, em que os *pronomes* expressam a posição de humanidade/socialidade, os *nomes* coletivos das unidades arawa explicitam maneiras de diferenciação: a perspectiva *do próprio construído desde a alteridade* no campo social. As unidades expressam, em definitiva, *formas* de humanidade, e apontam uma dinâmica de *alteração* como ‘processos’ de atualização da alteridade (Projeto PRONEX 2003: 24).
- Parece plausível apontar que as unidades arawa tiveram como paradigma a definição de grupos *nominados* por espécies animais ou vegetais do cosmos. Não se trata de uma simples lógica de classificação sociológica, e sim de um vínculo cosmológico que singulariza as diversas perspectivas de humanidade. A nomenclatura das unidades arawa inscreve os coletivos numa rede social de dimensão cósmica, relacionada com ‘*gentes-plantas*’ e ‘*gentes-bichos*’, e em que as unidades nominadas se reinventam como ‘*tipos de gente*’. Os modelos de nomenclatura oscilam entre uma

tendência “totêmica”, por exemplo, entre os Kulina (os indivíduos de cada *madiha* são caracterizados pelos outros como possuidores das características do animal que dá nome à unidade) e uma tendência “animista”, por exemplo, entre os Jarawara (os predadores do cosmos parecem organizar-se em ‘tipos de gente’). Torna-se pertinente concluir que a diversidade de coletivos é concomitante com a diversidade de ‘espécies’: a cada espécie, e a cada ‘tipo de gente’, corresponde o seu coletivo.

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

Para concluir, dialoguemos com a reformulação da pergunta de Wagner⁷ proposta por Gordon (2006: 117) para os coletivos arawa: existem estas unidades sociais no cenário Purus-Juruá? O próprio Gordon, inspirado na posição de Wagner – segundo a qual “os termos são nomes, não são as coisas nomeadas” (p. 246) – estabelece uma analogia entre a afinidade potencial e a *onomástica potencial arawa*: os nomes⁸ expressam exatamente a invenção de contrastes, a “socialidade imaginada”. Porém, ao mesmo tempo, acredito que esses ‘nomes’ expressam possibilidades reais de atualizações diferenciadas (nominadas e territorializadas) do humano. Não se trata efetivamente de *sociologia* (enquanto modelagem do funcionamento destes coletivos arawa), mas pa-

⁷ “Are there social groups in the New Guinea highlands?” (Wagner [1974] 2010).

⁸ Calavia reflete de maneira análoga sobre a sociologia verbal no contexto dos Yaminawa (2006: 83; 255).

rece que, para além da *onomástica*, eles projetam uma *antropo-logia*: constroem no panorama total de afinidade *formas* de diferenciação do humano, viabilizadas (provisoriamente) como *relações* numa rede de alteridades em contínua multiplicação. Sem desmentir a afirmação de Wagner, que declara que “they are just names” (p. 247), tenho a impressão de que, ao inventar os ‘subgrupos’, os Arawa nos dizem: “they are just people”.

Inimigos, estrangeiros: além da fronteira da humanidade.

O âmbito dos inimigos e estrangeiros, os *waduna*, apresenta uma heterogeneidade de identidades que parte dos tempos primordiais, em que o ancestral Ajimarihi fez surgir diversos povos a partir de sementes da floresta, caracterizados pela sua fala estranha e de modo geral com o atributo do seu potencial de ‘violência e pestilência’. Os Suruwaha, perante uma paisagem de diferenças multiplicadas e em transformação, produzem uma rica construção simbólica da alteridade, como “condição de possibilidade de sua autodefinição” (Albert-Ramos 2000: 13). Se a diferença ‘interna’ está em reinvenção permanente, também o estão as balizas da diferença na esfera *waduna*, dos inimigos e dos estrangeiros. “O mundo da humanidade imanente é também, e pelas mesmas razões, um mundo da imanência do inimigo” (Viveiros de Castro 2011b: 895; 2002c). A distância que esta diferença marca é tão decisiva, que estabelece inclusive uma linha de transgressão da humanidade, da socialidade viável. Outros coletivos constroem, desde a sua condição não-humana (*jadawasu*) a possibilidade da vida dos humanos (os *jadawa*).

JAKIMIADI – Na memória coletiva suruwaha, os Jakimiadi são caracterizados pelo canibalismo e pelo seu poder de extermínio dos humanos. A eles é atribuído o desaparecimento de coletivos como os Amaxidawa. Os Jakimiadi são considerados *Jara*, ‘homem branco’, seu habitat é o rio Waha (o rio Purus ou um grande rio situado ao leste) e seu acesso ao território suruwaha teria acontecido descendo o alto Riozinho. São descritos como pessoas altas e robustas, que raptavam as pessoas para consumir seus corpos. Atualmente os Suruwaha não se sentem mais ameaçados pelos Jakimiadi, aos que consideram desaparecidos.

ZAMADI – Os Zamadi, ‘gente da mata’, procedem do tempo em que Ajimarihi fez surgir das sementes das frutas da selva os diversos coletivos: os Juma, da fruta do ucuqui; os Zamadi, do patauá; e os Saramadi, da fruta do breu. Os Zamadi são altos e fortes, com habilidade na caça. Gamuki diz que vivem em cabanas pequenas, cobertas com palmas de patauá. Não constroem malocas nem tecem redes, e dormem no chão. Não plantam roçados, roubam as roças dos povos vizinhos, onde obtêm mandioca, milho, abacaxis. Não plantam timbó, mas com as raízes que eles roubam pescam em lagos e igarapés. Não possuem cerâmica, para cozinhar improvisam recipientes feitos com casca de jutaí, neles preparam para o consumo as sementes de patauá, em grandes quantidades. Preparam a carne da caça assando-a nos moquéns. Abrem pequenas picadas na mata, e se deslocam permanentemente por elas. Os Suruwaha contam que, antigamente, os Zamadi sofreram um massacre na foz do igarapé Makuwá, onde foram atacados pelos Jara. Quando os Jara se aproximaram, os Zamadi ouviram um barulho intenso, procedente de um objeto que Gamuki chama *zamatini* (‘coisa que fala’, que corresponderia provavelmente às espingardas). Os Jara chegaram com as suas armas e mataram os Zamadi: dispararam sobre os seus xamãs, que subiram ao céu derramando sangue. Foi o fim da maioria dos Zamadi. A partir daquela época, só alguns sobreviventes perambulam pela mata. De vez em quando os Suruwaha advertem nas suas roças roubos de timbó, bananas, etc., que atribuem aos Zamadi..

JUMA – Para os Suruwaha, os Juma são violentos e perigosos, e os relatos de ataques dos Juma aos Suruwaha são recentes⁹. De fato, Mixunawari, pai de Jaxiri, foi mortalmente atacado por eles ao redor de 1940. É possível que os Juma correspondam aos Hi Merimã, que habitam na margem oposta do Riozinho. Provavelmente os Hi Merimã constituam um subgrupo vinculado aos Jarawara, Jamamadi e Banawa, que permaneceu isolado perante a pressão seringueira (Pohl 2000).

⁹ Em diversas línguas do conjunto Arawa existe o etnônimo Juma para referir-se a grupos hostis. Não me parece que os Juma dos relatos suruwaha devam ser identificados com os Juma do igarapé Içuã, rio Mucuí, afluente na margem direita do rio Purus – grupo quase totalmente exterminado em abril de 1964 numa das *correrias* mais sangrentas na região. Os Juma do igarapé Içuã são um grupo tupi-kagwahiba. Sobre eles, cfr. CORNWALL, R., *Os Jumas: a continuação da violenta redução dos Tupi*, Madalena, Ceará, 2003, 245 p.

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

JARA – A expressão ‘Jara’ é comum em diversas línguas indígenas da região do Purus e designa, fundamentalmente, os seringueiros, sorveiros e extrativistas em geral, à frente expansiva brasileira que irrompeu nas terras indígenas com a difusão da economia de extração e comercialização do látex.¹⁰ Os Jara são os estrangeiros *waduna* por excelência. Procedentes dos grandes rios, numerosos e com tecnologias sofisticadas, destacaram pelo avance constante sobre os territórios, pela letalidade das suas doenças e pela sua capacidade de violência. O domínio das ferramentas e das armas de fogo são elementos característicos dos Jara, mesmo que nas narrativas estes instrumentos têm sua origem nos próprios Saramadi.

A partir das informações dos relatos orais e da análise de genealogias, é possível afirmar que, desde o primeiro ciclo da economia seringalista, coletivos suruwaha mantinham relações com agentes da frente extrativista, assim como com os diversos grupos indígenas das bacias dos rios Tapauá e Cuniuá. Neste sentido, as décadas de isolamento que precederam ao contato indigenista (1930-1980) constituíram uma interrupção na rede de relações que funcionava anteriormente. Apresento aqui um relato especialmente significativo para o que se refere à memória da época de expansão seringueira. Nele, o avanço da tecnologia ocidental (veja-se a referência aos barcos de vapor), a proliferação de novas doenças e os conflitos com os novos povoadores aparecem como traços do ambiente extrativista que se instaura na região.

Da perspectiva suruwaha, o mundo dos Jara se caracteriza pelo seu potencial de violência. Gamuki relembra o destino de duas mulheres suruwaha, Dahu e Burija: “Dahu era uma jovem do nosso povo, foi embora com os Jara. Descendo o rio Cuniuá sentiu saudade do povo e chorou muito. Os Jara a jogaram na água, morreu comida pelos peixes. Burija encontrou com os Jara, que a levaram na sua casa. Colocaram-na numa grande panela, seu corpo foi cozinhado e comido por eles” (Gamuki, casa de Dihiji, 02/05/1998). A imagem do Jara-canibal representada no imaginário suruwaha condiz com os impactos da expansão colonial que desenvolveu de forma concomitante *correrias* (expedições de extermínio), ações de *pacificação* (incorporando os indígenas como mão de obra extrativista), difusão de epidemias ou fuga a regiões de refúgio, mais afastadas dos novos circui-

¹⁰ O termo *jara* é de origem tupi e significa ‘dono’, ‘mestre’(Fausto 2001: 347).

tos comerciais – como foi o caso dos próprios Suruwaha e dos Hi Merimã, na bacia dos rios Tapauá-Cuniuá.

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

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

Algumas histórias de visitas dos Suruwaha aos Katukina mencionam os conflitos e desafios inerentes a toda relação entre povos falantes de língua diferentes os quais se consideram mutuamente como “estrangeiros” (*waduna*). Insatisfações e humilhações pessoais nesta relação não se desdobravam necessariamente em conflitos armados, mas eram resolvidos por xamãs que matavam os ofensores dos seus familiares através de feitiços. Os Suruwaha, além de falar sobre suas próprias relações com os Katukina, em alguns dos seus relatos mencionam que alguns jovens Masanidawa, viajando com homens brancos, presenciaram como estes últimos tentaram exterminar os Katukina:

ABAMADI – As narrativas apontam os Abamadi (‘gente-peixe’) como coletivo caracterizado pela sua proximidade (e aparente posição de aliança) com a frente extrativista e pela sua localização na margem dos grandes rios, o que possibilita identificá-los com os

Paumari – sem excluir a hipótese de terem constituído um outro coletivo indígena na região, que não teria sobrevivido posteriormente.

Heterotopia: não-humanos e desumanos em outras regiões do cosmos

A cosmografia suruwaha projeta um mundo em três patamares, com muita semelhança com o que se encontra em outros cenários das terras baixas de América do Sul: o mundo subterrâneo (*adaha buhuwa*), o mundo terrestre (*adahazy*), o mundo celeste (*jabuwi, zamzama*), formando uma configuração *multi-versal* de regiões do cosmos. Estes patamares cósmicos estão comunicados entre si, e a permeabilidade deles passa por movimentos de transformação xamânica. As narrativas recolhem episódios de viagens, trânsitos e deslocamentos cósmicos, como o do coletivo dos Jakyra. Entre o mundo celeste e o mundo subterrâneo – lugares de diferença máxima, de meta-afinidade – há um contraste de oposição, como de espelhamento: o mundo subterrâneo é o reverso do céu, e isso se expressa com a diferença dos seus ritmos solares: enquanto é noite no patamar celeste, é dia no patamar subterrâneo.

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

Os Suruwaha identificam diversos perfis de seres sobrenaturais ou ‘espíritos’: os *kurimia*, os *karuji*, os *uhwamy*, os *zamakusa*¹¹, num panorama de multiplicidade que integra homogeneidade e diferença (Gonçalves 2001: 144; Viveiros de Castro 1986: 251). Por um lado uma similitude possível com os humanos (tornando possível a comunicação), mas também entre eles (sendo pertinente, por exemplo, atribuir aos *kurimia* uma semelhança entre eles, distintos dos espíritos da roça, *aha karuji*, ou dos monstruosos *uhwamy*); por outro, uma diferença que permite constantes fluxos e desdobramentos (e, em decorrência, suscitando a confusão e a incomensurabilidade, *danuzy*). O xamanismo possibilita o discurso sobre os seres do cosmos, age como mediação: “o xamã é quem enuncia o discurso sobre a cosmologia em narrativas distintas que explicitam diferentes percepções [...], enuncia o discurso sobre o que presenciou nos demais patamares” (Gonçalves 2001: 146). Tudo se passa como se este sistema dependesse da constante criatividade xamânica, que descobre e comunica multi-versões da relação com os espíritos, derivadas da volubilidade das suas experiências.

Há um cenário agonístico que atravessa o comportamento destes seres alheios. A predação é o modo relacional que configura a socialidade dos espíritos. Nessa permanente atitude predatória, os espíritos atacam os humanos, ou caçam entre si. Ou então, os próprios humanos *jadawa* acionam seus *kurimia* ou seus *karuji* para agredir seus inimigos. Ainimuru narra como “o *kurimia* de Matywa, chamado Jawakamari, arrancou os olhos, a garganta e o anus dos Mahindawa, que ficaram cegos e caíram mortos”.

KURIMIA – Os *kurimia* têm aparência humana, destacam pela sua beleza corporal e moram nos patamares celeste e subterrâneo. Procedem dos rios Taba e Buhanawa (respectivamente, ao sul e ao norte). Nas suas casas há muitas plantas, tudo é muito limpo e bem cuidado. Ingerem muitas frutas e outros alimentos, mas eles não defecam. Pintam seus corpos com urucum, e a pintura não se desfaz nem sequer com a água dos rios: suas peles ficam impregnadas de vermelho permanentemente. Os *kurimia* não morrem, os Suruwaha falam das suas casas e da sua terra como lugares de excelência, de beleza singular.

¹¹ Não existe, na língua suruwaha, um termo englobante para estes diversos tipos de seres do cosmos, que convencionalmente são chamados de ‘espíritos’ nas etnografias.

Podemos denominar os *kurimia* como ‘espíritos cantores’, já que é efetivamente o canto o modo de comunicação eminente entre eles e os humanos. Os cantos que os xamãs recebem dos espíritos *kurimia* “são a fonte imediata da informação cosmológica” (Viveiros de Castro 1986: 231). Os xamãs entram em contato com eles através do tabaco e do canto. A composição dos cantos é atribuída aos xamãs *iniuwa*, na sua qualidade de receptores das músicas dos espíritos cantores. Após inalar doses altas de rapé (tabaco em pó temperado com cinzas de casca de cupuí), os xamãs caminham ao encontro dos *kurimia*, que revelam seu nome e ‘entregam’ a canção. A revelação dos nomes dos *kurimia* é uma das atribuições exímias dos xamãs *suruwaha*, assim como a capacidade de receber as músicas – *kurimia agari* (‘pegar *kurimia*’).

Existe uma ambivalência em relação ao comportamento dos *kurimia*, que ora podem agir como agressores dos humanos, ora podem manifestar condutas cordiais, e acolher os humanos no lugar onde eles habitam. Diversas narrativas sobre Myzawai, um dos xamãs mais destacados na memória coletiva, pertencente aos Masanidawa, destacam o poder de feitiço do *kurimia* de Myzawai, que atacava a algumas pessoas do próprio coletivo *masanidawa*, quanto aos estrangeiros *Abamadi*, provocando mortes entre eles. Na narrativa da origem das friagens (Aparicio 2008: 75), em que o frio cai sobre a terra como ação do xamã Waiku, abatido pela morte de Tiki Bihini, dois espíritos *kurimia* assopraram tabaco desde o céu, cantaram ao redor do fogo e afastaram a friagem que havia sobre a terra. O sol voltou a esquentar, a mata aqueceu, o frio passou graças à ação dos *kurimia*. A possibilidade da comunicação entre estes espíritos e os humanos permite inclusive o acesso destes à sua morada.. Outras narrativas apontam, porém, limites de compatibilidade entre a perspectiva humana e a perspectiva dos espíritos. Há uma diferença insuperável que, mesmo permitindo uma comunicação relativa, não extingue o caráter perigoso e incomensurável desta relação com os não-humanos.

KARUJI – As pessoas, os animais e as plantas são animados pelo seu *karuji*, expressão com muita proximidade ao termo latim *anima* e que expressa “vitalidade” em dois sentidos convergentes: por um lado, significa a força vital, o princípio animador desse ser: o ‘espírito das plantas’ (*aha karuji*) que sustenta o seu crescimento, o ‘espírito das flechas’ (*tyby karuji*) que efetiva a agência das mesmas, etc. Por outro lado, *karuji* expressa a vitalidade da pessoa na sua rede de socialidade, o ‘carisma’ que o torna proa-

tivo, líder, animador da vida coletiva: os bons *anidawa* (os ‘donos’ de caçadas e pescarias coletivas, ou de roçados muito produtivos), pela sua capacidade de impulsionar a vida do grupo, pela sua *magnanimidade* (no seu sentido literal, etimológico), eles têm *karuji* forte. Assim, durante meus anos de convivência entre os Suruwaha, todos reconheciam de forma unânime a vitalidade do ‘espírito de Hamy’, *Hamy iri karuji*.¹² O *karuji* é um componente da pessoa que não se identifica com a sua ‘alma’ (*asuma*): propriamente, só após a morte a ‘alma’ *asuma* adquire agencialidade, como um princípio afim, decorrente da fragmentação que a morte produz nos humanos.

Na cosmologia suruwaha, os *karuji* expressam de modo mais significativo a ideia de multiplicidade intensiva e da intensidade ‘excessiva’ dos espíritos (Viveiros de Castro 2006: 335), estabelecendo conexões diversas com os seres da floresta, da roça, das águas. O fundamento da vitalidade, por exemplo, dos roçados, se deve ao coletivo dos ‘espíritos das plantas’ (*aha karuji*). Na cosmografia dos Suruwaha, no confim oriental do mundo, se encontra a casa de Tiwiju, onde habitam as ‘almas’ *asuma* dos falecidos. Junto com elas, estão os espíritos das plantas cultivadas: do milho (*kimi karuji*), da pupunha (*masa karuji*), das bananas (*xaru karuji*, *xari karuji*, *katihana karuji*), do cará (*baxa karuji*), da mandioca (*mama karuji*), do algodão (*waby karuji*), da macaxeira (*kuju karuji*)... Pintados de urucum, os espíritos das plantas na casa de Tiwiju destacam pela sua beleza.

Os espíritos das frutas silvestres, *agabuji karuji*, sobressaem também pela sua excelência. Eles moram num lugar muito bonito, numa casa com fartura de frutas das quais eles se alimentam, pois são os donos das mesmas. Seus corpos são esbeltos, são altos e bonitos, com a pele vermelha, e portam as lanças *agadaru* nas suas caçadas; as frutas são suas flechas quando atacam os seus adversários. Em ocasiões os Suruwaha equiparam os *karuji* com os *kurimia*, ou os descrevem de forma análoga. Ambos dividem um elemento em comum: os xamãs são capazes de vê-los, de manter interlocução com eles, abrindo um trânsito incompreensível (*danuzy*) entre os patamares do universo. Aliados dos *kurimia* e, em alguns momentos, aliados também dos humanos, os *agabuji karuji* transitam no dossel da floresta e caçam os *zamakusa*. Alguns recebem atribuições especiais: assim,

¹² Hamy foi a principal liderança suruwaha durante os anos ‘80-’90; faleceu por ingestão de timbó em 1999. Excelente diplomata nas relações com os novos atores indigenistas e missionários, destacou também internamente pela sua proatividade e capacidade de gerar consenso. Foi, para os Suruwaha, o melhor caçador de antas (*mahuny agy*) e o dono (*anidawa*) das principais pescarias e caçadas coletivas.

por exemplo, o espírito da ucuúba, *bahihywy karuji*, tem o poder de afastar ‘as dores da raiva’ no coração das pessoas.

UHWAMY -- Os *uhwamy* (‘duplos’¹³) são seres que possuem um caráter mais ‘alienígena’ e ainda desumano. De aparência desprezível e monstruosa, ensanguentados e exalando mau cheiro, forçam aos humanos ao sexo e surgem como um dos perigos mais temidos dos Suruwaha na floresta. Caminham durante a noite, surgem de dentro da terra e percorrem os lugares que os Suruwaha mortos frequentavam em vida. Os Suruwaha têm medo dos *uhwamy*, e os xamãs protegem as pessoas dos seus ataques.

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

No panorama de meta-afinidade que caracteriza a ontologia suruwaha, como podemos situar estes seres do universo, na sua condição ambígua de não-humanidade (mas com comportamento social) e de desumanidade (notória, por exemplo, no perfil dos *uhwamy* e dos *zamakusa*)? Qual é de fato a sua diferença fundamental com os humanos *jadawa*? As narrativas e as experiências na percepção dos Suruwaha contemporâneos identificam, sem dúvida alguma, uma condição de socialidade na vida destes seres, que caracterizei como ‘alienígenas’ pela sua procedência dos outros patamares do cosmos (o subterrâneo *adaha buhuwa* e o celeste *namy*). Esta socialidade alternativa os torna ambigualmente próximos aos humanos (como eles, têm casas, cantam, vivem ‘em sociedade’, o que denota ‘humanidade’), mas ao mesmo tempo distantes, ao projetar-se como uma socialidade de contraste (que não permite uma permeabilidade plena, por exemplo, entre

¹³ Paradoxalmente, como aponta Lagrou, a ideia de ‘duplo’ na Amazônia implica diferença, e busca sempre a expressão da impossibilidade de identidades duplicadas. No contexto suruwaha, aponta um caráter espectral e ainda monstruoso, “manifestação de pesar, de dor, um não-ser, um duplo do morto e não do vivo(como entre os Krahó, Carneiro da Cunha, 1978)” (Lagrou 2007: 327).

os *kurimia* e os *karuji*, por um lado, e as pessoas *jadawa*, por outro – a não ser para os xamãs). Em definitiva: não são humanos porque não são como os Suruwaha; porém, a socialidade dos *jadawa* não exclui aos ‘espíritos’ da rede de relações cósmicas. A comunicação xamânica – que podemos caracterizar como ‘criatividade para a alteração’ – expressa vigorosamente esta conexão da paradoxal continuação-na-descontinuidade.

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

Já observamos, na análise dos coletivos *dawa* e na projeção do dualismo concêntrico *jadawa/waduna*, como a distância da afinidade se projeta numa dinâmica diretamente proporcional à distância geográfica, de modo geral. Se foi possível traçar uma espécie de ‘sociologia’ das diferenças humanas, é plausível pensarmos analogamente numa cosmografia da afinidade potencial: os ‘alienígenas’ *kurimia*, *karuji*, *uhwamy*, *zamakusa*, por estarem situados numa maior distância tópica – os outros patamares do cosmos, não acessíveis aos humanos – têm certamente uma maior distância de afinidade, radicalizada na alteridade cosmológica que expressam os seus lugares de origem.

Predados ou adotados pelos humanos.

Os animais eram pessoas, *jadawa*, que num certo momento viveram transformações (*jahorowa*) que lhes deram a aparência peculiar de cada espécie. As narrativas sobre antas, queixadas, iraras, sucunjus, etc. insistem recorrentemente nesta dinâmica transformacional das pessoas que ‘viram animais’. A passagem aparece marcada pelo conflito: a raiva de Buraku ao ter notícia da morte de seu pai faz com que ele se transforme em pirarucu; os queixadas resolvem matar suas esposas, que fizeram sexo com as ariranhas; a anta fracassa na sua tentativa de transladar-se ao patamar celeste; os conflitos de feiti-

çaria entre Baka e seu irmão Tiwiju derivam na transformação do primeiro em jacaré-açu... Dá a impressão que, para os Suruwaha, há uma condição originária própria de humanos¹⁴ que, alterada pela quebra da socialidade (as transformações sempre aparecem como decorrência de conflitos diversos), dá origem a um novo estado de humanos-transformados-em-animais, ou seja: é produzida a descontinuidade das espécies. Esta dinâmica transformacional se dá como transformação nos corpos, e as narrativas revelam uma lógica das qualidades sensíveis como âmbito das mudanças (por exemplo, as pessoas que correm pela floresta e atravessam espinhos se transformam em queixadas; o caçador que se nega a assar a carne no moquém e acaba comendo carne podre se transforma em urubu). Seres originariamente semelhantes – pela sua socialidade harmoniosa – derivam em seres de dessemelhança – pela socialidade alterada no conflito. Transformação de perspectivas, transformação de corpos (Viveiros de Castro 1996: 130).

Esta dinâmica de produção de alteridades que a etiologia descrita nas narrativas suruwaha manifesta é atualizada no âmbito e na experiência da caça, onde reaparece o conflito de socialidade entre os humanos e os animais transformados em presas (*bahi*). Há duas principais modalidades de prática de caça entre os Suruwaha (além da caçada individual, cotidiana entre os homens): o *zawada* e o *kazabu*. No *kazabu* é organizado um acampamento de tapiris familiares em áreas distantes da zona residencial das malocas, e há sempre um dono *anidawa* que o promove. Mobiliza a homens, mulheres e crianças – pode ser praticado por poucas famílias ou por todas as famílias da maloca. Os grandes *kazabu* costumam serem praticados nos meses de maio e junho, ao final do inverno, em lugares pouco frequentados durante o resto do ano e onde, em consequência, as caçadas poderão contar com bons resultados.

A obtenção da presa, *bahi*, provoca uma reação contida no caçador. Sempre me chamou a atenção a atitude do caçador ao chegar a casa: silencioso, tenso, com total ausência de comemoração ou estridência. Com ar grave, ele se dirige ao seu lugar na maloca, coloca no chão o cesto que contém apenas as vísceras do animal abatido e se dispõe a inalar uma quantidade significativa de tabaco. Sua expressão nesses momentos indica mais conflito do que satisfação ou alegria pelo sucesso da caçada. As pessoas comentam

¹⁴ Parece pertinente aderir à posição de Viveiros de Castro (2006: 327), quando afirma que “na maioria dos casos amazônicos, senão em todos, não existe noção submersa que signifique ‘animal não-humano’. Naturalmente, esta afirmação pode ser desmentida a qualquer momento”.

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

Os animais da floresta – porém não todos – têm seus ‘donos’, *anidawa*. No cotidiano suruwaha, a expressão *anidawa* se aplica a quem cria, produz (uma casa, uma *zarabatana*, uma roça...) e aos animadores e patrocinadores de atividades coletivas, como caçadas e pescarias. Mais do que propriedade ou domínio propriamente dito, o *anidawa* é caracterizado pelo seu poder criativo. O *anidawa* da roça escolhe o local de abertura da mata, derruba e planta. O *anidawa* de uma pescaria ou de uma caçada escolhe o igarapé ou região de caça, organiza o acampamento, providencia o timbó (no caso de pescaria) e a mandioca fermentada para o conjunto do grupo, nas refeições coletivas. O dono de uma casa, *uda*, escolhe também a sua localização e assume o processo integralmente (seleção, preparo, carregamento e instalação dos esteios, caibros e linhas que formam a estrutura da maloca; confecção da cobertura de palha de caranaí): ele precisará da colaboração de outras pessoas em diversas tarefas, mas para isso manterá uma relação de troca e retribuição com aqueles que o ajudaram. A criatividade e o poder gerativo aprecem apontar o sentido de ‘domínio’ no pensamento suruwaha.

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

Para concluir, existem aspectos desta socialidade cósmica que moldam as taxonomias suruwaha sobre os animais. Como classificação nativa mais relevante, há animais pertencentes à categoria *igiaty* e outros à categoria *zamatymyru*.¹⁵ Kroemer (1994: 90) interpreta esta taxonomia a partir do contraste entre animais arborícolas – *igiaty* compreenderia assim aves e primatas – e animais terrestres – *zamatymyru*. Porém, sugiro como hipótese um outro critério para estabelecer o contraste classificatório: a partir da condição relacional de predação ou de adoção. Neste sentido, *zamatymyru* (‘coisas saborosas’) refere-se aos animais em que se destaca uma relação de predação (aqueles que são procurados pelos caçadores como suas presas, *bahi*), enquanto *igiaty* ressalta a condição de

¹⁵ Não creio que a nossa categoria ‘animal’ tenha um táxon equivalente na concepção suruwaha. A rigor, as categorias *zamatymyru* e *igiaty* (e outras como *aba*, referida aos que habitam igarapés, rios e lagos, e *igiatykyry*, que designa os pequenos pássaros da floresta) não constituem subdivisões de uma categoria maior, mas maneiras de expressar a variedade de condição relacional com os humanos.

adoção (os animais passíveis de familiarização, como animais de estimação).¹⁶ Não quer dizer, em absoluto, que os *igiaty* não sejam considerados comestíveis ou inclusive apetecíveis (eles de fato fazem parte da alimentação cotidiana dos Suruwaha), ou que filhotes de *zamatymyry* capturados nas caçadas sejam familiarizados no espaço doméstico. O que se põe em destaque é a ênfase no contraste qualitativo entre os seres ‘predáveis’ (os *zamatymyru*) e os seres ‘adotáveis’ (os *igiaty*), o que instaura um divisor taxonômico baseado em diferenças de socialidade.

A transformação em “presas do timbó” (*kunaha bahi*)

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

¹⁶ O que remete a uma proximidade com o sistema de classificação paumari apontado por Bonilla (2007), que opõe os *ighita* (“aqueles imediatamente considerados com inofensivos para os homens” e que “designa igualmente o animal de estimação, as presas domesticadas assim como alguns animais domésticos introduzidos recentemente pelos missionários”) aos *tapo’ija* (“que se encontram em uma posição de agressor ou devorador. Por extensão, o termo *tapo’ija* pode determinar a comestibilidade de um animal”) (p. 262s.).

Nas últimas gerações, as metamorfoses experimentadas pelos Suruwaha tornaram-se marcantes nas concepções de escatologia e nas ideias de produção dos mortos. Ampliando as conexões desta rede cósmica, a cosmopolítica dos Suruwaha projetou um processo inovador, em que ao paradigma ‘clássico’ de produção de mortos pela feitiçaria dos xamãs (*mazaru bahini*) sucede um paradigma de produção de mortos através de um ritual de envenenamento consolidado nas últimas décadas: os Suruwaha contemporâneos transformando-se em “presas do timbó” (*kunaha bahi*). Podemos propor (apenas de um ponto de vista analítico) uma clivagem de planos sociológico e cosmológico. No plano sociológico, é pertinente entender que o isolamento e condensação dos Suruwaha sobreviventes aos massacres perpetrados pela frente extrativista provocou uma transformação da feitiçaria entre heterogêneos (os membros dos *dawa*) que compartilhavam um mesmo espaço residencial. Experiências análogas, porém diferenciadas, se desenvolveram entre os Jamamadi (que viveram uma sorte de exacerbação da feitiçaria com consequências drásticas ao interior do coletivo) e os Kulina (com a prática de homicídio dos xamãs acusados). No cenário suruwaha, a prática de consumo de timbó em situações de conflito expressou uma transformação de paradigmas: os “suicidas” emergem como novas vítimas das agressões xamânicas, que permanecem na condição de presas (*bahi*) atacadas pelo espírito do timbó (*kunaha karuji*). Na quebra da socialidade, a ruptura com o conjunto dos humanos *jadawa* coexiste com uma cisão da pessoa, na qual convergem o agressor e a vítima. Os próximos humanos *jadawa* tornam-se inimigos *waduna*. A vítima do timbó entra numa condição “desumana” (*jadawasu*) (que se expressa na destruição dos próprios pertences, na incomunicabilidade, na sua condição heterotópica de incompatibilidade). As vítimas do timbó, perseguidas pelas *onças do espírito do timbó*, empreendem uma viagem de transformação e assumem a condição de peixes imersos nas águas contaminadas pelo timbó, como expressa Gamuki: “Os mortos por veneno de timbó caminham rapidamente para o seu destino, o lugar do trovão. Nesse lugar levam uma existência semelhante a dos peixes, pois permanecem nas águas do céu. As águas do céu estão abaixo da maloca de Tiwiju. O estado dos mortos por timbó não é bom, é um estado de confusão que parece com o que as pessoas sentem quando mergulham na água (*danuziri*). Comem continuamente timbó e uma fruta amarga que produz náusea. Por causa disso vomitam de forma constante. Os mortos sentem o desejo de comer outras plantas, mas não as encontram e sofrem por causa disso”.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, B. 1992. “A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami”, em *Anuário Antropológico* n. 89: 151-89. Brasília: UnB.
- ALBERT, B. – RAMOS, A. 2000. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp.
- APARICIO, M. 2008. *Los Suruaha: Universos míticos y miradas etnográficas*. Monografia de licenciatura em Antropologia. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- _____. 2011a. “Panorama contemporâneo do Purus Indígena”. In: MENDES DOS SANTOS, G. (org.). *Álbum Purus*, Manaus: Edua, p. 113-130.
- _____. 2011b. “Contrastes entre semejantes y extraños. *Jadawa* versus *waduna*: cosmovisión suruaha de nuestro desorden”. In: MENDES DOS SANTOS, G. (org.). *Álbum Purus*, Manaus: Edua, p. 296-332.
- AZEVEDO, A. H. 2012. *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. Tese de Doutorado. Universidade de Berna.
- BONILLA, O. 2007. *Des proies si desirables: soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- _____. 2013. *Parasitismo e sujeição. Modos de predação paumari* (no prelo).
- CHANDLESS, W. 1869. “Notes of a Journey up the River Juruá”. In: *Journal of the Royal Geographical Society of London*, v.39 (1869): 296-311: <http://www.jstor.org/stable/1798554> [acesso web em 13/07/2009].
- COSTA, L. A. 2007. *As Faces do Jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DAL POZ, J. 2000. “Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os Sorowaha”. *Revista de Antropologia*, v.43, n°1: 89-144. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- DETURCHE, J. 2009. *Les Katukina du Rio Biá (Etat d’Amazonas, Brésil). Histoire, organisation sociale et cosmologie*. Tese de doutorado. Paris: Université de Paris Ouest, Nanterre.
- DIENST, S. 2005. “The internal classification of the Arawan languages”. Paper in Workshop on Historical Linguistics and Language Contact. Brasília: Universidade de Brasília, Laboratório de Línguas Indígenas.
- DIXON, R. M. W. & AIKHENVALD, A. Y. (eds.). 1999. *The Amazonian Languages*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- EHRENREICH, P. [1891] 1948. “Contribuições para a etnologia do Brasil, Parte 2: sobre alguns povos do Purus”. *Revista do Museu Paulista*, v. 2: 17-135. São Paulo: Museu Paulista.
- FABRE, A. 2004. “Arawa”. In: *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=Araw%E1.pdf> (acesso web em 18/10/2006)
- FAUSTO, C. 2001. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- _____. 2008. “Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, n. 14 (2): 329-366. Rio de Janeiro.

- FLORIDO, M. 2008. *As parentológicas Arawá e Arawak: um estudo sobre parentesco e aliança*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo
- GALLOIS, D. T. 2007. “Gênesis waiãpi, entre diversos e diferentes”. *Revista de Antropologia* 50 (1), São Paulo: Universidade de São Paulo.
- GORDON, F. 2006. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- GOW, P. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ 2001. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.
- JARDIM, C. S. 2009. *Os Zuruahã: Socialidade e escatologia*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- KELLY, J. A. Luciani 2001. “Fractalidade e troca de perspectivas”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 7(2):95-132. Rio de Janeiro.
- KROEMER, G. 1985. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____ 1994. *Kunahã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahã*. Belém: Edições Mensageiro.
- KOOP, G. & LINGENFELTER, S. G. 1983. *Os Deni do Brasil Ocidental. Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário*. Dallas, Texas: Museu Internacional de Culturas.
- LATOURET, B. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.
- _____ [2005] 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- LIMA, T. S. 1996. “O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2(2): 21-47. Rio de Janeiro.
- _____ 2005. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp/ISA/NuTI.
- _____ 2011. “Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias”. *Revista de Antropologia*, v. 2 (54): 601-646. São Paulo.
- LORRAIN, C. 1994. *Making Ancestors: the symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Cambridge: University of Cambridge.
- MAIZZA, F. 2012. *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp.
- MENDES DOS SANTOS, G. 2006a. *Da cultura à natureza. Um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____ (org.) 2011. *Álbum Purus*. Manaus: Edua.
- METRAUX, A. 1948. “Tribes of the Juruá-Purus basin”. In: STEWARD, J. H. *Handbook of South American Indians*, v. 3 - The Tropical Forest Tribes: 657-686. Washington: Smithsonian Institution.
- OVERING, J. 1977. “Comments (Symposium ‘Social time and social space in lowland South American societies’)”. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, II, p. 387-394.

- _____ [1984] 2002. “Estruturas elementares da reciprocidade. Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico”. *Cadernos de Campo*, v. 10, n. 10: 121-138. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- POLLOCK, D. K. 1985. *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de Doutorado. New York: The University of Rochester.
- RANGEL, L. H. 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica.
- RIVET, P. - TASTEVIN, C. 1938. “Les langues arawak du Purus et du Juruá (groupe arauá)”. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 30 (1): 71-115.
- RIVIÈRE, Peter [1984] 2001. *O indivíduo e a sociedade na Guiana. Um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: Edusp.
- _____ 1995. “AAE na Amazônia”. *Revista de Antropologia*, v. 38 (1): 191-203. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- SANTANA-BARROS, J. 1930. *Relatório de viagem ao Purus*. Serviço de Proteção aos Índios.
- STRATHERN, M. [1988] 2006. “Cortando a Rede” 1996b. In: <http://www.pontourbe.net/edicao8-traducoes/165-cortando-a-rede> (Tradução de Ana Letícia de Fiori)..
- SZTUTMAN, R. 2012. *O Profeta e o Principal. A Ação Política Ameríndia e as seus Personagens*. São Paulo: Edusp.
- TAYLOR, A. C. 1996. “The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, n. 2: 201-215
- VILAÇA, A. 1992. *Comendo como Gente. Formas de Canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____ 2005. “Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. n. 11: 445-464.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS.
- _____ 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2 (2): 115-144. Rio de Janeiro.
- _____ 2002a. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 345-400.
- _____ 2002b. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 401-456.
- _____ 2006. “A floresta de cristal. Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de campo*, n. 14/15: 319-338. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- _____ 2008a. “Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In: QUEIROZ, R. C. – NOBRE, R. F., *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 79-124.
- WAGNER, R. [1974] 2010. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”. *Cadernos de Campo*, v. 19, n. 19: 237-257. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____ [1981] 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify