

Universidade Federal do Rio de Janeiro

MUSEU NACIONAL

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

César Soares Jardim

Os Zuruahã

Socialidade e escatologia

Rio de Janeiro

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

César Soares Jardim

Os Zuruahã
Socialidade e escatologia

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Museu Nacional da
Universidade Federal do Rio de Janeiro.

APROVADA POR

Prof.^a Aparecida Vilaça (Orientador)
PPGAS-MN/UFRJ

Prof. Eduardo Viveiros de Castro
PPGAS-MN/UFRJ

Prof. João Dal Poz
Departamento de Ciências Sociais/UFJF

Rio de Janeiro
2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Jardim, César Soares

Os Zuruahã: Socialidade e escatologia. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2009.

153 pp., VIII pp.

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Rio de Janeiro,

PPGAS – Museu Nacional.

Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3. Dissertação. I. Título.

Para Aldina e Luciana,

AGRADECIMENTOS

Ao CNPQ, pela concessão dos dois anos de bolsa de estudos que possibilitou a realização desta dissertação.

A Eduardo Viveiros de Castro e João Dal Poz, por aceitarem integrar a minha banca examinadora.

Aos professores do PPGAS-MN aos quais devo minha formação, especialmente a Luiz Fernando Dias Duarte, pelas coisas ensinadas sem serem ditas, e a Aparecida Vilaça, por sua orientação atenta e cuidadosa, afora o apoio fundamental para que eu pudesse chegar até o fim deste percurso.

Aos colegas do mestrado Felipe, Orlando, Raphael, Rogério, Beatriz, Luana e Leonor, por terem compartilhado comigo suas experiências. Aos amigos distantes, presentes ou passados: Antônio Andrade, Bernardo Souza, Fabiano Bechelany, Gustavo Saponi, Isabela Montello, Ruth Danielle e Sara Villas. E, de modo especial, a Flávio Carvalhaes e a Kleyton Rattes, por terem partilhado comigo o cotidiano.

A Luciana França, estrela guia e companheira de naufrágio, pela descoberta e pelo encontro.

À minha família, pelo amor e pelo suporte.

Son séjour parmi les vivants a quelque chose d'illégitime, de clandestin. Elle vit en quelque sorte en marge des deux mondes : si elle s'aventure dans l'au-delà, elle y est traitée comme une intruse ; ici-bas, elle est un hôte importun dont on redoute le voisinage

Robert Hertz

RESUMO

Esta dissertação consiste em uma revisão bibliográfica da literatura existente sobre os índios zuruahã, povo falante de uma língua da família arawá que habita as terras altas entre os igarapés Riozinho e Coxodoá, afluentes da margem direita do Cuniuá, um dos formadores do rio Tapauá, tributário da margem esquerda da bacia do Purus (Amazonas, Brasil). O presente trabalho se divide em três partes, correspondendo aos três diferentes enfoques da pesquisa. Na primeira parte (“Os zuruahã: contato e etnohistória”), analisamos os processos históricos que conduziram à unificação dos subgrupos zuruahã a partir da conceitualização nativa das relações de identidade e diferença entre os povos e da sociologia dos subgrupos nomeados arawá. A segunda parte (“Corpos indóceis: socialidade e corporalidade”) trata da relação entre o postulado ameríndio da transformabilidade dos corpos e a instabilidade crônica das relações sociais, situando os materiais etnográficos zuruahã no contexto da discussão etnológica do papel da corporalidade nas socialidades amazônicas, e, em uma digressão comparativa, em relação aos fenômenos de ruptura da socialidade domesticada entre outros povos arawá. Nesta parte, tentamos analisar as práticas de suicídio zuruahã como processos de alteração em inimigo determinados pelas afecções corporais da pessoa. A terceira parte (“Cosmos, pessoa e escatologia”) apresenta o discurso escatológico que preside a cosmopraxis mortuária zuruahã, e que determina as transformações póstumas da pessoa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
PARTE 1 – Os zuruahã: contato e etnohistória	6
I. Introdução	7
II. História do contato	8
III. A diferenciação mitológica dos povos	23
IV. Etnohistória	31
PARTE 2 – Corpos indóceis: socialidade e corporeidade	44
I. <i>Causas mortis</i>	45
II. Corpos indóceis	64
III. Um percurso pelos arawá	73
VI. A pessoa partida	91
V. As técnicas de amansamento	101
PARTE 3 – Cosmos, pessoa e escatologia	105
I. Introdução	106
II. O universo e suas populações	108
III. Os destinos escatológicos e as transformações póstumas	116
IV. Conclusão	113
CONCLUSÃO	141
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	146

INTRODUÇÃO

Chegado um desses momentos decisivos da trajetória de um etnólogo – aquele da escolha do povo ao qual consagrará o trabalho de seu pensamento, e ao qual, ao menos no interior de seu campo de estudos, amalgamará a identidade associada a seu nome –, minha atenção foi chamada para os grupos indígenas da Amazônia Ocidental, e especialmente para os povos da família lingüística arawá. Descortinava-se para mim um campo de possíveis, determinado, por um lado, pela ainda atual carência de monografias sintonizadas com o estado de arte da etnologia sul-americana e produzidas segundo as modernas convenções acadêmicas de trabalho de campo sobre a região do Juruá-Purus e os povos arawá; por outro, pelo recente influxo de investimento etnográfico para essa região. Ao mesmo tempo em que suscitava o sentimento de participar de um empreendimento coletivo de exploração de uma zona ainda sombria do recém esclarecido subcontinente amazônico, essa situação de renovação do estado da literatura definida pelos trabalhos etnográficos ainda em curso na região seduzia-me ainda pela oferta de uma bibliografia secundária aberta à pesquisa comparativa¹.

Esta dissertação é o resultado de um interesse etnográfico que se consolidou subsequente pelo povo zuruahã. A escolha por esse povo, talvez um pouco como

¹ Tem-se em mente os trabalhos resultantes de pesquisas etnográficas em grupos arawá ainda em curso ou aquelas realizadas após a renovação de inspiração estruturalista do campo de estudos da antropologia da Amazônia. A antropóloga canadense Claire Lorrain conduziu as pesquisas em campo que deram origem aos seus trabalhos sobre os Kulina do médio Juruá entre 1988 e 1991 (Lorrain 1994; 2000). Oiara Bonilla vem realizando trabalho de campo com os Paumari do médio Purus, tendo conduzido as pesquisas etnográficas que estão na origem de sua tese monográfica e artigos entre 2000 e 2002 (Bonilla 2005a; 2005b; 2007; 2008). Flávio Gordon também tomou os Kulina como objeto de dissertação, e embora tenha se restringido à revisão bibliográfica da literatura existente, apresentou importante esforço de situar o material etnográfico kulina no contexto ampliado da etnologia americanista (Gordon 2006).

toda eleição por um objeto etnográfico, foi largamente contingente, governada pelos comuns – mas não muito confessáveis – critérios de conveniência: ao mesmo tempo em que nenhuma monografia antropológica havia inscrito definitivamente os zuruahã no interior do campo da etnologia amazônica, uma pequena, porém significativa, literatura se formara sobre eles, associada especialmente a contextos não-acadêmicos de produção, principalmente o dos grupos indigenistas que se responsabilizaram politicamente por eles ao longo das três últimas décadas – o CIMI e a OPAN. Como me era necessário dispor de dados com os quais pudesse trabalhar analiticamente de modo a compensar a ausência de experiência em campo – necessidade que a existência dessa produção etnográfica para-acadêmica podia satisfazer –, orientei definitivamente minha pesquisa para os zuruahã. São nesses trabalhos, portanto, que se baseia o que se segue: nas descrições etnográficas de Günter Kroemer (1989; 1994), missionário indigenista associado ao CIMI; nos trabalhos de Jônia Teresinha Fank e Edinéia Lacir Porta, realizados com a colaboração do psicólogo Mário Lúcio Silva e do antropólogo João Dal Poz, dentro do quadro institucional do Projeto Zuruahã, programa de ações assistenciais e de defesa das terras indígenas zuruahã envolvendo membros da Operação Amazônia Nativa (OPAN), do CIMI e da Prelazia de Lábrea, e que ofereceram a parte mais substantiva das descrições etnográficas e dos mitos e narrativas indígenas apresentados nessa dissertação (Fank & Porta 1996a 1996b 1996c); e, finalmente, no estudo do antropólogo João Dal Poz (2000) sobre as práticas de suicídio entre os zuruahã, situado no interior de um quadro de pesquisa a propósito da morte voluntária em sociedades indígenas.

Essa dissertação nasce igualmente de um interesse comparativo, ou, antes, de um *parti pris* teórico: o de que, como afirma o antropólogo Marshall Sahlins, “nenhuma boa etnografia é autocontida”, ou seja, o de que “implícita ou explicitamente, a etnografia é

um ato de comparação” e de que é “em virtude da comparação [que] a descrição etnográfica se torna objetiva” (Sahlins 2004: 16)². Tendo reconhecido desde muito cedo a pertinência das críticas à idéia de uma ‘unidade arawá’ e, por conseguinte, desde o início disposto a encarar como relativamente arbitrário o uso de critérios lingüísticos para a seleção de grupos de referência em um quadro comparativo, reconhecia a possibilidade de que similaridades entre povos indígenas de famílias lingüísticas diferentes se mostrassem tão interessantes como aquelas que se espera de grupos lingüisticamente aproximados (ver Pollock 1996: 60). Contudo, a relativa proximidade geográfica dos povos arawá, associada à necessidade de restringir o *corpus* etnográfico a se manipular, fez com que eu adotasse o pertencimento lingüístico à família arawá como o critério de minhas incursões comparativas pelas etnografias dos povos Deni, Jamamadi, Kulina e Paumari. Assim, se bem que concordasse integralmente com Gordon em sua afirmação de que uma unidade ‘Arawá’ não faz qualquer sentido do ponto de vista das conceitualizações nativas de suas relações com os demais grupos da região (ver Gordon 2006), parecia-me que a descendência lingüística comum, associada ao convívio aproximado desses povos em uma mesma região geográfica, tornava a construção analítica de um grupo constituído por povos arawá pertinente para uma compreensão de suas cosmologias e escatologias como derivas específicas (e relacionadas) no interior de um campo de transformações – mesmo que essa compreensão se realizasse a partir de uma perspectiva exógena às próprias

² Prossegue ainda o autor: objetiva “não no sentido ingênuo, positivista, de uma percepção não-mediada – justo o contrário: ela acede a uma compreensão universal na medida em que faz incidir sobre a percepção de qualquer sociedade as concepções de todas as outras” (Sahlins 2004: 16). É esta também a inspiração da aplicação do método estrutural aos estudos mitológicos comparados: garantir a tradutibilidade recíproca dos mitos através de um código imanente à própria mitologia e descoberto pela comparação. Ou ainda, em um sentido mais abstrato e de vocação universalista, aceder a uma compreensão do pensamento objetivado e de seus mecanismos por um processo reflexivo de ação recíproca de duas formas de pensamento uma sobre a outra (ver Lévi-Strauss 1964[2004]: 31-33).

conceitualizações nativas. De qualquer modo, admito prontamente a limitação dessa construção comparativa e reconheço a absoluta pertinência de expandi-la posteriormente por meio de uma incorporação mais substantiva de dados etnográficos referentes a povos oriundos de outras famílias (notavelmente dos grupos falantes línguas Katukina, Aruak e Pano).

Dividimos nossa exposição em três partes relativamente autônomas. A primeira (“Os zuruahã: contato e etnohistória”) introduz a análise da história zuruahã a partir de uma dupla perspectiva. Primeiramente, apresentamos a história do contato dos indígenas com a sociedade nacional, representada pelas frentes extrativistas ligadas ao ciclo da borracha e pelos grupos indigenistas atuantes na região desde a década de 70 do século passado. Em segundo lugar, revisitamos a história dos zuruahã desde uma perspectiva internalista, isto é, atenta aos modos como as transformações sociais supostamente atravessadas pelo coletivo zuruahã ao longo do último século – especialmente a passagem de um estado disperso do *socius*, com o coletivo sócio-geograficamente fracionado em diferentes grupos locais, para um estado de concentração e unificação – articulam-se às conceitualizações nativas da identidade, da diferença e da relação. Abertamente inspirados pela teorização da sociologia dos subgrupos nomeados arawá formulada por Gordon (2006), nosso objetivo principal é o de apresentar esses processos de transformação como resultantes de uma lógica interna, inscrita no mito e nas narrativas indígenas sobre a história pretérita das relações entre os diferentes subgrupos zuruahã.

A segunda parte (“Corpos indóceis: socialidade e corporalidade”) desdobra a análise de um dos temas a que se alude na conclusão da parte precedente: o da passagem de uma cosmopraxis mortuária regulada principalmente pela vendeta xamânica àquela governada pela morte voluntária, correlata à transposição entre os dois estados

historicamente consecutivos do *socius*. Para compreender o tipo de continuidade existente entre os dois fenômenos, fomos conduzidos a uma investigação sobre as relações entre socialidade, corporalidade e a concepção zuruahã da pessoa, e – fazendo recurso comparativo aos materiais etnográficos *deni*, *kulina* e *jamamadi* –, à investigação do papel de determinadas afecções corpóreo-anímicas nos processos de alteração de perspectiva que suscitam as impulsões agressivas socialmente vazadas sob os modos homicidas e suicidas.

A terceira parte (“Cosmos, pessoa e escatologia”) visa complementar a análise da socialidade suicida zuruahã pela consideração dos aspectos escatológicos de sua cosmopraxis mortuária. Nela encontra-se uma exposição da cosmologia zuruahã e das transformações *post-mortem* da pessoa, depreendidas da análise das descrições etnográficas, dos mitos de origem dos mundos póstumos e das narrativas xamânicas que têm por objeto o discurso escatológico. Concluímos essa parte com uma tentativa de esboçar a posição ocupada pela escatologia zuruahã com relação ao ciclo de reprodução cósmica *kulina* e às destinações póstumas das almas-corpos (*abonoi*) paumari.

Em nossas considerações finais, revisitamos os principais resultados obtidos a partir das análises empreendidas em cada uma das partes precedentes, na intenção de demonstrar como os diferentes aspectos da socialidade zuruahã até então discretizados analiticamente encontram-se articulados em uma cosmopraxis mortuária de orientação fundamentalmente escatológica.

PARTE 1

Os zuruahã: contato e etnohistória

I. Introdução

Os zuruahã são indígenas habitantes das terras altas entre os igarapés Riozinho e Coxodoá, afluentes da margem direita do Cuniuá, um dos formadores do rio Tapuá, tributário da margem esquerda da bacia do Purus (Amazonas, Brasil), falantes de língua da família arawá³. O nome ‘zuruahã’, contudo, parece não ter sido uma autodenominação inclusiva anteriormente aos processos de contato e identificação desse grupo levados a cabo por frentes indigenistas a partir do início da década de 80 – a atual denominação tendo se introduzido no léxico indigenista, portanto, apenas a partir desse período⁴. O objeto do presente capítulo é a história das relações de contato entre os índios e a sociedade nacional e a etnohistória do coletivo zuruahã, tal como depreendida da análise das etnografias produzidas pelos agentes indigenistas e antropólogos atuantes na região (Kroemer 1985, 1989, 1994; Fank & Porta 1996a; Dal Poz 2000) e dos relatos coletados de história oral zuruahã (Fank & Porta 1996b). Procuraremos ademais, na segunda parte, sublinhar a articulação existente entre essa nova autodenominação, surgida da situação de contato, com a lógica específica da sociologia dos subgrupos nomeados arawá (Gordon 2006) e, mais precisamente, com a passagem de um estado

³ A autonomia lingüística da família arawá (ou aruá, segundo grafia alternativa) e a independência genética em relação ao aruak, embora reclamada desde 1950, vêm sendo reivindicada e estabelecida de modo mais consistente pelos estudos lingüísticos nas duas últimas décadas. Entre os grupos pertencentes à família lingüística arawá, encontramos os Banawá-yafi, os Deni, os Jamamadi, os Jarawara, os Kanamanti, os Kulina, os Paumari e os próprios Zuruahã, todos habitantes históricos das bacias dos rios Juruá e Purus, no sudoeste amazônico. Para uma revisão bibliográfica a propósito dos estudos lingüísticos sobre a família arawá, ver Gordon (2006: 6-17).

⁴ Empregaremos a expressão ‘coletivo zuruahã’ para nos referirmos sem ambigüidades ao conjunto de relações constitutivas do *socius* indígena, seja no estado fracionado, sob a forma dos subgrupos nomeados (dentro da qual, a rigor, a denominação ‘zuruahã’ seria extensiva a apenas um dos subgrupos), seja no atual estado totalizado, sob a forma da sociedade unificada sob a nova e inclusiva autodenominação.

“disperso” e fracionado do coletivo para um estado “concentrado” e unificado ou totalizado, expresso pela atual denominação.

II. História do contato

Antes de explorarmos a etnohistória zuruahã a partir das transformações na configuração do espaço relacional indígena, gostaríamos de apresentar um histórico sumário das relações entretidas entre a sociedade nacional e os índios nas últimas três décadas⁵. Essas relações se desdobraram historicamente como um jogo – de oposição, confrontação, cooperação e concorrência, alternativamente – entre diferentes grupos de força e interesses. Contra o pano de fundo da paisagem econômica da área do Juruá-Purus das décadas de setenta e oitenta, representada principalmente pelas frentes extrativistas dos sorveiros e seringueiros, se desenharam os processos de negociação entre a FUNAI, organizações missionárias indigenistas (CIMI, OPAN) ligadas à Igreja Católica, e missionários evangélicos mobilizados pela perspectiva do trabalho religioso, pela definição da situação do contato entre os zuruahã e a sociedade nacional.

Apesar da FUNAI reconhecer a existência dos zuruahã como um grupo de índios isolados – reportados, à época, apenas como “índios do Coxodoá” – já desde meados da década de 1970, o órgão indigenista os contataria “oficialmente” apenas em 1983, na expedição denominada Operação Coxodoá (Dal Poz 2005). Segundo Kroemer (1989: 7-19), entretanto, foi a partir de uma mobilização de grupos indigenistas iniciada em 1977,

⁵ Não obstante a adoção, de início, de uma perspectiva “externalista” – isto é, em relação ao ponto de vista nativo – da história e do contato, essa apresentação, contudo, parece-nos oportuna, principalmente na medida em que julgamos que ela tornará mais claras algumas das análises empreendidas a seguir.

em resposta a um levantamento realizado por agentes da OPAN da Prelazia de Lábrea (AM) a propósito da situação indígena da região, que se organizaram os grupos de trabalho responsáveis, posteriormente, pela identificação e pelos primeiros contatos pacíficos com os zuruahã. A constatação da existência de diversos povos indígenas em situação de isolamento na área do rio Piranhas (afluente do rio Cuniuá) levou membros do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) a decidir pela necessidade de empreender um trabalho de política de proteção e apoio aos índios da região.

Em 1978, uma viagem de reconhecimento da área realizada com a colaboração da Prelazia de Lábrea constatou “a iminência de um trabalho indigenista de reconhecimento e identificação de um dos povos, localizado entre os igarapés Pretão e Coxodoá, ameaçado pela frente de expansão econômica” (Kroemer 1989: 9). Entre os rios Coxodoá e Riozinho, a equipe indigenista localizou as malocas do povo não-identificado e se decidiu pela necessidade de uma política de atuação intensiva na área, por meio de levantamentos, visitas de informação e de apoio, com o objetivo de colher dados históricos e etnográficos sobre os índios que pudessem orientar o trabalho indigenista de reconhecimento e de identificação dos indígenas, bem como o de proteção de seu território (ibid. p. 15).

Em 1979, durante uma assembléia de Operação Anchieta (OPAN), uma equipe de indigenistas foi formada para dar continuidade aos trabalhos iniciados no ano anterior com a viagem de reconhecimento. Em maio de 1980, o grupo indigenista finalmente realizaria seu primeiro contato pacífico com os índios, durante a segunda incursão promovida no igarapé Pretão. Nos anos seguintes, a equipe continuaria a empreender anualmente viagens até as malocas dos índios, entre os quais permaneciam

por breves estadias⁶. Fortemente marcadas pelos valores oficiais da ideologia indigenista do CIMI e da OPAN, essas equipes desenvolveram uma estratégia política estritamente alinhada a esse ideário⁷. Segundo Kroemer:

“Após a primeira visita à maloca, a equipe indigenista decidiu realizar apenas um ou dois encontros com os índios. Inexistia a necessidade de um trabalho de reconhecimento e identificação apressado devido a alguns fatores determinantes: a subsistência dos indígenas estava amplamente garantida; a saúde, intacta, apesar de diversos encontros com sorveiros. Quanto ao sistema de autodefesa e controle de invasão na área, estavam ativos: eles evitavam contatos com os brancos, embora a área próxima estivesse invadida por duas frentes nos dois respectivos igarapés; impediam maiores avanços desarmando e expulsando invasores. Nossa preocupação, após o primeiro contato, era estimular este controle, deixando-lhe as decisões” (1989: 9-10).

Com a consolidação da regularidade das visitas aos índios ao longo da primeira metade da década de oitenta, duas estratégias passaram a ser desenvolvidas e realizadas pelas equipes indigenistas para “estimular o controle” dos indígenas sobre a situação de contato, bem como a manutenção de sua “plena autonomia cultural”: “despertar uma nova consciência de respeito ao território indígena nos agentes da frente extrativista, e responsabilizar o órgão oficial, a FUNAI, pelo processo de demarcação da terra indígena *Zuruahã*” (ibid. p. 218).

Ainda segundo o autor, as visitas e a convivência dos indigenistas com os zuruahã também tinham por objetivo a criação de “condições artificiais de atuação”, isto é, o agenciamento de uma situação de contato alternativa, que pudesse atrasar o

⁶ Günter Kroemer, missionário indigenista presente em todas as equipes formadas para visitar a região entre 1980 e 1986, registrou sua experiência entre os índios no decorrer das sucessivas estadias sob a forma de um detalhista relato de viagem, de coloração impressionista, no livro *A caminho das malocas Zuruahã: reconhecimento e identificação de um povo desconhecido* (1989), ao qual nos referiremos largamente aqui para a análise das relações de contato durante a década de oitenta.

⁷ Ver Rufino (2006) para uma exposição da história das recentes transformações do ideário das pastorais indígenas no Brasil associadas ao CIMI e à OPAN.

processo de consolidação das relações dos indígenas com as frentes extrativistas – previstas como potencialmente conflituosas e violentas – e assegurar um maior controle dos nativos sobre as formas de contato com o mundo dos brancos (Kroemer 1989: 219).

As equipes trabalhavam com o objetivo de subtrair os zuruahã do que parecia ser a sorte comum e inexorável dos diversos grupos indígenas da “área cultural” do Juruá-Purus: a intensificação do contato com as frentes extrativistas conduzindo ao estabelecimento de relações de patronagem com a indústria seringalista; a dependência econômica e tecnológica em relação aos bens provenientes do mundo dos brancos conduzindo os índios a se introduzirem no sistema de aviamento de mercadorias em um regime de semi-escravidão; e o quadro de heteronomia econômica desencadeando os processos aculturativos⁸... A região do Juruá-Purus foi profundamente marcada pela exploração da borracha e do caucho, e o modo simultâneo e homogêneo com o que os povos indígenas que habitavam a região sofreram o contato com as frentes extrativistas contribuiu largamente para determinar a paisagem etnológica da região – também associada à carência de informações etnográficas, para sua classificação, em 1960, como uma “área cultural” específica (Viveiros de Castro 1978: 7; Gordon 2006: 22).

⁸ Para a história da ocupação da região do médio Purus desde a época colonial até a consolidação da economia extrativista do “ouro preto” no século passado, ver Kroemer (1985). Para a inserção dos povos indígenas no quadro da economia extrativista da borracha e no regime de semi-escravidão determinado pelo sistema de aviamento de mercadorias, confira Viveiros de Castro (1978) para os Kulina do Purus brasileiro e Rangel (1994) para o caso dos Jamamadi. Essas primeiras abordagens da etnohistória dos povos arawá são fortemente marcadas pelo interesse de denunciar o quadro de heteronomia econômica, de dependência tecnológica e homogeneização cultural desencadeado pelo contato com as frentes extrativistas. Os trabalhos de Bonilla (2005a; 2005b; 2006; 2007) têm renovado com maestria as possibilidades de abordagem da problemática da inserção dos povos indígenas arawá nos quadros da economia regional ao demonstrarem, por meio da etnografia paumari, como mesmo nas situações de contato aparentemente mais heterônomas as lógicas especificamente indígenas permanecem operativas na determinação das formas de relação com os brancos.

A expansão da frente econômica extrativista já havia desencadeado os primeiros encontros entre os “índios do Coxodoá” e os ribeirinhos e seringueiros à época dos primeiros contatos pacíficos realizados pelas missões indigenistas. Segundo Fank & Porta, ao longo da década de oitenta vários encontros conflituosos entre os zuruahã e os ribeirinhos ocorreram, sem, contudo, resultarem em morte⁹. Nessa época havia muitos moradores não-índios habitando a região até o alto do rio Riozinho e ao longo do rio Cuniuá, o que tornava os encontros mais freqüentes e prováveis (Fank & Porta 1996a: 57). O primeiro contato pacífico do grupo indigenista missionário com os zuruahã, em 1980, foi ele próprio realizado sob a sombra de um então recente encontro conflituoso entre índios e sorveiros:

“Do Riozinho, vinham notícias a respeito de índios desconhecidos. O grupo de sorveiros de Brás que encontramos na baixada fora surpreendido e expulso pelos índios do igarapé Pretão (...). Quando [os sorveiros] cortavam um pau grosso que atravessava o igarapé, apareceram os índios, nus, pintados de urucum, gritando e gesticulando. Avançaram nas ferramentas: machados, terçados e facas. Tentaram jogar o motor de rabeta na água. Em seguida ofereceram bananas maduras e assadas. Eles mesmos não aceitaram comida dos sorveiros, lançando tudo na água, inclusive o saco de açúcar. Mandaram tirar a roupa, fazendo brincadeiras. (...) ao anoitecer, quando os índios brincavam com as lanternas, os sorveiros conseguiram fugir, abandonando a outra canoa” (Kroemer 1989: 74-75).

Segundo Kroemer, essa forma de interação dos índios com os sorveiros – de um lado, a exibição ostensiva de uma hostilidade branda; de outro, o roubo ou a extorsão de ferramentas como machados, terçados e facas –, apresentava notável semelhança com um encontro entre índios e sorveiros reportado na área do Coxodoá dois anos antes:

⁹ Embora os zuruahã relatem o extermínio de grande parte da população *masanidawa* por violentas matanças empreendidas pelos regionais, especialmente quando de uma correria promovida pelo povo-peixe (*aba made*), que se supõe serem índios paumari organizados pela frente extrativista para matar índios arredios, as epidemias de gripe e sarampo associadas ao contato com os brancos parecem ter sido as principais responsáveis pela depopulação ou o desaparecimento sofridos pelos subgrupos (ver Dal Poz 2000: 92; Fank & Porta 1996b: 248; Kroemer 1994: 128).

“Já em 1978 dera-se um encontro idêntico na área do Coxodoá entre os sorveiros de Ademir e os índios. O pessoal de Ademir, armado, penetrou por um varadouro dos índios, até as primeiras malocas. Uma menina, que trabalhava na colheita de milho, alarmou-se. E logo apareceu uma turma de 18 índios com as flechas esticadas contra os invasores. Os índios mandaram os sorveiros se colocar de costas. Assim foram desarmados. Depois passaram as armas de fogo na mão de cada um, esperando por alguma reação. As espingardas, depois, foram jogadas no mato. Os sorveiros ganharam bananas verdes que na marra tinham de comer, e foram expulsos, empurrados com as pontas envenenadas das flechas” (Kroemer 1989: 75).

Kroemer reporta ainda outros encontros ocorridos entre índios e sorveiros durante a primeira metade da década de oitenta, envolvendo sempre saques ou requisições coercivas de ferramentas e objetos – terçados, facas, anzóis, linhas, cachorros, etc. (ver *ibid.* p. 150-51; 163).

Como expuséramos anteriormente, a perspectiva de engendramento de uma situação de dependência econômica e tecnológica, a partir da intensificação dos contatos com os sorveiros, era uma das principais preocupações das equipes indigenistas atuantes na região. Essa preocupação justificava a curta duração das estadias da equipe entre os zuruahã, bem como a hesitação e o cuidado em relação aos objetos com que presenteavam os indígenas (e que estes lhes reivindicavam), presentes considerados perigosos na medida em que poderiam estimular a dependência tecnológica em relação aos brancos. E a necessidade de “proteger” os índios dos contatos com os sorveiros justificava, por sua vez, a pressão exercida sobre a FUNAI por meio da responsabilização do órgão pelo processo de demarcação da terra¹⁰.

¹⁰ Para a correspondência oficial do CIMI endereçada à FUNAI, relatórios críticos das atividades da FUNAI na Operação Coxodoá e as propostas para controle de invasões e interdição das áreas indígenas apresentadas pelo Grupo de Trabalho formado em 1984 (ver adiante) por membros da FUNAI e da pastoral indigenista da Prelazia de Lábrea, ver anexos em Kroemer (1989: 223-240).

Em dezembro de 1983, a expedição da FUNAI denominada Operação Coxodoá, composta por 12 pessoas, incluindo índios wai-wai e waimiri-atroari, contata “oficialmente” os índios, localizando oito malocas zuruahã no igarapé do Índio e no igarapé Preto, ambos afluentes do Cuniuá (Dal Poz 2005). A partir dessa operação, as relações entre a FUNAI e os atores indigenistas associados ao CIMI e à OPAN atuantes na região tornam-se mais críticas. Da perspectiva destes últimos, a ação da FUNAI foi lenta, o contato foi promovido por práticas indigenistas semelhantes àquelas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), como o uso da doação de presentes para atrair os índios, marcadas por uma ideologia integracionista reputada deplorável.

Além disso, a abertura pela equipe da Operação Coxodoá de um varadouro ligando o centro comercial regional na beira do rio Cuniuá ao varadouro indígena dentro do igarapé do Índio (e, por conseguinte, às malocas zuruahã), com o objetivo de facilitar os trabalhos da equipe da FUNAI, foi considerado responsável por consolidar a economia extrativista na região e por promover uma inconveniente intensificação da relação dos índios com os agentes regionais. Com a abertura dessa via de comunicação, os agentes extrativistas teriam passado a utilizá-la para fins exploratórios e os missionários evangélicos da JOCUM, motivados pela expectativa de realização de trabalhos de proselitismo entre os índios, puderam então reforçar sua penetração na região (Kroemer 1989: 148; 218-220). Entretanto, em contradição com a política indigenista “protecionista” empreendida pelas equipes do CIMI e da OPAN, os próprios índios manifestavam certo ânimo pela intensificação das relações com os regionais – tendo, por exemplo, encurtado o varadouro da FUNAI por deliberação própria e promovido algumas excursões até a boca do Coxodoá, uma das regiões mais críticas dos contatos entre índios e regionais à época (ibid. p. 163).

Foi no interior desse contexto de relações críticas entre a FUNAI e os indigenistas do CIMI que se estabeleceu uma primeira controvérsia acerca da denominação dos “índios do Coxodoá”. Segundo o ideário das equipes indigenistas missionárias, a descoberta da autodenominação do grupo era uma parte importante no processo indígena de tomada de consciência a propósito da situação de contato interétnico e de negociação de tópicos como as invasões do território, exploração econômica, doenças, etc. Kroemer testemunha o esforço da equipe para estabelecer a identidade étnica do grupo:

“Pelejamos muito para descobrir a autodenominação daquele povo. Uma noite novamente Wanari nos surpreendeu. Dizia que eram *Katukunaru*, ao mostrar para si e para todos os outros. O nome *Katukina* fora várias vezes usado por mim, tentando provocar alguma reação. Havia desconfiança de que houvesse ali fugitivos dos *Katukina* e *Mamori* do Cuniuá. Até então o grupo havia sido chamado ‘índios do igarapé do Coxodoá’, embora a Funai, depois da expedição, chamasse atenção sobre aquele erro, autodenominando-os de *Marimã*. Conclusão de uma pesquisa minha anterior que a Funai lançara como novidade”.

“Desconfiamos de que a autodenominação *Katukunaru* não fosse correta. Perceberam nosso descrédito. Devem ter falado muito sobre o assunto, pois uns dias depois, Aniumoru veio dizendo que eram índios *Zuruahá*. Esta autodenominação foi compreendida e confirmada por todos. O seguinte passo era nossa identificação. Aprenderam a distinguir *Zuruahá* de *jara* (branco), e mesmo de *Deni* (...)”.

“A denominação *Katukinaru* desapareceu por completo do vocabulário diário, e mesmo Wanari confirmou o nome de seu povo” (Kroemer 1989: 136).

Em 1984, foi criado um Grupo de Trabalho para prosseguir a tarefa de identificação dos indígenas e de seu território (Portaria n. 1764/E de 14/09/84), incluindo tanto membros da FUNAI quanto da Prelazia de Lábrea. Também nesse ano um programa de ações assistenciais e de defesa das terras indígenas, o Projeto Zuruahã, foi organizado por uma equipe composta por membros da Operação Amazônia Nativa

(a mesma Operação Anchieta, que manteve a sigla OPAN), do CIMI e da Prelazia de Lábrea. Em 1985, uma área de 233.900 ha do então recém criado município de Camaruã foi proposta como território indígena pelo GT. O relatório reportado pelo Grupo de Trabalho indicava que a disposição das malocas entre o igarapé Pretão e o Riozinho sugeria um afastamento deliberado do rio Cuniuá, no qual a presença e a atividade dos brancos eram mais intensas, e reiterava as constatações dos indigenistas associados à Prelazia de Lábrea a propósito das invasões do território indígena por sorveiros e seringueiros (Dal Poz 2005).

Ao longo da década de oitenta, a relação entre os índios zuruahã e a população regional é alterada tanto por influência das políticas indigenistas de demarcação do território e de controle das zonas de contato, quanto pela transformação do panorama econômico da região do Juruá-Purus, com o refluxo das frentes econômicas, na segunda metade da década, determinado pelo colapso do modelo extrativista. Essas transformações conduziram as relações entre os indígenas e a população regional de um processo de intensificação dos contatos com o mundo dos brancos – marcado, da parte dos índios, pela hostilidade potencial dos saques, roubos e ameaças – a um estado de relativo isolamento e de autonomia ainda hoje característico da sociedade zuruahã.

A partir de 1987, a empresa extrativista entra em sua última fase, e a paisagem econômica da região do Juruá-Purus é alterada pelo seu declínio. O valor das mercadorias, especialmente da gasolina, da qual dependia estritamente a economia da região, aumenta significativamente no período, ao passo que os preços das matérias-primas – madeira, sorva e borracha – não se valorizam proporcionalmente. A subordinação estabelecida pelo sistema de aviamento entre patrões e extrativistas, entre pequenos regatões e grandes aviadores, precipitou sorveiros, seringueiros e madeireiros numa derradeira intensificação das atividades extrativistas na região, no intuito de se

subtraírem do fardo das relações de dependência, agigantado pela inflação dos preços das mercadorias (Kroemer 1989: 196).

O processo desencadeia, por conseguinte, novos encontros esporádicos entre os regionais, cobiçosos das reservas de sorva – matéria-prima tornada escassa pelo extrativismo predatório nas regiões habitadas pelos brancos ou índios associados aos padrões –, e os zuruahã. Entretanto, estes parecem não demonstrar mais a mesma disposição predatória em relação aos brancos que anteriormente:

“Os sorveiros do alto Riozinho tinham baixado e, desta vez, de mudança. A exploração de sorva era um empreendimento ilusório, as altas despesas não recompensavam. Na passagem pelo Pretão, toparam com um grupo de *Zuruahá*, liderado por um aleijado que mandou parar o motor, oferecendo alguns macacos-barrigudos em troca de linhas, anzóis, pequenas facas e alguns terçados. Em vez de efetuarem o costumeiro saque, trataram os sorveiros em pé de igualdade, trocando sua própria produção com mercadorias de brancos, estabelecendo, assim, uma nova relação” (Kroemer 1989: 199).

Fank & Porta, em um relatório mais recente a propósito da situação econômica da região, confirmam o aprofundamento do quadro econômico do fim da década de oitenta: os afluentes do rio Purus estariam se esvaziando e ficando praticamente vazios por conta do processo de êxodo rural que tem afetado a área (1996a: 54-60). Segundo os autores, a crescente escassez das matérias-primas que suportavam a economia de base extrativista da região – látex (sorva e seringa), óleo de copaíba, madeira, carne de caça e de pesca –, os baixos preços desses produtos, a especulação abusiva (possibilitada pelo sistema de aviamento) dos preços das mercadorias intermediadas pelos regatões e a desassistência em matéria de serviços médicos e escolares seriam as principais causas do êxodo na região, determinando “o esvaziamento populacional destes rios, cujos moradores assim que conseguem pagar ou pelo menos diminuir a dívida com o regatão se deslocam para uma cidade (...)” (ibid. 56). Em decorrência desse esvaziamento dos

rios, os próprios regatões vêm abandonando o comércio na região, alegando prejuízo devido ao alto preço dos combustíveis, à limitada quantidade de matérias-primas extraídas e aos baixos preços obtidos quando da revenda. E os que continuam a atuar na região podem, pela restrição da oferta, determinar de modo exorbitante o preço das mercadorias comercializadas.

Fank & Porta também afirmam que a escassez das matérias-primas – no caso, do látex, da madeira e do óleo de copaíba – impeliu as frentes extrativistas restantes à invasão das áreas indígenas, ainda ricas nesses produtos (Fank & Porta 1996a: 56). Contudo, a partir do êxodo rural, o que, no caso dos zuruahã, parece prevalecer é um estado de relativo isolamento e autonomia: “Com o êxodo rural, as invasões diminuíram muito. Os Sorowaha estão ficando praticamente isolados em sua área a não ser pelos seus vizinhos índios” (ibid. p. 57).

Ainda segundo Fank & Porta (ibid. p. 59), que oferecem o relato mais atual a propósito das relações entre os zuruahã e o mundo dos brancos, atualmente os indígenas manteriam contato preponderantemente com os agentes indigenistas e missionários que atuam entre eles. De um lado, as equipes compostas por membros do CIMI e da OPAN, cujas atividades entre os zuruahã seguem o modelo de uma política indigenista militante desde os primeiros contatos na década de oitenta, e que suportam, além disso, um trabalho de interesse propriamente etnográfico entre os índios. De outro, agentes membros da organização missionária Jovens com uma Missão (JOCUM), relacionada ao Summer Institute of Linguistics (SIL), que vêm realizando excursões aos zuruahã tendo em vista o estudo de sua língua (Dal Poz 2000: 131).

Segundo Fank & Porta, contudo, o trabalho de estudo da língua desenvolvido pela organização tem como objetivo o proselitismo (1996a: 59). Kroemer também

reporta criticamente as atuações esporádicas dessa organização missionária entre os zuruahã desde a década de oitenta (1989: 157; 174; 219). Segundo o autor, os métodos empregados à época pelos missionários da JOCUM dispensavam qualquer preparação antropológica ou consideração das problemáticas da política indigenista; incluíam doações (consideradas) indiscriminadas de presentes como meio de obter a benevolência dos índios; e se orientavam por um providencialismo doutrinal que simplesmente “entregava” ao arbítrio divino a condução prática do trabalho religioso entre os indígenas. Mais recentemente, Márcia Suzuki, lingüista associada à JOCUM, vem estudando a língua zuruahã e publicando as primeiras análises especificamente lingüísticas (Suzuki 1995; 1996; 2000) ¹¹.

Além disso, os zuruahã também mantinham contatos com agentes da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), que visitam esporadicamente as malocas indígenas acompanhados pelas equipes do CIMI ou da OPAN, assim como com alguns ribeirinhos, quando os índios se dirigem às casas de apoio das equipes do CIMI e da OPAN, no rio Riozinho, ou da JOCUM, no igarapé Coxodoá (Fank & Porta 1996a: 59).

Nos últimos anos, a atuação da JOCUM entre os zuruahã tem sido objeto de controvérsias jurídicas e de oposição renovada por parte do CIMI. A disputa entre as duas organizações, que vem envolvendo também a FUNASA e a FUNAI, chegou mesmo a obter certa repercussão nas mídias nacional e internacional.

Em 2000, indigenistas do CIMI denunciaram ações da JOCUM (o trabalho de alfabetização dos indígenas por meio da Bíblia e a subordinação da “prestação de serviços médicos à adesão à palavra de Deus”) no Ministério Público estadual, que

¹¹ Daniel Everett, lingüista inicialmente ligado ao SIL, também tomou a língua zuruahã por objeto em um artigo onde expõe uma análise comparativa dos níveis prosódicos das línguas banawá e zuruahã (Everett 1996).

determinou que todos os missionários trabalhando na área abandonassem-na; os grupos, contudo, permaneceram atuantes na região. Viu-se, desde então, uma escalada das tensões e conflitos entre essas organizações.

Desde 2001, os zuruahã vêm sendo retirados da aldeia para tratamentos médicos, principalmente contra picadas de cobras, com o consentimento da FUNASA. Em julho de 2005, enfermeiros e médicos da FAB e da FUNASA, suspeitando de um caso de hermafroditismo, encaminharam uma criança de quatro meses, acompanhada do pai, do avô, do irmão e de mais dois membros do grupo, para Porto Velho (RO) e depois São Paulo, com o propósito de realizar exames. Membros da JOCUM supostamente autorizados pela FUNASA foram encarregados de acompanhar os índios na cidade. Denunciou-se à época a possibilidade dos tratamentos médicos, principalmente nos casos em que eles são realizados com a retirada de membros da aldeia para receberem tratamento na cidade, causarem um “grande impacto” entre os índios. O indigenista Sidney Possuelo manifestou reprovação da viagem dos zuruahã a São Paulo sob a supervisão da JOCUM, alegando tratar-se de uma “intervenção grave”, cujo efeito de “choque” sobre os índios poderia favorecer tentativas de suicídio, ordinárias entre os zuruahã (Moura & Ferreira 2005).

Em setembro do mesmo ano, depoimentos de missionários em reportagem ao programa Fantástico (Rede Globo), confirmaram a retirada de duas crianças zuruahã por parte de agentes da JOCUM. Justificaram-na sob a alegação de que ela evitaria a morte das crianças (uma, portadora de genitália ambígua; a outra, vítima de paralisia cerebral) por infanticídio, prática comum entre os zuruahã nos casos de crianças com problemas físicos ou mentais aparentes. Em agosto do mesmo ano, o CIMI pediu a intervenção do Ministério Público Federal, solicitando sua cooperação para providenciar o retorno à aldeia de todos os índios encaminhados a São Paulo, alegando novamente a

possibilidade de tal grau de intensificação dos contatos entre indígenas e brancos implicarem “grave impacto” sobre a cultura nativa – levando ainda em consideração, mais uma vez, a possibilidade de incidirem no elevado número de suicídios característico desse grupo (Agência Câmara; 2005a) ¹².

As polêmicas a propósito da prática de infanticídio entre os zuruahã foram reanimadas pelas atividades da *Atini – A voz pela vida*, organização de defesa do direito das crianças indígenas, e pela publicação da revista “Quebrando o silêncio: um debate sobre o infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil”, organizado por Márcia Suzuki (2007), e inseridas no contexto ampliado de uma campanha contra o infanticídio entre os povos indígenas de todo Brasil¹³. Na publicação, casos de infanticídio entre os zuruahã e outros povos são relatados e depoimentos indígenas são citados com a intenção retórica de restituir o suposto caráter trágico dessas experiências segundo o próprio ponto de vista nativo, especialmente para as mulheres envolvidas. O objetivo da campanha é sensibilizar a sociedade nacional para a problemática do infanticídio indígena, apresentando uma perspectiva favorável ao projeto da Lei Muwaji (que visa proteger as crianças indígenas pela determinação da obrigatoriedade de notificação nos

¹² Em dezembro, uma audiência pública promovida pela Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional foi realizada para discutir as denúncias de retirada não autorizada de crianças da aldeia zuruahã. A audiência, da qual participaram representantes da FUNASA, da FUNAI e da JOCUM, foi solicitada em consequência à polêmica suscitada pela reportagem do Fantástico, e visava esclarecer dados considerados contraditórios apresentados pela mesma e avaliar a procedência das denúncias a propósito da irregularidade da situação. O encontro foi marcado por troca de acusações entre a JOCUM e a FUNAI, que confirmou a irregularidade da retirada das crianças, tal como informada pela FUNASA, e relembrou a situação irregular da missão da JOCUM entre os zuruahã, cuja saída já fora solicitada pelo Ministério Público (Agência Câmara 2005a; 2005b).

¹³ Organização criada pelos missionários evangélicos Márcia e Edson Suzuki em 2006, a *Atini – Voz pela Vida* é formada por religiosos, antropólogos, lingüistas, advogados, políticos, educadores e líderes indígenas, atuante na defesa da vigência dos direitos humanos universais entre populações indígenas, especialmente no que concerne ao direito à vida das crianças indígenas visadas pelas práticas de infanticídio. A palavra *atini* vem da língua zuruahã e significa “voz”.

casos de risco de infanticídio), criando “condições para que as comunidades indígenas possam resolver os conflitos que causam o infanticídio” sem, para isso, se fazer necessário o recurso a esta prática (Suzuki 2007: 3).

Lançado como parte da campanha, o documentário dramático *Hakani* (2008) conta a história de uma criança zuruahã que, salva pelo irmão de uma tentativa de infanticídio por enterramento, sobreviveu entre os indígenas por três anos antes de ser entregue aos cuidados do casal Suzuki, que a adotaram. O filme foi objeto de recepção crítica por parte da FUNAI, que alegou que a produção generalizaria tradições de forma inadequada e manifestou intenção de proibir a veiculação do filme, sua divulgação pela internet e por emissoras de televisão brasileiras (Rocha 2008). A Coordenação Geral de Índios Isolados (CGII) da FUNAI publicou ainda um relatório reportando as atividades de proselitismo da JOCUM entre os zuruahã ao longo da última década, no qual manifesta repúdio em relação às ações da organização e enfatiza a irregularidade dos missionários na região (Vaz 2008) ¹⁴.

Os grupos indigenistas missionários do CIMI e da OPAN, bem como os missionários evangélicos da JOCUM, continuam atuantes em território zuruahã, de modo que a possibilidade de emergência de novos conflitos ainda é atual. Por um lado, esse recente relatório da FUNAI reportando as atividades de proselitismo da JOCUM entre os zuruahã confirma amplamente o diagnóstico de Kroemer (formulado a partir das atuações esporádicas dessa organização por ele presenciadas durante a década de oitenta) a propósito do despreparo – do ponto de vista da formação antropológica e do conhecimento das problemáticas da política indigenista – dos missionários para atuarem

¹⁴ Em julho de 2008, foi aprovado por unanimidade pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias, em reunião no Plenário da Câmara dos Deputados, requerimento propondo a realização de audiência pública para debater o tema do documentário "Hakani" e o infanticídio entre povos indígenas no Brasil.

na região (Kroemer 1989: 157; 174; 219). Por outro, contudo, há que reconhecer um relativo deslocamento das atividades dos missionários da JOCUM de uma atuação estritamente voltada para o campo religioso e o proselitismo, para tomadas de posição, de modo mais pluralista, no campo da controvérsia em torno do estatuto – particular ou universal – dos direitos dos povos indígenas, tal como representado pela polêmica organizada por Márcia Suzuki a partir do infanticídio zuruahã.

Os próximos tópicos revisitam os dados disponíveis a propósito da história zuruahã e do contato com o mundo dos brancos de uma perspectiva internalista, orientada, por um lado, pela consideração da sócio-lógica especificamente nativa – aquela da sociologia dos subgrupos nomeados arawá – dos processos, e, por outro, pela análise das conceitualizações da identidade, da diferença e da relação entre os povos – tal como depreendidas da análise dos mitos de origem da variedade dos agrupamentos humanos –, que se segue.

III. A diferenciação mitológica dos povos

Segundo Fank & Porta (1996b: 159-162), os zuruahã afirmam que a origem da humanidade e da variedade dos grupos humanos em estado de distinção e separação está associada às atividades de Aijomarihi, demiurgo dotado de uma superpotência xamânica que a mitologia zuruahã descreve alternativamente como “o primeiro índio”, o “igual à onça” (“tinha dentes de onça”, dizem), “índio xamã”, e ainda “o trovão”¹⁵. Segundo os

¹⁵ Teremos a seguir (ver Parte 3) oportunidade de explorar em maiores detalhes os aspectos cosmológicos e escatológicos da mitologia zuruahã. A antecipação, aqui, das narrativas míticas de origem da humanidade é, contudo, pertinente, na medida em que buscaremos, em nossa conclusão, articular o

mitos, Aijomarihi sabia como fazer índios e teria sido o responsável pela feitura de todas as pessoas que existem hoje, isto é, por todos os diferentes ‘tipos’ de pessoas atualmente existentes – toda a diversidade dos povos.

O demiurgo-onça utilizou-se das sementes das frutas, que esfregava entre suas mãos, para fazer as pessoas. Aijomarihi falava como um índio e avaliava os seres a que dava origem segundo suas capacidades de se comunicarem com ele. Primeiramente, ele teria feito os *jara* (brancos)¹⁶. Ao abrir as mãos e ver as pessoas que havia criado, o demiurgo tentou se comunicar com elas. Os futuros *jara*, contudo, falavam de modo confuso e imperfeito, e Aijomarihi se exaltou – “Xi! Eles não são índios” – e os jogou fora em um grande rio porque eles não eram índios e não falavam apropriadamente¹⁷.

Depois, Aijomarihi fez os índios a partir das sementes de breu (muito apreciadas pelos atuais zuruahã), esfregando-as nas mãos. As sementes de breu se transformaram em uma multidão de índios, e todos falavam da mesma forma que o demiurgo. Por conta disso, Aijomarihi não se desfez deles jogando-os fora, como fizera anteriormente com os

processo histórico de desdiferenciação dos subgrupos nomeados zuruahã à sua obliteração pelo maquinismo mitológico.

¹⁶ Segundo o informante Ainomaro, os *jara* teriam sido feitos a partir da semente da fruta da sorva (Fank & Porta; 1996b: 249). Fank & Porta, contudo, exprimem cautela: “Não parece haver muita precisão acerca da correspondência entre as sementes e cada tipo de seres humanos, já que o próprio informante Ainomaro em outro momento, trouxe dados ligeiramente discrepantes (por exemplo, a semente ‘habaro’ para a origem dos ‘Jara’)” (1996a: 2).

¹⁷ O motivo da comunicação, a oposição entre falar apropriadamente e falar “confusamente”, a utilização de marcadores lingüísticos como recursos diferenciadores para caracterizar os diversos tipos de pessoas (incluindo os próprios subgrupos do coletivo zuruahã) e determinar o coeficiente de distância relacional entre eles, é, como veremos a seguir, uma constante da socialidade zuruahã. Bonilla (2007: 303; 308) reconhece procedimentos semelhantes entre os paumari, onde o ideal de endogamia dos grupos locais é expresso pelas práticas lingüísticas, e as variações dialetais existentes entre os falantes das aldeias do Marahã, do Ituxi e do Tapauá são evocadas com hilaridade para explicar o que diferencia as pessoas dessas aldeias. Para uma consideração de como a fala e a vocalização funcionam ao modo de uma exibição indiciária da identidade da pessoa entre os kulina, ver também Pollock (1995: 590-594).

jara (e também, segundo uma versão do mito, com os *jumas*, canibais feitos pelo demiurgo a partir da embira de caçador¹⁸). Os atuais zuruahã se originariam desses antigos índios feitos a partir das sementes de breu: “O breu é índio, dizem. Desses índios os futuros Zuruahã, os índios de hoje, vieram”, dizem (Fank & Porta 1996b: 161).

Segundo outra versão do mito, conforme paráfrase apresentada nas anotações de Jônia Fank, a paleta de diferenciações estabelecida pela conexão metonímica entre determinadas espécies de sementes vegetais e determinados ‘tipos de gente’ seria mais diversificada:

“O Aijomarihi fez as pessoas. Pegava as sementes de frutas, esfrega com as mãos e jogava-as. Assim as pessoas iam surgindo. Da semente da fruta da sorva surgiram os ‘jara’; da semente do ‘habaro’ surgiram o jekimedi (canibais), da semente da ‘sokoro’[embira de caçador] surgiram os juma; da semente do patuá surgiu os Maimã, da semente da ‘tamazara’ [embireira mata-mata; embira grossa] surgiram outros índios; da semente de um tipo de breu ‘sakara’ surgiu os Sorowaha; da semente do ‘wanahi’ surgiram os zamaixinzamaro (povo de rabo) e da semente do ‘wabozo’ [abiorana] surgiram os ‘jara’ de pele clara” (Fank & Porta 1996b: 249).

¹⁸ Nos relatos das relações com o *juma*, os zuruahã reiteram constantemente que “os juma gostam muito de comer índio” (ver Fank & Porta 1996b: 137-145). O subgrupo *masanidawa* parece ter sido uma vítima constante dos raides promovidos por eles, tendo chegado a realizar migrações para fugir de seus ataques: “Os Masanidawa nesta época moravam bem longe, com medo os juma. Com o ocorrido [um ataque homicida *juma* contra um *masanidawa*], abandonaram aquele lugar e foram para o Riozinho, onde fizeram a sua nova morada, sendo que a anterior foi ocupada pelos *jumas*” (ibid. p. 243). Segundo outro relato, importante do ponto de vista do motivo da comunicação, os juma “falavam igual queixada” (ibid. p. 190). Os paumari também relatam terem sofrido, no passado, ataques violentos e perseguições por parte dos *joima*, que descrevem como inimigos vorazes e selvagens, vindos de regiões distantes (diferenciados, portanto, tanto dos apurinã quanto dos demais grupos arawá), e explicam os incessantes deslocamentos que realizaram no passado como tentativas de fuga das investidas predatórias desses índios canibais que cobiçavam sua carne succulenta. O termo *joima* é atualmente utilizado pelos paumari de modo mais generalizado para designar os “outros índios” (Bonilla 2007: 49-58). Originalmente, contudo, o *joima* dos paumari e o *juma* dos zuruahã provavelmente designavam o povo juma, grupo tupi-kawahib que habitava a região do Purus até o final do século passado, quando foram sistematicamente perseguidos e executados em correrias promovidas pelos regionais.

Como os primeiros índios, futuros zuruahã, não sabiam fazer as coisas, Aijomarihi teve de lhes ensinar as diversas técnicas da civilização: primeiramente, a construir as casas, e, em seguida, a fabricar os instrumentos de caça – as flechas, zarabatanas, dardos, veneno –, a fazer os roçados e a plantar todos os cultivares. E a esposa do demiurgo-onça, Jomahinia, por sua vez, ensinou às mulheres todas as “coisas das mulheres”, isto é, todas as técnicas da olaria e da tecelagem: feitura de panelas, potes para água, alguidares, cuias e demais panelas pequenas, redes, cordas, etc. Após ensinarem aos índios todas as técnicas de subsistência, Aijomarihi e sua esposa abandonam os primeiros índios (Fank & Porta 1996b: 161-62)¹⁹.

O mito de origem da humanidade a partir das atividades do demiurgo Aijomarihi estabelece a inscrição das diferenças entre os diversos ‘tipos de gente’ que compõem o *socius* zuruahã: ele rebaixa o estatuto de humanidade de alguns povos ou pela contigüidade excessiva com a selvageria (tal como representada pelo motivo do canibalismo) ou pela incapacidade de falar apropriadamente (tal como representado pelo motivo do “falar confuso”, característico dos brancos). Aos zuruahã é destinada uma posição de humanidade privilegiada, tanto pela sua capacidade natural de se comunicarem apropriadamente, quanto pela prerrogativa da relação de contigüidade estabelecida com o demiurgo: além de não descartá-los como uma criação defeituosa, Aijomarihi ensina a eles todas as técnicas distintivas da vida propriamente humana.

¹⁹ Os primeiros índios feitos pelo demiurgo Aijomarihi, dos quais os atuais zuruahã seriam os descendentes, foram os *sara mady*: “Não tinha Sorowaha [ainda], os Saramady foram os primeiros” (ver Fank & Porta 1996b: 160). A posição dos mitos associados aos *sara mady* no *corpus* mitológico zuruahã é destacada. Alguns relatos sugerem que *sara mady*, além de designar os índios originários no registro mitológico, se referia também a um antigo subgrupo zuruahã que teria realmente existido (Fank & Porta 1996b: 251-252).

A inscrição dessas diferenças pelo código sociológico dos mitos está imediatamente implicada na socialidade zuruahã, como nos será oportuno demonstrar: os afastamentos diferenciais em relação à similitude corpóreo-estética, bem como em relação à transparência lingüística e aos modos materiais da cultura (uso de técnicas, posse de determinados instrumentos, etc.), definem o campo de relações possíveis de entre os diferentes ‘tipos de gente’, determinando a própria virtualidade da unificação dos diversos subgrupos nomeados zuruahã, atualizada *in concreto* na concentração sócio-espacial contemporânea e na nova autodenominação totalizante ‘zuruahã’.

As narrativas indígenas coletadas a propósito dos contatos com os sorveiros (Fank & Porta 1996b: 240-41; 250-51) permitem restituir parcialmente a perspectiva nativa sobre esses encontros e estabelecer o caráter predatório da relação com os *jara*, já sugestionado pelos casos de saques de ferramentas acima reportados (segundo a perspectiva dos regionais) quando dos primeiros contatos registrados entre os indígenas e as frentes extrativistas a partir do final da década de setenta. Essas narrativas, que também atestam que os saques e os assaltos aos sorveiros eram o modo privilegiado de aquisição das ferramentas dos brancos (especialmente terçados, machados e facas), sugerem terem sido freqüentes tanto as situações em que os sorveiros se assustavam e fugiam após notarem a presença dos indígenas, abandonando o acampamento e os equipamentos cobiçados, quanto os casos em que encontros ostensivos e potencialmente violentos eram apaziguados por trocas, nas quais os índios ofereciam alimentos e os sorveiros se conformavam a abastecê-los com ferramentas, roupas, etc., como exemplificado pelo relato:

“Estavam passando por um período de fome, tinham apenas um machado velho (muito gasto). Decidiram ir ao encontro dos sorveiros. Havia sorveiros por todos os igarapés, no igarapé do Índio, no Pretinho, no Pretão e em outros, e os Sorowaha

fugindo e tentando se esconder dos sorveiros. Com a necessidade de obterem ferramentas, os homens e rapazes jovens decidiram ir ver os sorveiros no igarapé do Índio (...). Levaram cana e banana para trocarem” (Fank & Porta 1996b: 250).

Segundo a conclusão da narrativa, com as ferramentas adquiridas nesse encontro (um terçado e um machado) os índios puderam recomeçar a fazer seus roçados. Se, por um lado, a associação entre o período de fome e a escassez das ferramentas dos *jara*, bem como sua subsequente superação pela feitura dos novos roçados possibilitada pelas ferramentas recém adquiridas, parece sugerir o mero estabelecimento de uma relação de dependência para com a nova tecnologia, por outro ela também sugere a posição de valor ocupada pela exterioridade específica representada pelo mundo dos brancos, segundo os esquemas cosmos-práticos das ontologias amazônicas (Viveiros de Castro 2002a). A pertinência da última perspectiva apresenta-se como ainda mais verossímil se levarmos em consideração a conceitualização mítica da origem do monopólio dos machados pelos *jara*, segundo a narrativa da história de Sawaryi²⁰.

Segundo o relato, o herói Sawaryi havia se mudado para um lugar abundante em sorva, onde armara acampamento. Subia em uma sorveira e atirava os frutos ao chão quando duas mulheres chegaram pelo ‘caminho dos *korime*’²¹. Sawaryi tomou para si essas duas mulheres – que, como se revelará posteriormente, eram elas próprias *korime* – como esposas. Mahi, um dos irmãos *korime* das duas mulheres, encontra-se com elas

²⁰ Sawaryi, nome próprio de um herói mítico, é também a designação de um tipo de irara, espécie na qual o protagonista se transforma no desfecho da narrativa. As fontes consultadas nos legaram esse mito apenas sob a forma de uma abreviada paráfrase, de modo a ser impossível intuir, diferentemente do caso de outros mitos (seja por sua recorrência ou por sua associação a motivos cosmológicos e escatológicos centrais ao mundo vivido zuruahã), sua posição e importância no interior do *corpus* mitológica nativo.

²¹ O conceito de *korime* será analisado com mais detalhes na Parte 3. Conforme os recorrentes esquemas da ontologia dos espíritos amazônicos (Viveiros de Castro 2007), os *korime*, grosso modo, seriam seres espirituais habitantes de diferentes regiões do cosmos que, no mundo dos humanos (como, aliás, manifestado no próprio mito), se apresentam sob a forma de animais ou humanos.

quando estas andavam pela floresta para coletar embiras. Contudo, como Mahi se apresenta sob a forma de um filhote de veado, suas irmãs não apenas não o reconhecem como tentam caçá-lo com o auxílio do marido. Mahi consegue escapar e fugir pelo mesmo caminho por onde haviam surgido as duas mulheres. No mundo dos *korime*, os irmãos das mulheres, informados por Mahi dos últimos acontecimentos, se reúnem e decidem, após uma festa de vários dias de cantorias, irem atrás das irmãs para pegá-las de volta. Encontram-nas catando piolhos em Sawaryi, adormecido, e as duas mulheres-espíritos aproveitam do sono de Sawaryi para tentar executá-lo com um golpe de machado no pescoço:

“Elas pegaram um machado para cortar o pescoço de Sawaryi, mas não conseguiram, fizeram um corte grande que ficou sangrando muito (...). Sawaryi ficou com muita raiva, foi até o depósito de machados; ele pegou todos e os jogou em direção às casas dos *jaras*. Foi daí que surgiram os machados. Depois, ainda sangrando muito, Sawaryi subiu em um pé de sorva e se transformou em irara” (Fank & Porta; 1996b: 235).

A posição, no desfecho da narrativa mítica, dos *jara* como os atuais donos dos machados, sugere uma percepção do mundo dos brancos como uma fonte de poderes e recursos tecnológicos diferenciados e, por conseguinte, de recursos simbólicos diferenciados (ao que retornaremos a seguir), posição que determina as relações entretidas com esse mundo – escandidas entre os pólos da predação e da troca – como as formas asseguradoras da manutenção do fluxo dos bens dos *jara* para o interior do mundo zuruahã. Pode-se, sob essa perspectiva, reinterpretar o ânimo pela intensificação das relações com os brancos, manifesto na decisão dos índios de encurtar o varadouro

da FUNAI e na promoção de excursões até as áreas mais densamente povoadas pelos regionais (Kroemer 1989: 163)²².

Havíamos notado como nas duas versões aqui consideradas do mito de origem da variedade dos povos o valor da posição ‘índio zuruahã’ na conceitualização do espaço relacional indígena é determinado tanto por sua relação de dupla oposição, ora em relação aos *jara* (definidos como ‘não-índios’ por falarem de modo confuso), ora em relação a outros povos indígenas (descritos como belicosos, inimigos e canibais), quanto pela definição dos zuruahã como a boa criação do demiurgo Aijimarihi, isto é, a única que pôde se comunicar com ele de modo apropriado. O mito, portanto, nos apresenta a configuração contemporânea do espaço relacional indígena e a identidade unificada de ‘índio zuruahã’ como uma feitura demiúrgica originária, obliterando assim historicidade de ambas.

Podemos, contudo, esboçar as principais linhas de transformações do espaço relacional indígena, associadas à passagem de um estado de separação e discrição interna do coletivo zuruahã, concretamente manifesto no fracionamento e na dispersão

²² Contudo, é preciso salientar a posição ambivalente dos *jara*: se, por um lado, os brancos representam um âmbito de alteridade e uma fonte de recursos materiais e simbólicos cobiçados pelos zuruahã, por outro, são também, por vezes, descritos como predadores canibais, grandes apreciadores da carne dos índios (ver Fank & Porta 1996b: 66-67; 79-82; 244). Os *jekimedi* (provavelmente uma corruptela de *jeki mady*), por exemplo, descritos como “canibais”, parecem se referir aos “antigos *jara*”: “(...) os antigos *jara* gostavam muito de comer índios (...). *jekimedi* é *jara* (...)” (ibid. p. 80). A concepção dos brancos como canibais parece se fundamentar na ocorrência de sanguinolentas correrias contra o subgrupo *sarakoadawa*, cujos membros teriam sido dizimados apenas com terçados: “os antigos *jara* não tinham espingarda, só terçado, todos traziam terçado (...). Os índios estavam dormindo (...) e cortavam muitos com o terçado” (ibid. p. 80). Embora essas incursões violentas contra os zuruahã tenham sido economicamente motivadas (os brancos tendo se apropriado das terras *sarakoadawa* após o extermínio do subgrupo), os indígenas interpretam esses eventos segundo os esquemas cosmológicos da predação generalizada: a ferocidade e sanguinolência exibidas pelos comportamentos dos antigos brancos atestam que estes eram, na realidade, canibais.

sócio-espacial reais da comunidade lingüística zuruahã em uma série de subgrupos nomeados efetivos, para um estado concentrado e unificado, expresso na reunião de todo coletivo em uma única aldeia e na atual autodenominação inclusiva ‘índio zuruahã’ – um estado no qual as principais relações pertinentes são as de diferenciação em relação aos *jara* e aos índios inimigos ou estrangeiros.

IV. Etnohistória

Os zuruahã afirmam terem vivido, há cerca de cem anos atrás, divididos em sete subgrupos com autodenominações diferentes – isto é, sete subgrupos nomeados *dawa* (*jokihidawa; masanidawa; koribidawa; adamidawa; sarakoadawa; tabosorodawa; nakydanidawa*) –, espalhados pelo rio Cuniuá, entre os dois afluentes da margem direita, os rios Coxodoá e Riozinho. Cada um dos subgrupos habitava uma maloca (*oda*) distinta, ao estilo das grandes malocas zuruahã construídas ainda hoje (Kroemer 1994: 30). A propósito das relações entre os subgrupos, o autor afirma que:

“Até cerca de cem anos atrás, vários grupos étnicos viviam numa espécie de solidariedade confederativa numa grande extensão territorial, entre os rios Coxodoá e Riozinho, ambos afluentes do Cuniuá. A estrutura política consistia numa unidade intergrupar na qual os diversos subgrupos eram autônomos, sem autoridade superior ou central, com finalidades específicas, principalmente de celebrações rituais periódicas, permitindo que confluíssem por ocasião de grandes festas para o centro da floresta, na área do igarapé Pretão, que provavelmente era o habitat de origem de um grande número de subgrupos” (ibid. p. 127).

Ainda segundo Kroemer (1994), a estrutura política composta pela associação entre os diversos subgrupos parecia se assentar também em uma ampla rede de

parentesco por aliança²³. Contudo, cada um dos diferentes subgrupos nomeados possuía seus próprios xamãs (*inua hixa*) e cada uma das aldeias-malocas nas quais estes se dispersavam social e espacialmente possuía seu próprio “dono” (*anidawa*). Ao mesmo tempo em que se associavam pela participação em um mesmo plano comum de similitude lingüística e cultural, os subgrupos nomeados *dawa* distinguiam-se entre si por suas diferentes autodenominações, pela presença de certas características físicas ou morais específicas, pela excelência em diferentes âmbitos de práticas (navegação, caça, etc.), e pela associação entre determinados subgrupos e certas localidades geográficas²⁴.

O atual grupo zuruahã seria composto por membros remanescentes dos sete diferentes subgrupos, hoje reunidos em uma única aldeia-maloca. Os antigos *masaindawa* eram reputados grandes navegadores e formavam o subgrupo politicamente mais forte; seu habitat se estendia até a boca do Riozinho²⁵. Os

²³ O autor supõe que os subgrupos eram originalmente endógamos e que as relações de casamento por aliança entre eles apenas se tornaram necessárias após as depopulações decorrentes das epidemias de gripe e sarampo e das correrias empreendidas pelas frentes extrativistas.

²⁴ As designações nativas para determinados acidentes geográficos pareciam fornecer ao menos parte dos epônimos utilizados para denominar os subgrupos habitantes dos territórios a eles associados. Embora na sociologia arawá prevaleça o uso de espécies animais e vegetais para diferenciar nominalmente os subgrupos, suas associações a localidades geográficas são freqüentemente atestadas. Segundo Gordon, “as etnografias sobre os Arawá parecem sustentar a posição de que, no passado, a localização territorial dos subgrupos era mais nítida, e, de algum modo, cada subgrupo era uma espécie de ‘sociedade’” (2006: 61).

²⁵ Kroemer sugere que os *masaindawa* também se autodenominavam alternativamente como *zuruahã* – denominação que, posteriormente à unificação dos subgrupos, se tornou inclusiva para todos os membros do grupo assim formado (1994: 128-129). Segundo Dal Poz, contudo, os *zuruahã mady* constituíam um antigo e distinto subgrupo, que teria, contudo, se extinto (2005; 2000: 93). Os relatos indígenas parecem confirmá-lo (Fank & Porta 1996b: 58-79; 241): os *zuruahã mady* teriam existido como um grupo discreto, habitantes das margens do Cuniuá que se notabilizaram pelos seus xamãs (são, de fato, descritos como um “grupo de xamãs”). Seus membros “falavam igual aos *masaindawa*; mas falavam também igual aos *jara*”, dizem os zuruahã, e moravam em grandes malocas *oda*, como os demais subgrupos zuruahã. Pareciam, contudo, entreter relações privilegiadas com os brancos – além de falarem como eles, os *zuruahã mady* usavam roupas e possuíam muitas ferramentas (terçados, machados, etc.). Os relatos das

kuribidawa, habitantes de um dos afluentes do rio Cuniuá, acima do Riozinho, eram notáveis por suas características físicas (pele escura, rosto arredondado, pintas, etc.), que tanto os distinguiram dos demais subgrupos quanto sugeria um estado de miscigenação com outros povos indígenas da região, especialmente com os paumari. Há cerca de cem anos, esses dois subgrupos teriam se reunido: após sofrerem uma drástica depopulação por causa de epidemias de gripe e sarampo, os *koribidawa* teriam abandonado seu habitat e se unido aos *masanidawa*, que estavam sendo vitimados por violentos massacres desencadeados pelos avanços das frentes de expansão econômica à época. Mesmo com a fusão dos dois grupos, apenas alguns desses índios teriam logrado sobreviver, empreendendo uma fuga de canoa pelo Riozinho até alcançarem as regiões onde os outros subgrupos habitavam.

Os *jokihidawa*, por sua vez, eram os “donos do Jokihí”, isto é, os habitantes do igarapé Pretão (*Jokihí*); pela facilidade de controlar o igarapé em caso de invasão pelos regionais, essa região teria se tornado o refúgio para os demais subgrupos em fuga. Os *sarakoadawa*, notáveis tanto pela alta estatura quanto pela pele clara, habitavam no entorno do rio Coxodoá. Os *nakydanidawa*, seus vizinhos, viviam no igarapé do Índio (*Nakoha*). Já os *adamidawa*, “donos da terra firme” (a palavra *adami* designa as áreas de terra firme), habitavam em um dos igarapés afluentes do Riozinho. Por fim, os *tabosorodawa*, conhecidos por sua força física e por serem “bons caçadores de anta”, habitavam um dos afluentes do Pretão²⁶. Após sofrerem as drásticas reduções

relações entre os subgrupos *masanidawa*, *jokihidawa* e *adamidawa* e os *zuruahã mady* descrevem um processo de deterioração de relações de reciprocidade inicialmente estabelecidas após os primeiros contatos (nas quais os *zuruahã mady* “deram machados, deram terçados; tudo que tinham dos *jara* e eles deram”) em relações de conflito permeadas por temores, ameaças e acusações de feitiçaria (Fank & Porta 1996b: 58-79).

²⁶ Parece-nos que os povos *zuruahã mady*, os *zamadawa mady* e os *sara mady* também devem ser considerados como subgrupos *zuruahã*. Embora os *zamadawa mady* sejam descritos como um povo

populacionais resultantes das epidemias e de serem acoados pelas frentes extrativistas, os subgrupos teriam se dirigido para as zonas de terra firme, nas florestas interfluviais da bacia drenada pelo Cuniuá, e se unificado no atual habitat de terra firme nas cabeceiras do igarapé Pretão (para todos esses pontos, ver Kroemer 1994: 128-129).

Os relatos de história oral zuruahã tornados disponíveis mais recentemente permitem corroborar ou matizar alguns aspectos da narrativa histórica oferecida por Kroemer. Vários testemunhos confirmam o abandono, por parte dos subgrupos, de seus territórios de origem – realizado ou sob o efeito das depopulações decorrentes das epidemias²⁷, ou do acuoamento e da necessidade de fugir em busca de refúgio após terem sido vitimados por correrias empreendidas pelos *jara* – e a subsequente reunião dos seus remanescentes aos *jokihidawa*, na região do igarapé Pretão. Como se deu entre os *masaindawa*, por exemplo, após se recuperarem brevemente de uma epidemia de gripe, segundo o relato:

“Quando os Masanidawa estavam novamente multiplicados, os Aba-Made (gente-peixe) chegaram com espingardas e novamente mataram a maioria (...). Restaram aproximadamente dez homens; estes ficaram com medo e se aproximaram dos Jokihidawa, onde fizeram novos acampamentos (...). Desde este tempo os Masanidawa e os Jokihidawa moram juntos” (Fank & Porta 1996b: 248)²⁸.

inimigo (Kroemer 1994: 130), o emprego do sufixo coletivizador (*-mady*; ‘gente’) indica, como aponta Gordon (2006: 59), que se trata de um grupo arawá, provavelmente um dos subgrupos kulina, deni ou jamamadi, ou ainda uma corruptela do nome ‘zamamadi’ (jamamadi), os relatos sobre as relações entre o subgrupo *jokihidawa* e os *zamadawa mady* deixam em aberto, contudo, a possibilidade de considerá-los como um subgrupo propriamente zuruahã (ver Fank & Porta 1996b: 12-22).

²⁷ O que parece ter sido o caso entre os *sarakoadawa* e os *masanidawa*, dizimados pela “tosse”.

²⁸ Segundo Kroemer, *aba mady* (gente-peixe) provavelmente se referia aos paumari do baixo Tapauá, que teriam sido armados com espingardas fornecidas pelos seringalistas para empreender correrias: “Nos episódios de matança destacam-se homens de um povo que os índios chamam *Aba-Made*, que quer dizer ‘gente peixe’, referindo-se provavelmente aos índios Paumari que muitas vezes foram organizados pela frente extrativistas para matar índios arredios” (Kroemer 1994: 129). Para transcrições e paráfrases de relatos zuruahã descrevendo essas correrias, ver Fank & Porta (1996b: 72-3; 248).

Por outro lado, esses relatos tornam problemática a afirmação de que os diversos subgrupos nomeados teriam formado uma “estrutura política” específica, constituída por uma “unidade intergruppal” englobante: uma unidade no interior da qual os subgrupos preservariam sua autonomia política pela não submissão a nenhum tipo de autoridade superior ou central, ao mesmo tempo em que conviveriam em uma espécie de “solidariedade confederativa numa grande extensão territorial” – que seria, inclusive, responsável pela “defesa do território contra ataques de outros povos indígenas ou contra a invasão de não índios” (Kroemer 1994: 127). Dos relatos nativos a propósito das relações entre os subgrupos, depreende-se, por um lado, que a transparência lingüística entre os falantes dos diferentes grupos determinava um campo possível de relações de porosidade e comunicação entre eles: redes de trocas comerciais, estabelecimento de relações por aliança matrimonial, fluxos de objetos e pessoas e relações. Por outro, que as relações entre os subgrupos estavam sempre sujeitas à queda na socialidade ‘negativa’ e nas afecções de fúria vingativa constitutivas das socialidades ameríndias – ‘negatividade’ que caracterizava, sob a forma da hostilidade e da guerra, o modo de relação dos zuruahã com povos indígenas inimigos, e que, sob a forma de conflitos e de agressões xamânicas, caracterizavam as próprias relações dos subgrupos zuruahã entre si²⁹. Detenhamo-nos, portanto, na análise das duas derivas virtuais da socialidade zuruahã.

Um motivo recorrente nas narrativas que descrevem os encontros históricos entre os diferentes subgrupos consiste, em certo sentido, em uma re-atuação histórica da cena mítica de comunicação entre o demiurgo-onça e os futuros zuruahã: os membros

²⁹ Aliás, como é comum nas relações entre os subgrupos no sudoeste amazônico e, de modo mais específico, na paisagem etnológica do Purus e do Juruá, da qual voltaremos a nos ocupar a seguir. A propósito das acusações de feitiçaria em outros povos arawá fracionados e diferenciados em subgrupos, ver comentários abaixo e a segunda parte desta dissertação.

dos diferentes subgrupos se surpreendem ao se encontrarem por acaso na floresta e perceberem que, além de apresentarem semelhanças corpóreo-estéticas (corte de cabelo, uso do estojo peniano, etc.), são capazes de se comunicar e que falam a mesma língua (para exemplos, ver Fank & Porta 1996b: 51-51; 56-67; 61). A estrutura do enredo desses encontros é bastante típica, e exemplificada de modo emblemático na “descoberta” dos *adamidawa* pelos *jokihidawa*:

“Os Jokihidawa estavam em ‘zawada’ (grande caçada), no igarapé Pretão (...). Um homem Jokihidawa chamado Baidawa saiu para caçar para o lado do igarapé Pretinho e encontrou os Adamidawa fazendo uma pescaria com tinguí num lago. Baidawa ficou escondido observando se eles eram ‘jara’ ou outros índios. Estava bem próximo deles; um Adamidawa caminhou em sua direção, Baidawa deu um assobio e o Adamidawa escutou; então Baidawa perguntou – você é outra pessoa? [ou seja: “você é outro ‘tipo de gente’, i.e., *jara* ou ‘outro tipo de índio’?”] –. E o Adamidawa entendeu e respondeu que ele se chamava Nasi”.

“Ambos ficaram surpresos, pois falavam a mesma língua e se entenderam. Nasi avisou os outros Adamidawa, eles se aproximaram, começaram a conversar e se apresentaram – um do povo Jokihidawa e os outros Adamidawa. E ficaram conversando e os Adamidawa convidaram o Baidawa para ele ir conhecer a casa deles. Baidawa foi e confirmou que suas casas eram iguais, sokoady [estojo peniano] iguais, modo de caçar e pescar iguais... Os Adamidawa deram um cesto pequeno cheio de piau (peixe) que tinham pegado na pescaria e trocaram flechas e arco” (Fank & Porta 1996b: 242).

Após esse primeiro encontro, prossegue o relato, Baidawa retorna ao acampamento que os *jokihidawa* utilizavam para as caçadas coletivas e conta a seus companheiros sobre os *adamidawa* e as trocas. Depois de uma segunda visita, Baidawa traz para morar entre os seus, os *jokihidawa*, três filhos *adamidawa* que apanhavam muito do pai, alegando que “se eles fossem embora, a raiva do pai iria embora e quando sentissem saudades poderiam se visitar” (ibid. p. 242). Após algumas visitas aos

jokihidawa para se encontrarem com os filhos, o pai e a esposa terminam por abandonar os *adamidawa* e a viver com seus filhos no novo subgrupo.

A recorrência do motivo do duplo reconhecimento, sempre eivado de surpresa, da similitude lingüística e corpóreo-estética entre os membros dos diferentes subgrupos, parece depor contra a hipótese de que existiria uma espécie de estrutura política formando uma ‘unidade intergrupar’ englobante entre os diferentes subgrupos há cerca de um século atrás. Todos os relatos a respeito das relações entre os subgrupos são particularmente enfáticos na afirmação da origem, da historicidade e da particularidade dessas relações: os membros dos diferentes subgrupos não apenas não se conhecem de início, como também não se reconhecem de imediato como ‘iguais’: espantam-se ao se encontrarem e descobrirem que podem se comunicar e que se assemelham sob diversos aspectos. E a forma das relações entre os subgrupos é progressivamente negociada ao longo de sucessivas visitas, de modo que nada permite afirmar a pré-existência de uma ‘estrutura política’ antecedente a esses encontros e que definiria de antemão os modos apropriados de relação entre os variados subgrupos. Se alguma espécie de unidade parece ter existido entre os diferentes subgrupos, esta, portanto, parece ter sido não tanto uma unidade de tipo político quanto uma ‘identidade’ determinada pela similitude ‘lingüística’ e ‘cultural’, e que fazia dos diferentes subgrupos zuruahã, tomados em conjunto, uma comunidade lingüística apta à mutualidade comunicativa e, *a princípio*, à reciprocidade como forma de relação.

Essas formas de similitude são significativas dentro da própria lógica da sociologia dos subgrupos nomeados arawá. No caso dos zuruahã, a similitude lingüística, corpóreo-estética e etológica definiria um baixo coeficiente de distância relacional entre os subgrupos, o que os subtrairia, em suas relações mútuas, da sorte mais comum destinada a algumas das “tribos distantes” (relações de aberta hostilidade

guerreira) e determinaria, no sentido inverso, uma continuidade virtual entre eles – continuidade concretamente atualizada tanto pela porosidade entre os subgrupos diferenciados (manifesta nos fluxos de pessoas que atravessavam de um a outro), quanto pelos consecutivos atos de fusão que conduziram à concentração e à unificação de todo o coletivo sob a atual autodenominação *zuruahã*.

Outro motivo recorrente nos relatos nativos a propósito dos encontros entre os diferentes subgrupos consiste na importância atribuída aos bens provenientes do mundo dos *jara* como recursos de diferenciação. Associada ao esquema mítico que faz dos *jara* os *anidawa* (donos) das ferramentas, a reconfiguração do espaço relacional indígena pela posição ostensiva dos brancos como uma esfera de alteridade parece ter transformado as relações de reciprocidade e convivalidade com os *jara*, bem como o afluxo de objetos de seu mundo para o interior da sociedade indígena, em fontes de recursos diferenciadores determinantes de um processo de ‘virar branco’.

A relação aos brancos, ou, mais especificamente, o estado atingido no eixo de transformação em branco (ver Kelly 2005), tal como expresso pela posse de ferramentas, pela capacidade de falar ‘igual’ aos *jara* e pelo uso de roupas, foi tomada pelos indígenas como uma nova característica etológica a re-introduzir formas de diferenciação entre os subgrupos. Nesse processo, alguns subgrupos passaram a servir eles próprios como mediadores na rede de trocas que escoava os produtos dos brancos, como, por exemplo, na relação entre os *jokihidawa* (tomadores) e os *masanidawa* (doadores), ou entre os *jokihidawa*, os *masanidawa* e os *adamidawa* (tomadores) e os *zuruahã mady* (doadores) (ver Fank & Porta 1996b: 43-44; 61-62)³⁰.

³⁰ Os *zuruahã mady* são descritos como relativamente misturados aos *jara*. Como já notamos, se distinguiam pela posse afluente de mercadorias e ferramentas provenientes do mundo dos brancos, eram capazes de falar ‘igual’ aos *jara* e portavam roupas. Suas relações com os brancos são descritas por

Também depõe contra a tese de que os diversos subgrupos formavam uma ‘unidade política’ o fato de que se relacionavam entre si não apenas ‘positivamente’, por assim dizer, enquanto povos aparentados e aliados, mas também por meio de uma socialidade ‘negativa’, cinegética, envolvendo trocas de mortos por meio de guerras de vendeta, conflitos que esgarçavam as relações de aliança e reciprocidade anteriormente estabelecidas, e principalmente a deterioração da sociabilidade pela irrupção de afecções agressivas conducentes à troca de imputações de nocividade e de acusações de feitiçaria – outro *tópos* dos relatos a propósito das relações entre os subgrupos³¹. Assim, apesar da tendência à concentração sócio-espacial e à unificação dos subgrupos ter se tornado historicamente prevalecente, as narrativas indígenas a propósito das relações históricas entre eles não nos deixam dúvidas quanto aos efeitos da presença das tendências imediatamente contrárias, isto é, aquelas conducentes ao fracionamento e ao estabelecimento de relações de conflito e oposição.

Assim, a constituição da sociedade zuruahã como um conjunto de subgrupos aponta para uma abertura, de início indeterminada, para outras sociedades, entre os pólos da assemelhação consangüínea no interior do grupo local e o da transformação de um subgrupo aliado em povo inimigo. A posição de um subgrupo nesse gradiente, por conseguinte, é sempre relativa e variável, exatamente conforme ao modelo sociológico dos subgrupos nomeados arawá prescrito por Gordon:

alguns relatos como sendo de convivalidade, ao ponto de os *jara* estabelecerem residência entre eles. Além disso, diz-se que atribuíam a paternidade de algumas de suas crianças aos brancos. Esse último ponto parece ter contribuído para caracterizar a posição ambivalente dos *zuruahã mady* em relação aos demais subgrupos: as crianças *zuruahã* ‘filhas dos *jara*’ eram consideradas, como seus próprios pais, potencialmente canibais, e os *masanidawa*, por exemplo, temiam que elas os matassem se passassem a residir entre eles (ver Fank & Porta 1996b: 64-68).

³¹ Para exemplos, ver Fank & Porta (1996b: 12-27; 251-54). Para uma apresentação dos efeitos de ruptura da convivalidade e de agressão à ideologia de consangüidade do grupo local decorrentes das acusações de feitiçaria entre os kulina, ver Pollock (2004).

“A intensa proliferação destas formações sociais [os subgrupos arawá] resulta em uma série de coletivos considerados mais ou menos próximos. Deste modo, de acordo com classificações socioespaciais escalares típicas das socialidades ameríndias, ‘subgrupos nomeados’ podem se transformar em ‘tribos’ distantes, conforme o coeficiente de distância relacional” (Gordon 2006: 41).

Lugar de um movimento permanente entre a consangüinidade e a afinidade, os subgrupos só existem enquanto descrições instáveis em um fluxo contínuo de relacionalidade. Assim, a diferença entre um subgrupo zuruahã e um subgrupo de outro povo arawá, por exemplo, pode ser menor do que entre dois subgrupos que, por razões históricas, considera-se como zuruahã – como parece ser o caso dos *zamadawa mady* e mesmo dos *zuruahã mady*, oscilantes entre as posições de subgrupo aliado e de povo inimigo tanto nas descrições etnográficas quanto nos relatos históricos nativos (ver nota 26).

Ainda nesse sentido, Dal Poz (2000), por exemplo, sugere que entre os zuruahã e demais povos arawá o estratagema xamanístico funcionaria ao modo de um dispositivo de fracionamento e de relacionamento por oposição dos subgrupos – sendo a configuração atomizada do *socius*, portanto, o próprio correlato sociológico da cosmopraxis xamânica (o autor tem em mente, sobretudo, a dimensão *sorcery* e sinistra do xamanismo; ver Whitehead & Wright 2004). Seguindo essa correlação, o autor afirma que a unificação dos subgrupos zuruahã estaria articulada ainda à extinção dos grandes xamãs, ao declínio das mortes atribuídas à feitiçaria e ao crescimento das mortes por suicídio:

“Uma modalidade de homicídio através de feitiçaria – que se denomina *mazaro bahi*, ‘por causa da morte’ – teria existido entre os Sorowaha no passado. Nos registros genealógicos foram identificados 13 óbitos atribuídos a feitiço (9 homens e 4 mulheres), e os mais recentes devem ter ocorrido entre fins dos anos 50 e início dos 60. E, nos relatos em que discorrem sobre os feitos dos seus grandes xamãs, o

tema está associado, muitas vezes, a desavenças entre pessoas vinculadas a subgrupos distintos. Por exemplo, contam que Aga, dos Masanidawa, comeu um morcego enfeitado por Birikahowy, dos Jokihidawa. Com raiva, por causa do casamento deste com uma mulher Masanidawa, Aga apertara-o em demasia na luta do *gaha* [ritual agonístico masculino]. Birikahowy, muito machucado, conseguiu ainda vingar-se, e ambos faleceram no mesmo instante (...). De uma perspectiva cronológica, porém, tal *causa mortis* vai rareando a partir da geração de Dawari [primeiro suicida zuruahã] (e com ela os *iniwa hixa*, os grandes xamãs), paralelamente ao aumento da mortalidade por suicídio” (Dal Poz 2000: 118-19).

Na Parte 2, pretendo aprofundar as relações entre as os assaltos de feitiçaria, as práticas de suicídio e os dois estados sucessivos dos *socius*. Para concluir, gostaria de oferecer aqui um último comentário a propósito da articulação entre a nova autodenominação surgida a partir da situação de contato e a sócio-lógica específica dos subgrupos nomeados arawá. Ora, parece-nos que a concentração sócio-espacial dos subgrupos, por um lado, e a intensificação dos contatos com os brancos, por outro, representam transformações da configuração do espaço relacional indígena em tudo decisivas para a ‘unificação’ do coletivo a partir do surgimento da nova autodenominação inclusiva ‘zuruahã’: a concentração sócio-espacial presidindo o processo histórico de desdiferenciação/identificação das pessoas e dos corpos (segundo os modelos indígenas que fazem da identidade a resultante do compartilhamento de substâncias) e a intensificação do contato com os brancos, por seu turno, reforçando a pertinência da posição dos *jara* como instância de alteridade – e fazendo o eixo das diferenciações incidirem menos sobre as relações entre os membros remanescentes dos subgrupos do que sobre a oposição entre os zuruahã e os brancos. Os depoimentos indígenas a propósito do surgimento da atual autodenominação parecem confirmá-lo:

“Segundo Ohozyi, eles começaram a se autodenominarem Sorowaha com a chegada de Günter (...). Günter perguntou qual era o nome do povo deles; ninguém respondia, Ainomaro disse então que eram Sorowaha. Eles dizem que havia um

povo que se chamava Sorowaha e moravam nas margens do Cuniuá e se vestiam com roupas (...). O Tiaha só falou para o Günter que eram Sorowaha devido à insistência, pois eles respondiam que não sabiam e o Günter continuava perguntando (...). esta foi a primeira vez que falaram. Axa insiste que são pessoas Jokihidawa, que são pessoas Sorowaha de mentirinha, ‘Sorowaha hosokoni’” (Fank & Porta 1996b: 241).

A respeito da persistência de alguns índios em afirmarem que os zuruahã “de mentirinha” são, “na verdade”, pessoas *jokihidawa*, Dal Poz afirma que isso se deve ao fato de habitarem atualmente as terras do igarapé Pretão (Jokihi) (2000: 93), reiterando a importância das associações entre os subgrupos e suas localizações geográficas. Apesar dessas contestações, o emprego da atual autodenominação para se referir a todos os membros do coletivo, de modo indiferenciado em relação aos seus pertencimentos originais aos diferentes subgrupos, terminou por se consagrar³².

A unificação do coletivo parece ter se tornado possível como uma espécie de acabamento do processo de concentração sócio-espacial, a partir do momento em que a identidade passou a ser determinada principalmente pela diferenciação dos zuruahã em oposição aos ‘outros índios’ e aos *jara*³³, e menos pelas relações de oposição entre os subgrupos, realizando a transformação decisiva – embora passível de regressão – de um estado disperso e fracionado do coletivo para um estado concentrado e totalizado.

³² Segundo Gordon (2006: 59), “esta unificação é ainda recente, e nada impede que haja cisões e novas dispersões dos subgrupos, como acontece com os demais Arawá”, que, ainda segundo o autor, parecem retomar seu padrão original de dispersão sócio-espacial após terem suas terras devidamente demarcadas (ibid. p. 66). A própria contestação da pertinência da autodenominação ‘zuruahã’ parece sinalizar o atual potencial de fracionamento virtual do coletivo, bem como o fato de o ideal de endogamia do subgrupo ainda a ser afirmado, apesar dos remanescentes dos diferentes subgrupos estarem hoje largamente “misturados”: “outras pessoas [isto é, outros ‘tipos de gente’, pessoas de diferentes subgrupos] vieram e se casaram; as pessoas se misturaram. Elas se casaram e isso não é bom. (...). As pessoas se misturam, não é bonito” (Fank & Porta 1996b: 207-208).

³³ Como afirma Kroemer, os atuais zuruahã “(...) consideram-se diferentes de outros povos indígenas e dos brancos por seus traços culturais, como o vestuário, perfuração da orelha e narina e principalmente o corte de cabelo” (1994: 61-62).

Parece-nos que as duas versões do mito de origem da humanidade que descrevemos anteriormente não deixam de entreter interessantes relações com a história das diferenciações sociológicas zuruahã, especialmente na medida em que obliteram, segundo a função mitológica de supressão do tempo (Lévi-Strauss 1964[2004]: 35; ver Gow 2001: 10-14), a historicidade dessas diferenciações, decalcando a atual distribuição de oposições da configuração relacional do espaço social nativo – entre “zuruahã”, “outros índios” e brancos – no próprio registro cosmogônico, como parte das diferenciações originárias realizadas pelo demiurgo Aijomarihi³⁴.

³⁴ Em contraste, por exemplo, com os mitos kulina de origem dos diversos ‘tipos de gente’, de resto semelhantes aos mitos de origem zuruahã, mas que são também mitos sobre a feitura demiúrgica dos diversos subgrupos *madiha* (Rangel 1994: 64; ver também Gordon 2006: 66-67).

PARTE 2

Corpos indóceis: socialidade e corporeidade

“A maloca sempre vivia num dualismo de tensão entre festa e explosão de raiva, entre alegria exagerada e raiva violenta”
Günter Kroemer

I. *Causas mortis*

As práticas de suicídio características dos zuruahã mobilizaram largamente as atenções e os interesses etnográfico-antropológicos a eles dispensados. Para além do que nisso possa responder às disposições exotizantes de seus respectivos etnógrafos, acredito que esse empenho descritivo e analítico em deslindar o sentido do suicídio zuruahã testemunha a própria centralidade da morte por auto-envenenamento no seio de seu mundo vivido, em sua visada fundamentalmente escatológica da existência.

Desde a experiência das primeiras estadias de sua equipe indigenista entre os zuruahã, ainda na década de oitenta, Günter Kroemer reportava a ocorrência dos suicídios por meio da ingestão do sumo da raiz do timbó (*konaha*), descrevendo o efeito de abatimento do ânimo da vida na aldeia determinado pelos casos mais recentes de parentes que se decidiram por abreviar suas vidas. Kroemer manifesta o espanto de sua equipe com relação ao grande número de viúvas e de órfãos de pai e mãe entre os zuruahã: à época, de uma população de 126 índios, “onze mulheres de 40 a 60 anos eram viúvas e tinham filhos órfãos de pai, dois homens eram viúvos e quatro rapazes solteiros eram órfãos de pai e mãe” (Kroemer 1989: 149). Essas mortes, os índios atribuíam-nas, por um lado, às correrias que teriam sido contra eles empreendidas a mando dos regionais associados às frentes extrativistas, mas também a um recente episódio de “surto” de tentativas de suicídio:

“Um dia, Tere acompanhou um grupo de mulheres à roça do Pretão. Passaram por um cemitério – uma maloca em miniatura sobre um túmulo de nove pessoas. Haviam colocado um alguidar e cana em cima. Contaram que essas pessoas tinham morrido num só dia, bebendo *kunahá* – veneno usado para o *tingui*. Hamã confirmou o fato, acrescentando que outras oito tinham sido mortas por armas de fogo no lado do Coxodoá (...)” (ibid. p. 149).

Segundo o autor, as referidas correrias teriam tido ocasião havia cerca de dez anos – estamos aqui na primeira metade da década de oitenta –, e o episódio dos suicídios ocorrido havia cerca de quinze anos³⁵. Ao longo das estadias sucessivas da equipe indigenista entre os zuruahã, foi se evidenciando o fato de que esses suicídios por timbó não haviam sido apenas o resultado de um “surto” episódico e exclusivamente pretérito: tratava-se, antes, de uma ameaça atual e sempre latente – de uma prática freqüente que era responsável por um número significativo tanto das mortes antepassadas quanto daquelas mais recentes: “Um levantamento de parentesco, incluindo os avôs e bisavôs cuja memória ainda estivesse viva, mostrou-nos que poucos têm morrido de morte natural. Quase todos os antepassados (...) morreram por efeito do veneno *kunahá*” (Kroemer 1989: 191). Entre suas próprias visitas às malocas, a equipe se dava conta da ausência de alguns dos índios com quem tiveram trato em estadias anteriores e se informava de suas mortes recentes por auto-envenenamento:

“Numa das fotos estava Jamori, uma *miss* zuruahá que há tempos não víamos. Sussurraram baixinho no ouvido que ela tomara *kunahá* e morreria. Na mesma tarde, Dixinimá veio contar que Jamori tomara veneno porque seu namorado, Naimindaru, tinha brigado com ela. Com raiva, correria para a roça, arrancara algumas raízes tóxicas de *kunahá* e espremera o sumo na boca. Ainda correu um pedaço até perto da maloca onde morreu (...). Parece ser simples beber veneno e partir para o outro mundo. A ocorrência quase sempre apresenta as mesmas características: uma briga e a raiva levando ao estado de transe em que se toma a decisão para a autodestruição” (ibid. p. 173-74).

³⁵ A pequena maloca que servia de sepulcro às vítimas desse episódio de surto suicida teria sido construída especialmente para abrigá-las. A propósito do destino funerário dos cadáveres, o costume entre os zuruahã parece ter sido o de enterrá-los dentro de malocas abandonadas pelos grupos. Assim, as sepulturas nas capoeiras indicavam a localização das antigas malocas (Kroemer 1989: 166). Fank & Porta (1996a: 34), contudo, afirmam que as práticas funerárias dispensadas aos cadáveres se diferenciam conforme a modalidade de falecimento – se por velhice ou por timbó. Na terceira parte desta dissertação, comentamos brevemente a relação entre as práticas funerárias e a escatologia zuruahã.

O autor nos confronta continuamente com a onipresença da morte no mundo vivido zuruahã ao longo do relato de sua experiência de campo entre os indígenas: os estados de luto e a lamúria dos parentes, o clima de apreensão instalado pelas ameaças potenciais de novas mortes por timbó, as tentativas malogradas de dar cabo da própria vida³⁶... E também com a profunda similitude das práticas de suicídio: rompantes de raiva e agressividade, por vezes escaladas ao ponto da violência e da ameaça homicida, antecipavam regularmente a impulsão ao auto-envenenamento. “Ao pesquisarmos os motivos daquelas mortes, as respostas sempre eram as mesmas: *zauri* – estavam bravos” (Kroemer 1989: 176)³⁷.

Os zuruahã distinguiam ainda entre os casos de envenenamento mais graves, nos quais se empenhavam para recobrar a vida do moribundo, daqueles mais brandos, geralmente realizados como um protesto contra determinadas relações sociais. Nos casos de tentativa de suicídio presenciados pelo autor, os indivíduos envenenados eram habitualmente socorridos por outras pessoas, que aplicavam sobre eles sempre uma mesma terapêutica de salvamento, com frequência bem-sucedida: indução ao vômito, manutenção do calor corporal (através folhas ou abanos aquecidos ao fogo), fricção dos corpos, etc.

Ocasionalmente os suicídios pareciam adquirir uma feição verdadeiramente ‘epidêmica’, com uma morte inicial suscitando uma proliferação de novas tentativas de suicídio e de novas mortes, principalmente entre os parentes e amigos mais próximos dos recém falecidos. O próprio estado de tensão gerado pela agitação desesperada da

³⁶ Kroemer enfatiza a naturalidade da relação dos zuruahã com a morte – manifestada, por exemplo, nas simulações infantis de suicídio, com as crianças besuntando lábios e dentes com o sumo das raízes espremidas de timbó, ou ainda nas encenações zombeteiras das primeiras exéquias por parte de jovens que encenam a posição dos cadáveres nas redes (Kroemer 1989: 183-185).

³⁷ *Zawa* ou *zawari* são substantivos que designam a raiva e a braveza (Fank & Porta 1996c: 61).

aldeia, mobilizada e tornada apreensiva com o desenlace das tentativas de salvamento, associado ao luto revoltado pelos que então padecem ou pelos que padeceram, suscitava novas impulsões suicidas ao desencadear nos indivíduos as afecções agressivas que tão freqüentemente os conduziam ao consumo do veneno do timbó. Nessas situações, alguns zuruahã se posicionavam em estado de vigília, observando a conduta das pessoas de que se suspeitava que viessem a tentar se matar³⁸.

Em *Kunahã Made: o povo do veneno*, seu trabalho mais recente a propósito dos zuruahã, Kroemer ofereceu uma primeira sistematização etnográfica dos dados coletados ao longo de sua experiência de campo, sistematização que, como sugere o título, situa a escatologia da morte por timbó no centro do mundo vivido zuruahã (Kroemer 1994)³⁹. Nesse trabalho, o autor estabelece como a origem das práticas de suicídio entre os zuruahã a morte de Dawari, sobrevivente do subgrupo *adamidawa* que teria sido o primeiro índio zuruahã a cometer suicídio pelo consumo do veneno de timbó: “Foi o estopim para outros suicídios, que logo se tornaram uma prática cultural. A partir da morte de Dawari (...) a história do povo Zuruahá começou a mudar” (ibid. p. 129).

³⁸ Para todos esses pontos, ver Kroemer (1989: 176; 186-87; 197-98; 206; 210). Entre os casos de tentativas de suicídio reportados pelo autor, algumas situações de contrariedade são recorrentes como desencadeadores da ameaça: a raiva e o luto revoltado consecutivos à morte de parentes; brigas conjugais, suscitadas ora por desgosto dos homens em relação ao cumprimento impróprio dos trabalhos domésticos femininos, ora pelos ciúmes das esposas em relação aos seus maridos; e conflitos geracionais, geralmente motivados pelo controle da sexualidade feminina exercido pelos parentes ascendentes. Ver também Dal Poz (2000: 108-110) e adiante.

³⁹ Remetemos à terceira parte desta dissertação para uma análise da morte como uma operação de superação da posição cosmológica da humanidade zuruahã, e de subsequente passagem aos destinos póstumos no mundo celeste. Já em seu trabalho de 1989, Kroemer apresentava as primeiras intuições etnográficas articulando as mortes por timbó ao discurso escatológico nativo, reconhecendo a existência de um destino *post-mortem* específico para os mortos por timbó (um “céu dos que bebem veneno”) e sua relação com os trovões (Kroemer 1989: 198; 201; 213; 214).

Para Kroemer, a morte dos grandes xamãs, associada à depopulação dos subgrupos, teria dado origem a um estado de caos existencial e de desestruturação do universo cosmológico zuruahã. Esse estado, por sua vez, teria fomentado a reinterpretação da escatologia nativa que definiu o abandono do mundo dos vivos no patamar médio do cosmos e a transformação em *konaha mady* ('povo-timbó') no mundo póstumo celeste como os valores escatológicos fundamentais. Somente assim o exemplo inaugural de Dawari pôde ser seguido, e o suicídio ter se tornado um procedimento comum de superação da posição cosmológica da humanidade zuruahã:

“Os novos valores logo foram integrados no processo de socialização como objetivo de toda a educação. E a morte por velhice, embora tolerada como *agi-uwa* [‘caminho dos velhos’], caminho alternativo, se tornou opção daqueles que, apesar de várias tentativas de suicídio, sobreviveram” (Kroemer 1994: 129).

Essa nova elaboração escatológica não parece ter implicado, contudo, qualquer atitude de resignação simples em relação às práticas de suicídio, o que se pode verificar tanto no empenho a que se entregam os zuruahã nos procedimentos de salvamento dos indivíduos envenenados, quanto nos lutos revoltados, nas afecções epidêmicas⁴⁰ de raiva e nos rompantes de violência suicida suscitados pelas mortes por timbó.

Pode-se também reconhecer nas alterações das relações sociais no interior do grupo local determinadas pela inscrição de um “potencial suicidógeno”, segundo a expressão de Dal Poz, em cada relação, a mesma atitude negativa para com a ameaça suicida: “(...) todo ato e todo discurso estarão condicionados ao que se poderia chamar de potencial suicidógeno – a medida de eficácia e o parâmetro de valor com os quais se

⁴⁰ As ‘epidemias’ de suicídio teriam uma feição amplamente estereotipada: uma espécie de reação em cadeia na qual vários parentes aproveitam do “clima de suicídio e correm para tomar veneno. Às vezes, a situação fica confusa, porque não se sabe distinguir quais as pessoas que correm para salvar os parentes e as que correm para se suicidar” (Kroemer 1994: 79).

calcula a probabilidade de causar contrariedades ou danos, a si e a outrem” (Dal Poz 2000: 120).

Também Kroemer reconheceu a importância desses efeitos de alteração das relações sociais determinados pelas ameaças de suicídio: como os zuruahã evitariam deliberadamente desencadear as situações de conflito que favorecem as impulsões suicidas, os indivíduos gozariam de grande permissividade para dar vazão às suas afecções, exprimindo-as com grande intensidade e sem condescender, ao menos aparentemente, a nenhuma etiqueta. O potencial suicidógeno intrínseco a cada ato determinaria uma atitude de transigência mesmo em relação às expressões mais intensas e violentas das disposições afetivas, como no desenrolar desimpedido das exhibições públicas de agressividade – situações nas quais quaisquer intervenções podem agravar ainda mais o estado irascível do indivíduo e conduzi-lo à tentativa de suicídio:

“As cenas de raiva, por isso, merecem o máximo de respeito. O rapaz, por exemplo, que se sente incapaz de dominar uma determinada situação de conflito pode recorrer à destruição de seus próprios bens, quebrando todas as armas como o arco, flechas, zarabatana e flechinhas. Ninguém interfere ou chama sua atenção, justamente para não agravar o caso, a não que ser que seja um parente muito próximo que poderia ajudá-lo como companheiro, mas nunca com autoritarismo” (Kroemer 1994: 79).

Os rompantes públicos de raiva, como as ‘epidemias’ de suicídio (ver nota 40), também apresentam um semblante bastante estereotípico, com os indivíduos encolerizados freqüentemente investindo sua agressividade contra objetos pessoais: “a raiva, sempre dirigida contra si mesmo, faz com que a pessoa destrua algo de sua propriedade” (ibid. p. 79).

Por conseguinte, os suicídios representariam casos limites, desfechos particularmente trágicos dos acessos de raiva intensificados ao paroxismo, ao passo que

os rompantes de raiva e a destruições de objetos, tolerados com transigência, seriam meios de descarregar as afecções agressivas, bloqueando assim o perigo de sua intensificação: “dar vazão à raiva e o suicídio têm o mesmo sentido de autodestruição” (Kroemer 1994: 79) .

Apesar das etnografias zuruahã confirmarem a frequência da associação entre os acessos de raiva e a destruição de objetos, a afirmação generalizante de que os indivíduos encolerizados orientariam sempre sua agressividade contra eles mesmos não nos parece, contudo, absolutamente procedente. Como demonstraremos a seguir, a destruição de objetos deve ser considerada como uma espécie de mediana no eixo de transformação desencadeado pelas afecções de raiva⁴¹. Eixo que comportaria como paroxismo não apenas a autodestruição sob a forma do suicídio, mas também processos de alteração-em-inimigo, na medida em que as afecções de raiva conduzem os corpos a um estado de violência guerreira potencialmente homicida. De qualquer modo, reconhece-se que uma pessoa dominada pela raiva é sempre fonte de perigo, uma potencialidade mortífera, e as afecções agressivas alteram não apenas a disposição anímico-corporal do indivíduo encolerizado, mas também a própria forma das relações de seus parentes para com ele:

“Nesses casos, os parentes mais próximos ficam de olho na pessoa, vigiando todos os seus passos, porque qualquer que seja o motivo da raiva, a situação pode originar uma tentativa de suicídio. Geralmente a pessoa consegue superar a crise ao

⁴¹ Assim, a transigência em relação às demonstrações públicas de raiva e à destruição de objetos parece manifestar o reconhecimento indígena do que poderíamos chamar de “função-amansadora” desses episódios. Ou seja, não apenas sua capacidade de bloquear uma intensificação potencialmente perigosa das afecções de raiva, mas também a de fazer-regredir o processo de alteração pelo qual o indivíduo encolerizado é tomado, estabilizando-o na perspectiva a partir da qual suas relações com os parentes e, no limite, com toda a comunidade, podem ser restauradas como relações amansadas de convivialidade. No próximo tópico, nos dedicaremos à análise das transformações corporais associadas às afecções corporais e de sua articulação com a instabilidade da sociedade.

satisfazer sua vontade, e volta para sua rede a fim de tomar uma dose de rapé” (Kroemer 1994: 79).

A alteração das relações sociais por meio das demonstrações públicas de raiva é coerente ainda com o modo como o suicídio pode ser encenado como um jogo de ameaça com a própria vida: nesses casos, o objetivo das tentativas de suicídio que recorrem a envenenamentos mais brandos parece ser menos o de morrer do que o de veicular um protesto que manifeste um estado de insatisfação contra as relações sociais nas quais o indivíduo se sente enredado. Assim, as exhibições de raiva e as ameaças suicidas seriam freqüentemente utilizadas como procedimentos por meio dos quais se visa o controle e a alteração das relações⁴². Os próprios zuruahã reconheceriam a lógica dessa dinâmica, reprovando com severidade e veemência essas tentativas calculadamente malogradas de suicídio:

“Embora o fato de beber veneno sempre represente uma ameaça à vida, podemos distinguir entre os vários graus de intensidade de tentativas de suicídio; aquelas que constituem meras ameaças, como quando uma pessoa toma uma leve dose e logo recorre aos recursos oferecidos na maloca. Neste caso, os parentes, ao invés de usar métodos de salvamento, podem aconselhar ou mesmo insultar a pessoa que está gravemente doente, simulando um cenário como se ela estivesse morrendo até que alguém avance com o abano em brasa para queimar-lhe as costas” (ibid. p. 80).

Dal Poz (2000) foi o primeiro a apresentar uma problematização antropológica informada das práticas de suicídio entre os zuruahã, enfatizando principalmente sua articulação ao estrato sociológico. Segundo o autor, o *socius*

⁴² Como casos emblemáticos desse tipo, encontramos as tentativas de suicídio motivadas por brigas conjugais, nas quais os maridos, por exemplo, se encolerizam por considerar que as esposas não cumpriram apropriadamente os trabalhos domésticos (preparando a comida, consertando sua rede, etc.). Nessas situações, a destruição de objetos durante os acessos de raiva pode promover uma alteração das disposições da esposa, suscitando-lhe indulgência em relação à insatisfação veiculada pelo marido. Nos desenlaces mais trágicos, as mesmas variáveis situacionais podem conduzir o marido ao auto-envenenamento.

zuruahã, à primeira vista internamente pouco diferenciado, na verdade é atravessado por vários eixos de diferenciação interna – eixos que seriam tensionados pelos conflitos disruptivos da convivialidade amansada que estão na origem das tentativas de suicídio.

A relação hierárquica de oposição entre homens e mulheres seria a mais prenhe de implicações práticas, manifestando-se concretamente na valorização da descendência masculina (motivo de orgulho para os pais), ou, ao contrário, na incidência privilegiada do infanticídio sobre as mulheres, “o que é quase uma regra no caso de bastardas” (ibid. p. 95). Mas seria principalmente no controle masculino da sexualidade feminina que as diferenças de gênero seriam reforçadas e a dominação das mulheres evidenciada: “seu comportamento sexual [das mulheres] está sob constante vigilância, são freqüentemente admoestadas por seus pais, irmãos ou outros parentes próximos e proibidas de saírem desacompanhadas, em razão da ameaça de ‘abuso sexual’ por não-consaguíneos” (ibid. p. 96)⁴³. Outra fonte de diferenciação interna seria a ordem hierárquica estabelecida pelo *ranking* de caçadores, que realizaria uma distribuição diferencial do prestígio masculino-cinegético entre os homens, tornando-os notáveis segundo a quantidade de antas que cada qual já logrou abater (Dal Poz 2000: 95).

⁴³ Utilizando-se da etnografia kulina para promover uma crítica das tendências correntes na etnologia americanista de minorar a desigualdade, a hierarquia e suas formas correlativas de violência, a antropóloga Claire Lorrain demonstrou a extensão do rendimento prático-cosmológico da natureza hierárquica da relação de gênero entre os kulina. Seu argumento apresenta similaridades com a perspectiva de Dal Poz sobre os zuruahã, especialmente no que concerne ao reconhecimento da importância do controle masculino da sexualidade feminina. Um dos aspectos cruciais de sua demonstração concerne à expropriação xamânica (e, por implicação, masculina) dos meios femininos de reprodução (Lorrain 1994; 2000). Apesar da aparente vigência do monopólio masculino da perspectiva xamânica também entre os zuruahã, os indígenas relatam o curioso episódio de uma mulher-xamã, de cuja credibilidade se duvidava até o dia em que ela foi vista transformada em homem, “falicizada”, durante a realização de um ritual de comunicação com os espíritos *korime* (Fank & Porta 1996b: 242).

O autor reconhece ainda a importância de certos mecanismos de individuação (nomação, genealogia, traços pessoais, etc.) entre os zuruahã: segundo Dal Poz, estaríamos diante de “uma deriva simbólica que focaliza essencialmente os indivíduos e os particulariza, consoante alguns traços pessoais selecionados de um catálogo predefinido (nomes, atributos físicos, temperamento, habilidades, etc.)”, e que abarcaria os juízos morais e estéticos (Dal Poz2000: 95-96)⁴⁴.

Esses eixos de diferenciação interna, ao lado da relação por reciprocidade entre consangüíneos e afins (relação de oposição expressa nos rituais de iniciação masculina e correspondente a uma distinção conceitual bastante marcada no domínio do parentesco, repercutindo na regra positiva de casamento entre primos cruzados) e do ‘individualismo’ zuruahã, seriam todos tematizados pelos suicídios. Embora Dal Poz ofereça algumas indicações sensíveis a propósito da articulação das práticas de suicídio ao discurso escatológico nativo, nos concentraremos aqui no substrato especificamente sociológico de seu argumento, isto é, em sua demonstração de “como tudo isso se articula numa ordem social determinada” (ibid. p. 107). Segundo o autor:

“(...) a disposição para o suicídio, consoante a equação que o modelo nativo operacionaliza, insinua-se como a resposta adequada ou a alternativa possível para arrostar uma variada gama de conflitos e de tensões que, seja de natureza interpessoal ou não, transtornam de uma ou outra forma o curso da vida cotidiana (ibid. p. 113).

Analisando as estatísticas dos suicídios cruzadas com algumas variáveis (classe etária, gênero, relações de parentesco, etc.), assim como a dispersão dos motivos

⁴⁴ Ver Taylor (2003) a propósito do ‘individualismo’ jivaro, em que a diferenciação estética por meio de pinturas e tatuagens faciais funcionaria ao modo de um mecanismo de particularização e singularização das pessoas; ‘individualismo’ associado, contudo, aos contextos rituais jivaro de relação agonística e mimética entre vivos e mortos e entre pessoas de mesmo sexo e *status* – o que o afasta decididamente do complexo de idéias e valores designados por esse termo em nossa própria tradição.

alegados para as mortes por suicídio ou para as tentativas malogradas, o autor sustenta a possibilidade de formular algumas generalizações a propósito dos princípios que presidem e estruturam essas práticas. Admitindo o suicídio como uma espécie de “resposta adequada” (Dal Poz 2000: 113) aos conflitos e tensões que esgarçam o cotidiano de convivialidade amansada, o autor demonstra como a dispersão desses conflitos e tensões não apenas não é caótica, mas, ao contrário, incide parcialmente sobre as linhas de diferenciação internas ao *socius* zuruahã. Assim, as relações constitutivas das alianças matrimoniais – o casamento e o relacionamento conjugal, mas também as relações com os afins –, por exemplo, tendem, na medida em que sobrepõem várias das diferenciações que atravessam o interior da sociedade, a ensejar situações particularmente conflituosas – e por isso elas seriam tão freqüentemente culpabilizadas pelas tentativas de suicídio.

A maior incidência das tentativas de suicídio seria sobre a classe etária dos jovens adultos – iniciada entre as mulheres após a menarca, e entre os homens após o ritual de iniciação masculina (por meio da colocação do estojo peniano *sokoady*). Se, por um lado, a tendência suicidógena entre os jovens é correlata a uma absoluta valorização estético-moral da juventude, até mesmo na qualidade de período da vida reputado ideal para a consumação da própria morte⁴⁵, por outro, a análise dos suicídios praticados pelos jovens deveria levar em consideração as patologias relacionais que

⁴⁵ A valorização da juventude é lado inverso de uma depreciação da decadência física e de uma recusa da velhice (cosmologicamente associada ao valor nefasto da putrescibilidade; ver Parte 3). A oposição entre juventude e velhice é especialmente rentável no registro escatológico, onde se encontra replicada pelo postulado da disjunção entre os dois principais destinos *post-mortem*: o reservado aos mortos em velhice e aquele para o qual se encaminham as almas dos que morreram ainda jovens, envenenados por timbó. A propósito da ‘bela morte’ entre os tupinambás – a destinação da pessoa ao consumo canibal pelos inimigos – e sua relação com o desprezo pelo apodrecimento dos cadáveres, confira Viveiros de Castro (1992: 286-290).

tendem a afligir especificamente os recém-adultos, como àquelas associadas à injunção ao casamento, às brigas conjugais e à tensão oriunda da relação com os parentes afins:

“Deve-se observar que, entre os Sorowaha, os jovens de ambos os sexos atravessam um período bastante conturbado em suas relações com a família e com a coletividade, período que se inicia logo após os eventos que marcam seu ingresso diferenciado na vida adulta, ou seja, a imposição do *sokoady* para os rapazes e a primeira menstruação para as meninas, e que prossegue durante os primeiros anos de seu casamento – os desentendimentos conjugais e a convivência tensa com os afins, com efeito, compõem uma mistura assaz explosiva. Os atritos parecem diminuir com o nascimento dos primeiros filhos, quando os casais enfim alcançam uma certa estabilidade emocional” (Dal Poz 2000: 102).

Para as mulheres, a injunção ao casamento e às relações matrimoniais, associada à hierarquia de gênero, parece ser ainda mais crítica no que concerne às mortes por suicídio: os “dissabores domésticos” (esposas agredidas pelos maridos, acusadas de adultérios, enciumadas, etc.) dominam amplamente as motivações dos casos femininos de morte por timbó (ibid. p. 110). Desse modo, o suicídio feminino frequentemente seria uma resposta à posição englobada das mulheres dentro do sistema, se relacionando mais estritamente às adversidades decorrentes da pressão das regras diferenciadas a que as mulheres estão submetidas, às formas de controle da sexualidade feminina e às expectativas matrimoniais divergentes entre homens e mulheres (ibid. p. 102; 110; 134 n.7) ⁴⁶.

⁴⁶ Ainda a propósito do maior número de tentativas de suicídio entre os jovens adultos, Dal Poz sugere a possibilidade de relacionar essa tendência às pressões exercidas sobre os recém-adultos pelos ‘mecanismos de individuação’. Segundo o autor, “há que se creditar à ênfase excepcional que a sociedade sorowaha empresta às virtudes físicas e morais, sobretudo as que conotam a juventude, a maior parte das e as mais perturbadoras tensões que afligem rapazes e moças, tão intensamente exigidos quanto ao seu desempenho individual (força física, habilidade, disposição, beleza, controle da sexualidade etc.) e, por isso mesmo, tão suscetíveis a eventuais desavenças e desgostos” (Dal Poz 2000: 102). Essa relação seria coerente com uma das afecções abertamente reconhecidas pelos zuruahã como passível de conduzir ao suicídio: a vergonha (*kahkomy*) (ibid. p. 105).

Quanto às motivações alegadas nos casos masculinos de suicídio, embora estes também sejam frequentemente atribuídos aos conflitos domésticos ou então considerados como decorrentes das adversidades surgidas de rupturas na convivialidade (ofensas, fracassos, etc.), elas estão predominantemente associadas ao luto, evidenciando a subordinação das práticas de suicídio a uma verdadeira economia mortuária: os mortos seriam largamente responsáveis pela produção de novos mortos, na medida em que a morte por timbó seria, antes de mais nada, uma resposta à disrupção das afecções associadas ao luto revoltado e à lamúria desolada pela ausência dos parentes falecidos (Dal Poz 2000: 114).

Na terceira parte desta dissertação, dedicada com exclusividade à escatologia zuruahã, consideraremos em detalhe essa economia mortuária que conduz a circulação das almas entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Contudo, parece-nos oportuno enfatizar desde já que se a consideração dos motivos apresentados para as tentativas de suicídio permite afirmar que estas são largamente decorrentes de fracassos das relações amansadas de convivialidade⁴⁷, elas também o são dos sentimentos que unem os vivos aos parentes mortos, especialmente a afeição, a saudade e a raiva (ibid. p. 105; 113). Segundo Dal Poz, essa dinâmica seria evocativa da imagem de uma espécie de “cabode-guerra entre vivos e mortos”:

“A trágica morte de um suicida anima invariavelmente inúmeras outras tentativas, numa reação em cadeia que atinge parentes lineares, colaterais, afins ou mesmo amigos da vítima. O mesmo se passa, na verdade, em qualquer caso de falecimento, seja devido a picada de cobra, doença ou acidente (...). De modo que, causa mor dos óbitos por suicídio, a morte de alguém desdobra-se quase sempre numa série de outras” (ibid. p. 105-106).

⁴⁷ Fracassos relacionados a conflitos que, de um modo geral, envolvem “o zelo pela propriedade (ferramentas, roças), o controle da sexualidade feminina, a auto-estima pessoal (ofensas, doenças, feiúra, insucessos), a aliança matrimonial (casamento e relacionamento conjugal)” (Dal Poz 2000: 113).

Como salientáramos previamente, Dal Poz estabelece uma correlação entre os dois estados do coletivo zuruahã – disperso-fracionado e concentrado-unificado – e as sucessivas prevalências da feitiçaria e do suicídio como principais *causas mortis* dos óbitos entre os zuruahã. Gostaríamos de concluir esse tópico com um segundo exame dessa correlação, na medida em que, se perspectivada de outro ângulo – relativamente desvencilhado da primazia do social no argumento do autor –, ela parece nos introduzir ao cerne da problematização das relações entre corporalidade e socialidade a que nos dedicaremos adiante.

No contexto de dispersão sócio-geográfica do coletivo zuruahã em uma multiplicidade de unidades locais, os subgrupos nomeados existiam precisamente na qualidade de “estruturas mais ou menos instáveis, fase relativa e não estado absoluto, cortes em um fluxo contínuo de meta-afinidade” (Gordon 2006: 81). A instabilidade das unidades locais manifestava-se na sujeição dos coletivos a sucessivas fissões ou migrações, em razão tanto de conflitos internos quanto das relações de rivalidade com outros subgrupos e povos inimigos – indígenas ou brancos. Segundo Dal Poz, “neste quadro, a violência e as acusações de feitiçaria expressariam, ao mesmo tempo, as desconfianças mútuas, as trocas fracassadas e a atribuição de culpa em situações de doença ou óbito” (2000: 92). Poder-se-ia dizer, ainda conforme o autor, que ao mesmo tempo em que exprimiam o potencial de fracionamento virtual do coletivo, a violência e as acusações de feitiçaria atualizavam concretamente essa potência: não apenas demarcando as linhas de fissão e descontinuidade virtuais da sociedade, mas promovendo afastamentos e diferenciações reais entre os subgrupos que os constituíam como unidades locais – donde a afirmação de que a configuração atomizada do *socius* seria o próprio correlato sociológico da cosmopraxis xamânica.

O declínio das mortes por feitiçaria estaria articulado ao processo histórico que conduziu à unificação dos subgrupos nomeados, isto é, às suas sucessivas migrações e fusões na região do igarapé Pretão, *habitat* tradicional dos *jokihidawa*, realizadas sob a pressão das epidemias e dos conflitos com os *jara*. Os ‘grandes xamãs’ (*iniwa hixa*) *zuruahã* teriam sido vitimados ao longo desse processo, e os homens a que se hoje atribuem potências xamânicas não passariam de *iniwa hosokoni*, “xamãs fracos cujo desempenho restringe-se aos contatos com os espíritos *korime* que lhes ensinam cantos e que trazem notícias de paragens distantes” (Dal Poz 2000: 119). O modo como os *zuruahã* descreditam os poderes de seus atuais xamãs se relaciona à incapacidade que se lhes atribui de realizar os grandes feitos dos antigos – “viajar para lugares distantes, destruir seus inimigos e, inclusive, visitar o reino dos mortos” (ibid. p. 119). Assim, ao mesmo tempo em que a partir da geração do primeiro suicida o estatuto da feitiçaria como principal *causa mortis* entra em declínio e os grandes xamãs desaparecem, os suicídios se intensificam ao ponto de se tornarem a causa suprema das mortes. Segundo o autor:

“(…) 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 no domínio interno, na medida em que a ameaça latente do suicídio regula as relações interpessoais, opondo desta feita pessoa a pessoa, e estrema assim as individualidades. Nesse novo quadro, de um lado, a feitiçaria demonstra-se 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” (ibid. p. 129).

Aqui, como se notará, as articulações se acumulam, e as transformações ocorridas nos diferentes registros – xamânico, sócio-político, escatológico –

demonstram-se coerentes entre si. Embora consideremos a articulação evidenciada por Dal Poz entre os assaltos de feitiçaria, as práticas de suicídio e os dois estados sucessivos do coletivo zuruahã de suma importância para uma compreensão da atual posição da morte por timbó no mundo vivido zuruahã, pensamos, contudo, ser possível acrescentar um ponto de vista alternativo, mas não contraditório, à perspectiva sócio-centrada oferecida pelo autor.

Consideremos, portanto, a hipótese de uma articulação não entre duas, mas três relações, articulação que se encontra transformada da perspectiva de um eixo diacrônico. Primeiramente, teríamos uma correlação entre o estado fracionado do coletivo, a prevalência da feitiçaria como *causa mortis* e uma economia mortuária horizontal e vindicativa. Nesse período de alta atividade xamânica, os ataques de feitiçaria, os conflitos e as hostilidades homicidas dos subgrupos entre si ou com outros povos constituiriam um dos principais móbeis da produção dos novos mortos.

Em segundo lugar, encontraríamos uma correlação entre o estado unificado da sociedade, a intensificação das práticas de suicídio (ao ponto de passar a responder como razão absoluta da mortalidade) e uma economia mortuária primordialmente vertical – uma economia na qual “os mortos produzem novos mortos” (Dal Poz 2000: 114). Nesse período de intensificação dos suicídios, a morte por timbó se torna o principal dispositivo de supressão do intervalo entre vivos e mortos, antecipando a passagem das almas ao patamar cósmico celeste e desencadeando a transformação póstuma da pessoa em *konaha mady*.

Suspendamos, por ora, a análise do ‘cabo-de-guerra’ tensional estabelecido por essa economia mortuária vertical entre o mundo dos vivos e o dos mortos, para considerarmos novamente, seguindo ainda Dal Poz, o suicídio desde o ponto de vista

das relações sociais, isto é, como uma espécie de ruptura das relações de convivialidade (e como uma resposta a essas rupturas), como um ato que “instalaria, firmemente, a diferença no interior do *socius*” (Dal Poz 2000: 122) ⁴⁸. Vimos como essa operação pode ser considerada análoga àquela realizada pelo xamanismo no que concerne às relações com o exterior: enquanto a feitiçaria xamânica seria um dispositivo sócio-político de diferenciação e de relação por oposição dos subgrupos constituídos em unidades locais, o suicídio funcionaria ao modo de um dispositivo de diferenciação-individualizante e de relacionamento por oposição – exprimindo a não-identidade sob a forma do conflito – de pessoa a pessoa ⁴⁹.

Resta ainda um último sentido em que a feitiçaria e o suicídio zuruahã podem ser aproximados: no modo como ambos implicam processos de alteração de perspectiva, concretamente desencadeados pelas afecções corpóreas que os precedem (notavelmente pela raiva), e de regressão das relações amansadas em socialidade guerreira e potencialmente homicida.

⁴⁸ O desenvolvimento posterior de nosso argumento concerne, em certa medida, todos os diferentes tipos de suicídios distinguidos por Dal Poz. Entretanto, parece-nos pertinente manter uma diferenciação segundo as relações privilegiadas na passagem ao ato suicida, seja com o eixo horizontal-social, seja com o vertical-escatológico, e que são diferentemente concernidos no que se segue. De um lado, teríamos os casos nos quais a tensão primordial expressa pelos suicídios é de ordem escatológica, mas que implicariam – ou pelas afecções corporais que precederam imediatamente à passagem ao ato, ou nos momentos posteriores, durante as tentativas de salvamento, – rupturas nas relações amansadas de convivialidade. De outro, encontraríamos os suicídios decorrentes das adversidades e dos conflitos surgidos da ruptura das relações domesticadas entre parentes, que se apresentam imediatamente como respostas a essas situações.

⁴⁹ Para Dal Poz, as práticas de suicídio zuruahã encenam um drama ritual de natureza dialética: embora estremem as individualidades, os suicídios o fazem segundo os princípios estruturais que singularizam e diferenciam internamente o *socius* (a oposição entre vivos e mortos, a assimetria entre consangüíneos e afins, a dinâmica etária, o *status* social e as relações de gênero). Assim, embora individualizador, cada ato suicida seria também responsável por contraproduzir um processo de totalização da sociedade. A propósito das relações entre suicídio e totalização social (Dal Poz 2000: 122).

Talvez fosse oportuno rephrasar Dal Poz, e dizer não que o suicídio inscreve a diferença no interior do *socius*, mas antes que, associado à ruptura da convivialidade, ao fracasso do ideal de identidade, à desestabilização da unidade social local e à abertura das possibilidades de novas cisões e dispersões, ele manifesta a incapacidade de eclipsá-la. Assim, do ponto de vista zuruahã das relações sociais, a alteridade é imanente em um sentido bastante literal:

“(...) a unificação dos remanescentes de grupos distintos teve como conseqüências imediatas, de um lado, o adensamento e a intensificação da vida social (interações, deveres, querelas) e, de outro, o enclaustramento que instituiu um modo de vida social ‘entre outros’, o que significa dizer, cheio de sobressaltos e riscos – devo lembrar que, nessa como em províncias etnográficas contíguas, o perigo vem quase sempre de fora, dos Outros; mas, neste caso, os de fora estão dentro e os Outros são os vizinhos de *kaho* [repartimento familiar no interior da maloca]” (Dal Poz 2000: 128).

Como demonstramos anteriormente, o baixo coeficiente de distância relacional dos subgrupos zuruahã – a similitude estético-corpórea, a comunicação não-equivocada, as semelhanças etológicas – tornou possível que eles se concentram e unificassem em um único grupo local. A unificação zuruahã é uma tentativa instável de estabelecer uma figura de sociabilidade consangüínea contra um fundo de afinidade virtual. Os sobressaltos, os riscos, as querelas, os conflitos e os suicídios, todos atualizam a parte de Alteridade virtual de seus “vizinhos de *kaho*”, todos anunciam a perigosa possibilidade de que do Mesmo advenha o Inimigo e o homicida.

A feitiçaria operava de modo análogo no contexto de dispersão sócio-espacial dos subgrupos: a imputação de uma intencionalidade agressiva por meio das acusações de feitiçaria sinalizava uma transformação das relações relativamente amansadas de troca e comunicação entre os subgrupos em relações de inimizade marcadas pela guerra, pela predação e pelo xamanismo. Assim, as acusações de feitiçaria serviam como

poderosos índices de processos de alteração de perspectiva – processos de passagem de um estado de relações de reciprocidade e aliança entre os subgrupos para um estado de dupla-perspectivação como Inimigos; em suma, como índices de retorno da parte de não-identidade eclipsada pela similitude entre os subgrupos.

Entre os zuruahã, o substrato onde se realizam esses processos de alteração é anímico-corpóreo: *enfurecer-se* e matar, *enfurecer-se* e matar-se... Todos os relatos a propósito da feitiçaria e do suicídio, sejam eles etnográficos ou indígenas, não deixam dúvidas a respeito desse ponto: são as alterações das disposições corporais da pessoa, as afecções de raiva (*zawari*) desses corpos indóceis, os arroubos indomesticados desses corpos indomesticáveis, que rompem a mansidão das relações de convivialidade e fazem surgir, dos “vizinhos de *kaho*” ou dos “outros índios que falam como nós falamos”, a figura do Inimigo – o homicida potencial.

Se antes as relações de troca, comunicação e convivialidade entre os subgrupos eram sempre passíveis de sofrerem uma regressão e uma queda na socialidade guerreira por meio da irrupção das afecções agressivas e da perspectiva inimiga atualizada nas acusações de feitiçaria, agora esse gradiente de relações parece internalizado dentro do *socius* unificado: é a própria maloca que vive “num dualismo de tensão entre festa e explosão de raiva, entre alegria exagerada e raiva violenta” (Kroemer 1989: 185).

Se os corpos selvagens são, antes do que organismos, feixes de afecções e sítios de perspectivas (Viveiros de Castro 1996; 2002c), faz-se necessário investigar o complexo de afecções que governa a mansidão da convivialidade cotidiana ou presidem sua disrupção, suscitando a figura da potência homicida e, como veremos, do inimigo-a-ser-amansado. A seguir, nos dedicamos a aprofundar a articulação entre corporalidade e socialidade entre os zuruahã, analisando, à luz das pesquisas recentes sobre o papel da

corporalidade nas socialidades ameríndias, o complexo de afecções violentas que preside o surto da perspectiva inimiga.

II. Corpos indóceis

A cosmologia perspectivista zuruahã considera uma parcela dos seres do mundo como dotados de um princípio anímico místico: *karoji*, seu espírito. Segundo as concepções cosmológicas características das ontologias ameríndias, esses seres dotados de *karoji* são concebidos como pessoas, isto é, como dotados de intencionalidade agentiva, possuidores de uma perspectiva própria, especificada pela especiação, e partícipes em uma cadeia cósmica de predação (Árhem 1996), na qual negociam sua posição – de sujeito-predador ou objeto-presa – através dos embates cinegéticos com outras subjetividades. O espírito dos seres humanos é designado como *asoma* (“alma”), e o *giyzoboni* (“coração”) é o envelope corporal que o contém⁵⁰.

A concepção da pessoa zuruahã atribui um lugar eminente ao “coração”. Se os corpos indígenas são conceitualizados como feixes de afecções e sítios de perspectivas (Viveiros de Castro 1996: 128), poderíamos afirmar que, para os zuruahã, antes é o “coração” o centro da perspectiva e das afecções, e, por conseguinte, a fonte das alterações da pessoa. Não queremos com isso sugerir que o feixe de afecções de que padece o *giyzoboni* não se apossa mais ou menos integralmente do corpo e o transforma

⁵⁰ Cf. Dal Poz (2000: 106-107) e Fank & Porta (1996a: 2-3; 1996b: 247-248). A própria conceitualização da morte por timbó como um ato de predação do *giyzoboni* dos humanos pelo *karoji* do *konaha* (que, ao comer seus corações, os transforma em peixes), é um exemplo paradigmático da conceitualização zuruahã das relações entre as multiplicidades do cosmos como relações de predação. Contudo, não nos estenderemos aqui na análise dessas concepções do ponto de vista especificamente cosmológico, para a qual reservaremos a última parte desta dissertação.

(parece-nos, ao contrário, ser precisamente esse o caso dos rompantes públicos de raiva); mas que as alterações corpóreas fenomenologicamente visíveis ou perceptíveis (para outrem) são correlatas às (ou mesmo expressões das) afecções dessa interioridade anímica que é o “coração” – “sede das lembranças, das emoções, dos sentimentos, da verdade interior” (Dal Poz 2000: 106). Os próprios zuruahã reconhecem que as afecções do “coração” estão na origem dos conflitos, das acusações de feitiçaria e dos suicídios.

Como afirma Dal Poz:

“Os motivos que, em geral, indispõem o indivíduo com alguém, com o conjunto do grupo ou consigo mesmo ou o comovem de alguma maneira, e que são oferecidos como justificativas para as tentativas de suicídio, estão imbricados numa teia de sentimentos que, nessas situações específicas, apregoa-se abertamente: dentre outros, a afeição (*kahy*), a raiva (*zawari*), a saudade (*kamonini*), especialmente sob a forma de pesar pelos mortos, e a vergonha (*kahkomy*) (ibid. p. 105)”

O emprego de um vocabulário psicológico-sentimental para traduzir as categorias nativas, bem como nossa ênfase na idéia de “interioridade”, não deve, naturalmente, nos conduzir à projeção etnocêntrica de um tipo de “interioridade psicológica” aos zuruahã: trata-se aqui menos de sentimentos de um “eu interior” do que de afecções (raiva, saudades, etc.) de uma parte do corpo (o “coração”) que repercutem nas disposições anímicas dos indivíduos. A própria linguagem cotidiana zuruahã parece apontar para uma autonomia – e mesmo para um automatismo – própria ao *giyzoboni*. Assim, é comum se referirem às afecções do “coração” (mais do que às disposições, motivações ou intenções “psicológicas”) para explicarem os eventos que determinaram o desenlace de certos casos de suicídio ou imputações de ataques de feitiçaria: “o coração dele estava cheio de raiva”, “o coração dele estava com saudades”. Ou, no extremo oposto da paleta dos afectos, para designar a negligência em relação a um parente falecido: “o coração dele havia se esquecido [do falecido]”, etc.

Mas talvez a razão mais inequívoca para evitarmos qualquer confusão entre essa forma de “interioridade” com uma interioridade de tipo propriamente psicológico seria o reconhecimento de que o *giyzoboni* não é tão somente um feixe instável de afecções, mas, ao mesmo tempo (e correlativamente), o “sítio da perspectiva”: as afecções do “coração” implicam imediatamente processos de alteração, de mudança de perspectiva, processos que determinam concomitantemente transformações nas relações “sociais”, redistribuições de posições e predicados. A afecção do *giyzoboni* é um evento eminentemente *relacional e exterior*, mais do que um íntimo e interior. Assim, ter um “coração” que padece afetado pela tristeza do luto e da saudade por um parente falecido, já é ser tomado pela tensão escatológica em relação à exterioridade representada pelo mundo dos mortos, já é ser tomado pelo empuxo à morte no “cabo-de-guerra” entre vivos e mortos.

Do mesmo modo, ter o *giyzoboni* insuflado de raiva já é ser capturado por um empuxo à violência homicida, já é ser tomado em uma alteração em inimigo. Assim, a intencionalidade agressiva suscitada pelas afecções de raiva (*zawari*) inscrevia as relações de hostilidade e violência guerreira, sob a forma das acusações de feitiçaria, entre os subgrupos, assim como atualizava seu potencial de fracionamento. Do mesmo modo, os rompantes de raiva e os acessos de violência dirigida contra objetos, sempre temidos como (e tolerados porque) potencialmente suicidógeno, inscreve a socialidade guerreira, sob a forma do conflito, no interior mesmo da sociedade unificada. Como buscaremos demonstrar, as afecções de raiva vazadas nessas demonstrações públicas de violência e nas tentativas de suicídio também são potencialmente homicidas.

As relações entre as afecções corpóreas, as acusações de feitiçaria e as práticas de suicídio, entre a natureza “cronicamente instável” (Vilaça 2005) do *giyzoboni* e o modo como suas afecções definem oscilações de perspectiva e processos de alteração

que redistribuem transformações, posições e predicados nas relações sociais: tudo isso, parece-nos, pode ser mais bem elucidado tomando por referência as recentes teorias etnológicas sobre as corporalidades ameríndias⁵¹. Aludíramos anteriormente à conceitualização ameríndia dos corpos como corpos-afecções, ‘feixes de afecções’ e ‘sítios de perspectivas’, ordinariamente em um estado de fluxo estabilizado (embora instável), ao invés de organismos materiais totalizados. Conforme uma explicitação mais extensa do conceito de “corpos-afecções”, o ‘corpo’ não seria:

“(...) sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas” (Viveiros de Castro 1996: 128).

O corpo é origem *das* perspectivas (no plural, enfatizemos) precisamente porque, para as cosmologias perspectivistas ameríndias, uma perspectiva é o ponto de vista dado pelo corpo (embora a capacidade de ocupar um ponto de vista seja uma potência da alma, o que distingue os seres dotados de subjetividade e agência dos “inanimados”). O modelo do perspectivismo ameríndio é suficientemente conhecido para que seja necessário aqui recenseá-lo. Gostaríamos apenas de explorar uma das possibilidades explícitas do modelo.

Segundo Viveiros de Castro, “a diferença entre os pontos de vista (e um ponto de vista não é senão diferença) não está na alma, pois esta, formalmente idêntica através das espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte — a diferença é dada pela

⁵¹ A seguir, no próximo tópico, prosseguiremos a análise das relações entre corporalidade e socialidade entre os zuruahã a partir de um trânsito entre as teorias etnológicas e a comparação com dados etnográficos a propósito de outros povos arawá. A recorrência de relações semelhantes entre corporalidade e socialidade nesses outros grupos nos permitirá situar o modo particular de articulação dos dois registros pelos zuruahã como uma deriva transformacional específica das socialidades arawá, constituídas como grupo de comparação a partir do qual controlaremos nossos dados.

especificidade dos corpos” (1996: 128). Uma perspectiva é o ponto de vista dado pelo corpo, e a diferença é dada pela especificidade dos corpos. Contudo, o próprio corpo não é um dado, pois é precisamente sua definição como um dado, como um organismo totalizado e fechado sobre si, que se quer aqui bloquear: “esses corpos ameríndios não são pensados sob o modo do *fato*, mas do *feito*” (ibid. p. 131). As afecções, as capacidades e os hábitos, singularizam, decerto, cada *espécie* de corpo (ibid. p. 128). Entretanto, os corpos não são aqui tomados primordialmente pelo seu aspecto molar de organização interna e identidade diferenciante, mas como uma virtualidade de afecções e intensidades – do que decorre a incidência nos corpos da “construção” ameríndia (domesticadora, selecionadora e re-definidora de suas afecções e capacidades) da pessoa. O caráter performado do corpo, sua existência no modo do feito, seria como que a condição de possibilidade para a afirmação da transformabilidade corporal pelo pensamento indígena, atualizada de modo emblemático pelos eventos de metamorfose interespecífica (ibid. p. 131-32).

Se o ponto de vista é dado pelo corpo, a posse de uma alma é fonte de uma miríade de perspectivas possíveis para os seres animados: na medida em que faculta aos seres a adoção de um ponto de vista, a alma também determina a potencialidade das alterações perspectivas. E se para o pensamento ameríndio os corpos são feixes de afecções, essas alterações perspectivas se atualizam necessariamente como corpos e transformações corporais. O tema da transformabilidade corporal e dos processos de alteração de perspectiva, evidenciado pelas metamorfoses interespecíficas que atravessam os mitos e os rituais, parece, entre os zuruahã, trasladado para o interior da socialidade intra-específica, entre humanos: as afecções *giyzoboni* indiciam

principalmente processos de alteração em inimigo, o que é particularmente evidenciado nos acessos de raiva, antes que os casos extremos de metamorfose em animal⁵².

A forma visível dos corpos é um poderoso índice das afecções: seja o caso da morfologia, signo das diferenças de afecção entre diferentes espécies de corpo (Viveiros de Castro 1996: 128), seja o caso da etologia – que poderíamos glosar como a própria forma visível das afecções nas quais os corpos são tomados –, que pode funcionar ao modo de um índice de processos de alteração. Poderíamos recordar que entre os próprios zuruahã, por exemplo, as afecções agressivas do “coração” são imediatamente traduzidas no registro comportamental-etológico: insurgência da perspectiva do inimigo sob a forma da violência ameaçadora que, estereotipicamente descarregada contra objetos, deve ser controlada e amansada.

Alguns desdobramentos mais recentes a propósito do postulado da ‘transformabilidade dos corpos’ no pensamento indígena mostram-se luminosos quando confrontados com os dados etnográficos zuruahã, especialmente ao articularem de modo incontestado a instabilidade crônica das relações sociais com a instabilidade crônica dos corpos indígenas. Assim, partindo do postulado da “transformabilidade” dos corpos pelo pensamento indígena, Vilaça (2005), por exemplo, afirma a instabilidade crônica dos corpos e os processos de transformação pelos quais eles freqüentemente são tomados como dimensões centrais e preeminentes dos mundos indígenas amazônicos, sugerindo ainda a importância de um deslocamento dos investimentos etnográficos para os

⁵² Embora também entre os zuruahã, o motivo da metamorfose em animal seja representado pelos mitos e rituais: o *gaha*, por exemplo, ritual de duelo agonístico masculino, parece ser um dos locais privilegiados, dentro das práticas rituais zuruahã, para a figuração da transformabilidade corporal. Literalmente, *gaha* designa os macacos-barrigudos da família *Cebidae* (Fank & Porta 1996c). Os duelos ocorrem após a colocação do estojo peniano (*sokoady*) nos rituais de iniciação masculina: homens ornamentados e gesticulando como macacos-barrigudos medem forças com os parentes consanguíneos do iniciado (ver Dal Poz 2000: 96; Fank & Porta 1996a: 27-28; 1996b).

processos e fenômenos que envolvem não apenas a fabricação dos corpos, mas também suas transformações. Se anteriormente afirmáramos, com Viveiros de Castro, a natureza performada, antes do que dada, dos corpos ameríndios, é possível, com Vilaça, afirmar que o que é dado nas cosmologias amazônicas é a “instabilidade natural” dos corpos (Vilaça 2005: 445), contra a qual sua “natureza performada”, fabricada, já opera como um mecanismo de domesticação e controle.

O caráter irredutivelmente transformacional dos corpos seria, inclusive, uma das grandes fontes de perigo nos mundos indígenas: cronicamente instáveis, os corpos tornam pessoas e relações vulneráveis; suas alterações podem tanto conduzir à adoção de perspectivas valorizadas, quanto, ao contrário, a uma objetivação fatal na posição de presa. Cabe, portanto, à esfera da agência humana, do construído, controlar a potência nefasta dessa instabilidade, seja por meio da neutralização das capacidades transformativas dos corpos, seja, ao contrário, pela maximização do seu potencial de alteração (caso da adoção do ponto de vista inimigo pelos guerreiros tupi, ou do difundido interesse indígena em experimentar o ponto de vista dos brancos, por exemplo). Entre os Wari’ (Txapakura, Rondônia), por exemplo, a vulnerabilidade gerada pela instabilidade dos corpos pode ser tratada de dois modos. Segundo a autora:

“The first of these involves the neutralization of the potential for transformation by means of kin-making as well as through healing and prophylactic procedures. The second involves the maximization of this potential through a continual experiencing of one’s own *jam*-soul from the viewpoint of the other. It is worth remarking, though, that this involves acquiring a *minimum* of stability and not a complete stability. As Viveiros de Castro has already observed, metamorphosis is something that haunts the native imagination. Hence, although making kinship is a way of ensuring forms, if we consider that kin are made out of others, there always exists a latent possibility of alteration – that is, of kin revealing themselves to be as they were or as they really are. Alterity, not identity, is the default state in Amazonia” (ibid. p. 458)

Assim, um dos modos de estabilizar os corpos e neutralizar seus potenciais de transformação seria por meio da feitura de parentes; realizado contra um fundo inelutável de diferença e instabilidade⁵³, entretanto, esse trabalho de estabilização só pode obter como resultado um produto assintótico: não a identidade como unidade e igualdade absolutas, mas como um caso mínimo da diferença. Dessa forma, a inscrição de uma potência de alteração no seio do parentesco, contra a qual se insurgem todas as práticas de consubstanciação e consagüinização, permanece sempre como um resíduo (e uma ameaça) inextinguível.

A autora enfatiza ainda a importância da circulação de substâncias na construção dos corpos: “substâncias transmitidas pela concepção são menos ou tão importantes quanto aquelas adquiridas e trocadas através da prática social, atestando, portanto, que o corpo não é dado no nascimento, mas feito ao longo da vida” (Vilaça 2005: 459). Todas essas observações são amplamente pertinentes tendo em vista nosso objeto e serão mobilizadas, a seguir, no momento em que passarmos à análise comparativa dos dados etnográficos arawá. A consideração da circulação de substâncias nas práticas sociais como um modo de feitura do corpo, como veremos, nos será de especial utilidade, uma vez que o emprego de substâncias com uma função-amansadora é uma prática comum entre os zuruahã e os kulina, que a ela recorrem ordinariamente na intenção de neutralizar e estabilizar corpos tomados por afecções disruptivas das relações domesticadas entre parentes.

Taylor (1996), em análise da concepção achuar da pessoa, demonstra uma articulação dinâmica entre a instabilidade dos estados do ‘corpo-alma’ (que definem a personitude jivaro) e aquela da socialidade que também oferece interessante contraponto ao que se passa entre os zuruahã. A pessoa jivaro é conceitualizada como uma série de

⁵³ Os corpos aparentados são aqui fabricados a partir de recursos de alteridade; cf. Vilaça (2002).

configurações relacionais, uma série de relações dispostas em uma cadeia de metamorfoses (Taylor 1996: 210). O *self* de um indivíduo, por sua vez, seria subjetivamente experienciado como uma imagem que refrata a percepção e a própria imagem, afetivamente tingida, que outras pessoas têm dele. Assim tornada dependente da percepção alheia, a integridade do *self* estaria permanentemente ameaçada e seria constantemente desestabilizada pelas duas principais formas de transformação das relações com outrem: a morte e a inimizade. Segundo a autora:

“If selfhood as person is a state, it is also by nature a highly unstable one, in so far as one's inner landscape is shaped by the understanding one has of others' perceptions of oneself: The integrity of one's feeling of self is vulnerable on two counts. First, it is exposed to the death of others, the shattering of bits of that mirror on which it is dependent - an all too frequent occurrence in the course of an Achuar life, and one that provokes, as its first reaction, intense socially directed anger. Second, it is exposed to the chronic instability of relations in a society based on loosely-knit kindred groups, the frontiers of which constantly vary in the flux of endemic feuding and shifting alliances. Traditional life among the Jivaro thus breeds a kind of rational, latent paranoia, since members of one's closest family may become suspected of treachery in periods of open conflict. Suspicion falls primarily on one's affines, of course, but it may include even same-sex consanguines, such as brothers or sons. This pervasive uncertainty as to the real nature of others' feelings for oneself cannot fail to have consequences for the texture and foundations of selfhood” (Taylor 1996: 207)⁵⁴.

Apesar de Taylor articular a relação entre as duas séries, a dos estados do corpo-alma e a das relações sociais, como uma correlação, a autora enfatiza principalmente o

⁵⁴ Da instabilidade crônica das relações sociais e dos estados do *self* também decorreriam os freqüentes diagnósticos de adoecimento por feitiçaria, determinados mesmo para as aflições mais brandas, ordinariamente interpretadas como sintomas de atividade xamânica pelos achuar. Segundo a autora, “(...) o alto grau de ansiedade gerado pela imprevisibilidade extrema das relações sociais inerente à existência jivaro explica porque qualquer aflição, independentemente de sua origem ou caráter aparentemente benigno, transforma-se em um sintoma de feitiçaria se ela perdura por mais de alguns dias ou mesmo de algumas horas” (ibid. p. 207).

modo como a integridade do *self* é afetada pelos desequilíbrios nas relações sociais, cuja instabilidade parece ser dada como logicamente anterior. Penso que tal ênfase pode estar relacionada ao próprio padrão de dispersão sócio-geográfica dos grupos jívaro, ou seja, ao estado de variação e de negociação contínua de suas fronteiras, que, tornando-se o foco da ‘incerteza’ constitutiva da socialidade jívaro, eclipsam a possibilidade inversa, isto é, aquela de uma desestabilização das relações sociais decorrente de uma desestabilização dos corpos – que parece ser precisamente aquela atualizada pelos zuruahã: tornado estável o agrupamento local pela unificação dos diferentes subgrupos, o foco da instabilidade na socialidade zuruahã parece residir antes nas afecções do *giyzoboni* – e no desequilíbrio fatídico por elas determinado entre domesticidade amansada e violência potencialmente homicida.

III. Um percurso pelos arawá

Embora investimentos etnográficos mais recentes entre os povos arawá tenham dado origem a algumas monografias substantivamente atualizadas em relação ao estado da arte dos estudos em etnologia amazônica, a qualidade da literatura etnográfica acumulada nas três últimas décadas permanece bastante desigual. A maior parte dos povos arawá, com exceção dos kulina e dos paumari, ainda não foi apropriadamente descrita e estudada segundo os critérios contemporâneos de observação participante e produção monográfica. Entretanto, consideradas essas ressalvas, penso ser possível demonstrar como fenômenos comparáveis àqueles que, inscritos no cerne da socialidade zuruahã, tomamos aqui por objeto, podem ser antevistos em outros povos arawá, como entre os deni e os jamamadi, grupos ainda relativamente pouco estudados. Ademais,

como as abordagens antropológicamente complexas das conceitualizações indígenas da pessoa – como aquelas já existentes para os kulina – são especialmente esclarecedoras a propósito das dinâmicas que se insinuam nos dados etnográficos zuruahã, um percurso pelas articulações entre socialidade e corporalidade entre os demais grupos arawá nos parece mais que oportuna.

A partir de experiência em campo na aldeia deni do igarapé Marrecão (afluente do Cuniuá, entre o Purus e o Juruá, AM), durante a década de setenta do século passado, Koop & Lingenfelter (1983), por exemplo, descrevem como os conflitos internos e as demonstrações públicas de raiva são aspecto ordinário do cotidiano da aldeia também entre os índios deni.

A organização sócio-política deni era estruturada segundo o antigo padrão de dispersão sócio-geográfica dos subgrupos nomeados arawá: dispersadas sócio-geograficamente, suas aldeias eram constituídas como unidades locais autônomas, diferenciadas por autodenominações distintas; não existia, portanto, nenhum tipo de unidade sócio-política entre os diferentes subgrupos, e somente o uso de uma língua comum nas diferentes aldeias justificaria, segundo Koop & Lingenfelter, a constituição analítica dessa multiplicidade como povo específico, ‘deni’. Gordon considera a formação da aldeia do Marrecão – marcada por processos tanto de concentração/fusão dos subgrupos quanto pelas suas dispersões, partir da fragmentação de unidades locais, em uma série de pequenas aldeias instáveis – como paradigmática da sócio-lógica arawá (Gordon 2006: 43-45). Assim, similarmente ao caso dos zuruahã, a aldeia deni do Marrecão teria se constituído pela unificação de três subgrupos distintos, processo transcorrido ao longo de várias migrações entre diferentes aldeias e sob o impacto da depopulação decorrente das epidemias.

Koop e Lingenfelter, interessados pelos processos políticos e de tomada de decisão entre os índios deni, testemunham em sua breve monografia a frequência dos conflitos que desestabilizam as relações amansadas na aldeia:

“Sons de vozes zangadas cruzando a praça da aldeia são acontecimentos diários, apesar do ideal expresso pelos Deni, de que o ambiente se conserve com boas conversas e risos. As disputas giram em torno de violações de direitos de propriedade, adultérios e outros comportamentos considerados anti-sociais. Tanto homens como mulheres queixam-se de roubo de alimentos como bananas, ou outras frutas, e do desaparecimento de ferramentas; elas repreendem as crianças por atirarem flechas nos mamões e os genros por destruírem os pertences das filhas, quando em acesso de raiva; gritam uns com os outros por tomarem uma canoa ou qualquer objeto alheio, sem falar primeiro com o dono e pedir-lhe permissão” (Koop & Lingenfelter 1983: 55).

À época, as acusações de adultério, mais do que as infrações da etiqueta apropriada para uso ou consumo de objetos alheios, eram a fonte mais grave e constante dos conflitos entre os índios. O enfraquecimento do controle masculino sobre a sexualidade feminina, determinado pelos períodos de ausência dos homens da aldeia para trabalhos entre os regionais, teria tornado ainda mais frequentes as disputas dessa natureza. Outra fonte ordinária dos conflitos seriam os comportamentos “anti-sociais”, fracassos em cumprir adequadamente as performances estimadas pelas relações de parentesco como apropriadas, especialmente aquelas que dizem respeito às relações de reciprocidade entre afins:

“(...) explodem disputas quando as pessoas não cumprem suas obrigações para seus parentes. Pode acontecer que quando indivíduos pedem continuamente comida, peixe, ou materiais utilizados para fabricar os artefatos, sem nunca oferecer algo em troca, ou quando um homem ou mulher negam-se veementemente a dar auxílio em trabalho, mas esperam que outros trabalhem para eles. A reciprocidade é mais importante, e as constantes falhas no cumprimento desta obrigação ocasionam disputas. Finalmente, comportamentos anti-sociais como zanga, queixas excessivas e atormentação de crianças pequenas, geram raivas e ressentimentos (ibid. p.55-56).

Os deni recorreriam a um dispositivo ritualizado para controlar e solucionar os conflitos internos, que determina a publicização do litígio. Os indivíduos que se sentem prejudicados iniciam o processo pela exposição pública das acusações contra seus ofensores, que em geral recusam a responsabilidade pelo que então se lhes atribui. Os litigantes, por sua vez, continuam a reiterar suas acusações por horas ou até mesmo dias, e, ao longo do processo, outros membros da aldeia são instados a tomar seu partido⁵⁵.

A reconciliação entre as partes, após as sucessivas e prolongadas confrontações públicas entre os adversários, apenas se realiza caso uma das partes abra mão da agressividade e da “conversa má”. Nesses casos, a estabilização da socialidade domesticada depende da competência dos indivíduos anteriormente confrontados em cooperarem de modo mais satisfatório com as expectativas de reciprocidade (Koop & Lingenfelter 1983: 59-60). Algumas disputas, contudo, nunca atingiriam o estado de reconciliação e se arrastariam indefinidamente. O calor das confrontações públicas podia suscitar ainda uma intensificação das disposições agressivas, e eram freqüentes as situações em que os conflitos se degradavam por meio da destruição de objetos, de atacações, ou até mesmo de ameaças ou investidas homicidas:

“Se um litigante sente que a situação lhe é vantajosa pode destruir, ou tentar destruir, a propriedade de seu opositor (...). Ameaças por meio de violência física a pessoas ou ataques a propriedades são comuns. Se a contenda for bastante séria, as pessoas ameaçadas sabem que correm perigo e deixam a aldeia. As brigas entre famílias e agrupamentos familiares foram comuns num passado recente e são uma

⁵⁵ “Durante estas discussões, os indivíduos da aldeia podem oferecer apoio a um ou outro dos litigantes. A forma mais comum de apoio é a repetição do que foi dito pela parte a se que se é favorável; se um indivíduo, porém, mora do lado oposto de onde mora a pessoa que ele está apoiando, deve deixar sua casa e sentar-se na escada [da casa do litigante] com a pessoa, mostrando, portanto, sua posição (...). Se um indivíduo está zangado com alguém de sua própria casa deve sair e sentar-se, na praça, na escada da casa que fica do lado oposto, de onde explicará a afronta; se as pessoas daquela casa não o apóiam devem virar os rostos ou deixar a casa” (Koop & Lingenfelter 1983: 56-57).

das várias causas do constante fluxo às Comunidades Locais e das mudanças entre as famílias dos deni. Os informantes ainda se lembram de pessoas que foram mortas por causa de sérias discussões” (Koop & Lingenfelter 1983: 59).

A dinâmica dos conflitos entre os índios deni apresenta semelhanças manifestas com aquela existente entre os zuruahã. Entretanto, enquanto os deni recorreriam a um procedimento ritualizado para amansar e domesticar as relações desestabilizadas pelos conflitos, os zuruahã tratariam o fracasso da convivialidade principalmente pelo recurso ao expediente suicida. Contudo, como veremos a seguir, os zuruahã também dispõem de outros recursos, associados ao emprego de substâncias com função-amansadora similares aos que encontraremos entre os kulina, para domesticar os corpos desestabilizados pelas afecções de raiva.

Ainda assim, uma mesma similitude de fundo permanece: os conflitos no interior do grupo local desestabilizando as relações amansadas de convivialidade (e, no caso dos deni, inscrevendo o fracionamento virtual da sociedade na distribuição das tomadas de partido), e a intensificação das afecções dos contrariados conduzindo a um estado de agressividade violenta, potencialmente homicida, que transforma as relações de reciprocidade em relações de hostilidade aberta, reintroduzindo a figura da potência do inimigo-matador no interior da sociedade.

As descrições etnográficas dos jamamadi, habitantes dos igarapés Capana e Inauini (afluentes da margem esquerda do Purus), tornadas disponíveis por Rangel em seu trabalho sobre os efeitos da dominação capitalista no mundo cultural jamamadi (Rangel 1994), testemunham outra economia da violência e da alteridade: diferentemente dos deni e dos zuruahã, entre os jamamadi a agressividade tenderia a ser integralmente projetada para o exterior dos grupos locais pelas acusações de feitiçaria. Aqui, embora transposto o período primitivo de alta atividade xamânica, as acusações

de feitiçaria permaneceriam operando como um dispositivo de fracionamento e de relação por oposição dos grupos locais. A situação descrita pela autora recorda àquela estabelecida por Dal Poz para no período anterior à unificação dos subgrupos zuruahã no igarapé Pretão, quando as acusações de feitiçaria ainda eram comuns: a dispersão, a fluidez e a instabilidade das aldeias jamamadi, e os processos de fracionamento/oposição ou de concentração/fusão dos diferentes grupos locais, eram largamente desencadeados por suspeitas, ameaças ou acusações de feitiçaria (Rangel 1994: 144-166).

Quando do início de sua pesquisa de campo na Área Indígena do Igarapé Campana, Rangel encontrou apenas duas famílias morando na região. Desde o início da década de setenta, a maior parte dos jamamadi que habitavam anteriormente a região abandonaram-na, tendo então se dispersado ao longo de sete diferentes agrupamentos: a área era considerada perigosa, e os índios evitavam freqüentá-la de modo irredutível, por vezes se recusando até mesmo a falarem sobre ela. Os jamamadi consideravam que a feitiçaria (*arabani*) se tornara incontrolável nessa região (ibid. p. 1-5). Segundo a autora, o abandono da área motivado pelo medo do *arabani* seria parcialmente decorrente de uma reinterpretação indígena dos processos de depopulação desencadeados, a partir da inserção dos jamamadi na empresa seringalista ao longo do século XX, pelas epidemias contraídas pelos contatos intensificados com a população regional.

Entretanto, as dispersões sócio-geográficas dos jamamadi durante as décadas de setenta e oitenta, afirma a autora, estariam também associadas a determinações culturalmente endógenas, “questões mais profundas relacionadas com suas tradições e aos determinantes da estrutura social que formatavam sua sociabilidade” (ibid. 3-4). Assim, encontramos também entre os jamamadi as mesmas articulações entre as

acusações de feitiçaria e as relações de oposição e hostilidade entre os diferentes grupos locais, assim como as mesmas afecções de raiva, as mesmas demonstrações públicas de agressividade e os mesmos rompantes de violência potencialmente homicida presidindo ou entremeando os conflitos intra- e interlocais⁵⁶.

Conforme as concepções ameríndias da morte (que não a imputam às causas naturais e enxergam-na primordialmente como produto da atividade de uma subjetividade maligna; cf. Taylor 1993: 202), os jamamadi parecem atribuir largamente as mortes dos seus às agências xamânicas que eles localizam no exterior do agrupamento local, principalmente em outros subgrupos: “O temor ao feitiço é generalizado entre Jamamadi. Cada subgrupo teme o outro e atribui ao arabani a principal causa da mortalidade” (Rangel 1994: 145). Assim, entre os jamamadi as acusações de feitiçaria teriam sido o principal mecanismo de diferenciação e fracionamento dos subgrupos, tanto entre si quanto em relação a outros povos, sobrepujando, em importância, as diferenças lingüísticas e dialetais⁵⁷. A propósito dos processos de acusação de feitiçaria, Rangel esclarece que:

“Essas acusações são dirigidas, normalmente, a membros de outros grupos de denominação. As ocasiões propícias para se enfeitiçar alguém são as festas, encontros ocasionais, visitas: pode-se também executar ações sorrateiras para enfeitiçar um maior número de pessoas. O arabani entra no corpo através de pequenos espinhos (...). A pessoa enfeitiçada passa a ter os seguintes sintomas: diarreia, hemorragia por todos os orifícios do corpo, vômito ou então febre, tosse seca, definhamento; os sintomas se agravam até a morte” (ibid.p. 144).

⁵⁶ A partir da década de noventa do século passado, os jamamadi voltam gradualmente a se estabelecer na região do Igarapé Campana. Rangel associa esse retorno, de um lado, a um ‘arrefecimento’ do *arabani* na área, de outro, à pressão exercida em outras regiões pela presença dos brancos (Rangel 1994: 7).

⁵⁷ A insistência dos Jamamadi do Capana, por exemplo, “em afirmar que não compreendem os Sivakoe [outro subgrupo jamamadi], mas entendem facilmente os Kulina, revela mais um fator de afastamento relacionado às acusações de feitiçaria” (ibid.: 144).

Essas acusações de feitiçaria direcionada contra xamãs de outros grupos locais, associadas às atitudes de hostilidade potencialmente homicida que passam a caracterizar o comportamento recíproco dos grupos relacionados por meio de conflitos, funcionam, conforme a sócio-lógica arawá, como um mecanismo de fracionamento e distanciamento sócio-geográfico dos subgrupos (Rangel 1994: 144-175). Ao longo desta dissertação, já nos deparamos suficientemente com a sócio-lógica geral subjacente a esses processos para que insistamos aqui na análise da especificidade de sua atualização pelos jamamadi. E a recorrência de uma mesma série de termos do vocabulário psicológico-afetivo (“raiva”, “fúria”, “personalidades furiosas”, “mágoa”, etc.) nas descrições das situações de conflito e de acusação de feitiçaria reportadas por Rangel (ibid. p. 166; 171-72), por sua vez, aponta para a existência de uma articulação estreita entre corporalidade e socialidade também entre os índios jamamadi.

Atualmente, os mecanismos de diferenciação e de relacionamento por oposição entre os subgrupos jamamadi não parecem se concentrar mais nas acusações de feitiçaria do que na perpetuação das relações de inimizade entre os agrupamentos locais pelo sistema de vendeta. Assim, as hostilidades e indisposições mútuas entre membros de diferentes aldeias freqüentemente atingem suas intensificações paroxísticas, potencialmente homicidas, em reuniões festivas dos agrupamentos, situações nas quais os circuitos da vendeta seriam continuados (ibid. p. 164-65). Rangel descreve o caso emblemático de um homem que teria matado seu cunhado e provocado o fim do casamento de sua irmã, ocorrido na aldeia jamamadi do Teuini, e cujos desdobramentos posteriores acumulam uma série de variáveis que freqüentemente presidem as agressões potencialmente homicidas:

“Em uma festa no Santo Antônio, em que os [jamamadi da região] do Teuni foram convidados, este homem bebeu e puxou a faca, provocando pânico e confusão. Foi

prontamente convidado a ir embora, pois a sua fúria o tornava pessoa malquista. É bem verdade que a pinga, aliada a condições precárias de subsistência, tem sido há um século um grande fator de desagregação e faz emergir personalidades furiosas. Mas não se trata, nestes casos, de explicar a emergência de personalidades furiosas. É bem verdade que estas personalidades manifestam-se e são voluntariamente exibidas em diversas situações, especialmente na cidade, onde Apurinã e Jamamadi enfrentam-se nos bares e bailes de fim de semana. Todos bebem e brigam, chegando mesmo a esfaquear-se, como que querendo provar ao outro uma maior valentia” (Rangel 1994: 166).

De fato, penso que não se trata de “explicar a emergência de personalidades furiosas”, pois, como já salientáramos anteriormente, as afecções dos corpos enraivecidos e as alterações experimentadas nos frenesis de violência parecem antes articulados às concepções indígenas da pessoa e da corporalidade do que a qualquer ‘psicogênese da personalidade agressiva’. Assim, não consideramos a recorrência das descrições dessas afecções agressivas nos materiais etnográficos arawá até aqui considerados como meramente contingente ou coincidente, mas como implicadas pelas concepções da pessoa e da corporalidade em jogo nessas socialidades. O que parece estar definitivamente em causa nessas descrições são antes transformações dos corpos e processos de alteração de perspectiva: as afecções de raiva seriam, em todos esses casos, como que os móveis desencadeadores de redistribuições dos predicados relacionais, operadores de transformação de relações domesticadas em relações de predação homicida.

A avaliação da pertinência dessa hipótese de trabalho em relação aos dados etnográficos arawá até aqui examinados (deni, jamamadi e zuruahã) dependeria da construção de modelos para as conceitualizações da pessoa nessas sociedades, pesquisa ainda não realizada para esses povos. O caso dos kulina nos oferece um importante contraponto aos dados examinados até aqui, na medida em que já se dispõe para esse

povo de um *corpus* etnográfico suficientemente complexo a propósito da concepção kulina da personitude humana. A análise da concepção kulina da pessoa, portanto, demonstrará o sentido em que acreditamos que um exame das conceitualizações indígenas da personitude pode esclarecer o modo como as afecções de raiva descritas entre os demais povos arawá devem ser interpretadas.

Pollock (1985) afirma que as afecções agressivas apresentam uma posição preeminente entre os kulina, estando simbolicamente associadas às substâncias ‘masculino-selvagens’ constituintes dos corpos, mas também às forças predatórias exteriores à socialidade domesticada no interior da aldeia – inimigos, feiticeiros, agências sobrenaturais, etc. A oposição entre selvageria-agressividade e domesticidade-mansidão seria particularmente pregnante na conceitualização kulina da personitude humana, na qual os postulados indígenas da instabilidade crônica e da transformabilidade natural dos corpos são explicitamente evidenciados: a pessoa kulina é um compósito instável de substâncias ‘agressivo-masculinas’ e ‘doméstico-femininas’, e todo o processo de fabricação dos corpos é conceitualizado como uma tentativa de estabilizar uma composição dessas substâncias, às quais se atribuem potências contraditórias. A ‘socialização’ apropriada dos corpos consiste, por conseguinte, na introjeção de quantidades reguladas desses dois tipos de substâncias pela pessoa, e a desmedida dessa composição pode ter efeitos nefastos, associados tanto às diversas formas de doença e quanto às acusações de feitiçaria.

A importância da oposição entre o ‘doméstico’ e o ‘selvagem’ como qualidades básicas dos indivíduos é particularmente evidente no processo de ontogênese. A composição do feto, por exemplo, é concebida como resultante de depósitos sucessivos de sêmen por todos os homens que tiveram relação com a gestante (os kulina postulam a possibilidade da paternidade múltipla; ver Pollock 2002), e se considera que o sêmen

seria a única substância (masculina) a compor o corpo fetal. Após o nascimento, o processo de composição corporal do recém nascido continua por meio das sucessivas infusões de leite materno, substância feminina a que os kulina atribuem o efeito de neutralizar e domesticar o estado selvagem desses corpos ainda predominantemente masculinos, tornando-os assim sociáveis.

Os corpos dos recém-nascidos, domesticados apenas a partir do aleitamento, são, portanto, compostos exclusivamente por substâncias masculinas quando as crianças nascem. Assim, a restrição do consumo de substâncias pelos tabus alimentares prescritos aos recém-nascidos incide principalmente contra o consumo de substâncias masculinas, de modo a evitar uma *overdose* desse tipo de substância:

“Os tabus alimentares asseguram que as crianças serão ‘bem-formadas’. O sêmen masculino do qual os fetos são formados precisam ser balanceados pelo consumo exclusivo de leite materno e outras substâncias explicitamente não-masculinas. (...) o sêmen está associado ao comportamento social ‘selvagem’. Até consumirem alimentos femininos suficientes, as crianças não podem se comportar de maneira apropriadamente social. Em outros termos, a falta de personalidade dos recém-nascidos é concebida como uma associabilidade decorrente da natureza selvagem das substâncias componentes dos corpos das crianças. Essa falta de sociabilidade é evidenciada pela incapacidade dos bebês de falarem e de entenderem as conversas, índice de sua incapacidade de exercer julgamento e de controlar seu comportamento” (Pollock 1985: 79).

As consecutivas transformações do estatuto ontológico da pessoa também são concebidas como novas composições entre substâncias domésticas e selvagens. Assim, por exemplo, com conceitualização da transição do estatuto de recém-nascido para a condição de criança: os kulina compreendem a aquisição da aptidão à sociabilidade (assinalada principalmente pela capacidade de falar, ouvir e compreender), marca distintiva do novo estado, como decorrente do fato de a criança adquirir uma alma

(*tabari*), que seria gradualmente constituída pelo consumo de alimentos domesticados (leite materno ou determinadas caças) (Pollock 1985: 81).

E a passagem à adolescência, por sua vez, também seria conceitualizada como nova transformação corporal: a produção de sêmen seria a principal marca da mudança do estatuto ontológico dos jovens rapazes tornados adolescentes. Em conseqüência dessa sobrecarga de substância masculina representada pela produção do sêmen, os adolescentes são considerados selvagens, e demonstram suas potências indomesticadas por meio de comportamentos desregrados e encontros sexuais ilícitos com as jovens. E entre as mulheres, as principais transformações corporais que marcariam a passagem à adolescência seriam a menarca, o desenvolvimento dos seios e a produção de leite – ou seja, uma concentração de substâncias femininas. Assim:

“O leite é contrastado com o sêmen como uma substância especialmente mansa ou domesticada, perfumada, que, comparativamente, torna as jovens mais sociáveis. Os garotos passam a associar-se à floresta, onde eles começam a caçar, ao passo que as garotas aos ambientes domésticos, onde elas assumem progressivamente a responsabilidade pelas tarefas diárias” (ibid. p. 84).

Quanto à passagem ao estatuto ontológico de adulto, para os homens ela está menos relacionada a uma recomposição das substâncias constituintes do corpo do que a uma domesticação relativa das potencialidades anti-sociais da composição selvagem-masculina de seus corpos, na medida em que a potência de ferocidade assegurada por essa composição é indispensável à assunção das atividades masculinas:

“Adultos são ‘sociáveis’ ou apenas minimamente selvagens. Os homens adultos, *maki*, mantêm associações selvagens sendo caçadores, enquanto as mulheres, *amunahe*, são mais ‘domesticadas’ através de suas associações com a casa e a aldeia” (ibid. p. 109).

Os kulina consideram ainda que as mulheres ‘domesticam’ o grupo local (*madiha*), não apenas pela criação dos filhos (e pela infusão do leite materno), mas através do casamento, metaforicamente descrito como a cocção do aspecto selvagem dos homens: “do mesmo modo que as mulheres transformam substâncias selvagens e fétidas em alimento, elas também transformam adolescentes selvagens e fétidos em maridos domesticados” (Pollock 1985: 109).

Assim, essas qualidades da pessoa não são absolutas: descrevem antes posições em um *continuum* que vai do ‘selvagem’ ao ‘domesticado’. Os diferentes estatutos da pessoa ao longo do processo de ontogênese assinalam cortes nesse *continuum*, definindo períodos onde a instabilidade crônica dos corpos é neutralizada pela estabilização de uma determinada composição de substâncias – estabilização sempre construída sobre um fundo contra-inventado de transformabilidade e alteração⁵⁸. Por essa mesma razão, uma grande fonte de perigo entre os kulina – mas também de poder sobrenatural –, são as potencialidades regressivas dos corpos: a possibilidade de um retorno desmedido ao estado selvagem, seja sob o modo das metamorfoses interespecíficas, seja sob o modo das patologias cotidianas que assolam seu mundo, e que os kulina também concebem como associadas aos estados não-domesticados dos corpos.

A variação dos estados corporais no *continuum* ‘selvagem’/‘doméstico’ são tematizadas por uma série de práticas rituais indígenas, nas quais o emprego de determinadas substâncias para influir sobre esses estados desempenha um importante papel. O motivo ritual do consumo de cerveja de mandioca é emblemático: os kulina

⁵⁸ Os próprios kulina, contrastando seu atual modo de vida com o passado, consideram que foram ‘selvagens’ um dia: “essa associação deriva em parte do reconhecimento de um passado violento onde a guerra era comum, mas também reflete, em um sentido talvez mais fundamental, a construção e separação cultural entre os vários domínios da vida social, o contraste entre a floresta e a aldeia criando as condições ideológicas para a sociabilidade” (Pollock 1985: 107).

atribuem à cerveja de mandioca, substância fortemente perfumada, uma função hiper-amansadora; ela é consumida pelos caçadores durante as grandes caçadas coletivas com o objetivo de re-domesticar os homens tornados selvagens pela imersão na floresta: “diz-se que o consumo da cerveja de mandioca ‘domestica’ os homens que estiveram caçando, isto é, os homens que se tornaram ‘selvagens’ enquanto caçavam na floresta” (Pollock 1985: 127).

O complexo xamânico kulina articula processos de alteração de perspectiva por meio de técnicas que também objetivam diretamente a neutralização ou a potencialização da transformabilidade corporal: assim, a inalação de rapé e a penetração na pele do cheiro de tabaco incinerado transformam o xamã em *tokorime*, permitindo os trabalhos terapêuticos de sucção da substância selvagem *dori* dos corpos de seus pacientes; e as doenças, por seu turno, são elas próprias concebidas como decorrentes de um acúmulo dessa substância nos corpos (ibid. p. 127-128).

Ao passo que a teoria etiológica kulina relaciona os estados de enfermidade à insuflação nos corpos de uma hiper-dosagem da substância *dori*, o xamanismo, ao contrário, depende de uma hiper-acumulação voluntária dessa substância pelos xamãs: assim, o processo de composição dos corpos dos xamãs se realiza pela observância de um modo de vida que bloqueia o desbordamento do *dori* (pela evitação do derramamento de sêmen, e, por conseguinte, do intercursos sexual, por exemplo) ao mesmo tempo que favorece sua incorporação.

O *dori* é uma perigosa substância (porque) hiper-selvagem, simbolicamente associada aos espíritos *tokorime* e aos animais selvagens. A substância não pode ser ‘consumida’ nem mesmo pelos xamãs durante os rituais de cura, que cospem e vomitam o *dori* após realizarem sua sucção dos corpos dos doentes. Segundo o Pollock:

“(...) o *dori* representa uma espécie de manifestação física da hostilidade e da raiva que caracteriza a ‘selvageria’. Aqueles que brigam uns contra os outros em contravenção às normas do parentesco e da co-residência agem como se fossem especialmente selvagens, e a doença *dori* aparece como uma consequência dessa selvageria inapropriada que se demonstra entre parentes normalmente amigáveis e solícitos” (Pollock 1985: 129).

Assim, o diagnóstico de *dori* funcionaria como um signo do estado das relações internas ao grupo local: ele sempre procede das demonstrações públicas de hostilidade, da emergência de conflitos intragrupais e da disrupção das relações de convivialidade – ao ponto de, argumenta o autor, o grau de hostilidade interna à sociedade poder ser medido pela frequência de seu diagnóstico (Pollock *ibid.* p. 128-29; 1996; 2004)⁵⁹.

O processo diagnóstico da doença *dori* determina a necessidade da identificação de um feiticeiro, ao qual se responsabilizará pela presença nociva da substância nos corpos enfermos. Em primeiro lugar, os kulina projetariam no exterior do grupo local a fonte dos ataques de feitiçaria que os vitimam: normalmente são chefes ou notáveis de outras aldeias os primeiros a serem identificados como os responsáveis pelas agressões. A princípio, portanto, os diagnósticos de feitiçaria representariam uma intensificação do aspecto de hostilidade e de predação das relações entre as diferentes aldeias. Assim, as acusações de feitiçaria direcionariam o sentimento público de agressividade para o exterior do grupo local, preservando, ao mesmo tempo, a afirmação ideológica de uma harmonia das relações domesticadas entre parentes consangüinizados (Pollock 1996: 331; 2004: 205). Quando as doenças provam-se fatais, contudo, o foco das acusações desloca-se para um indivíduo de dentro da aldeia, geralmente um homem marginal identificado como não-membro ou não-parente do grupo ou como um indivíduo

⁵⁹ Pollock afirma que os kulina não reconhecem explicitamente a correlação entre os conflitos internos ao grupo local (ou seja, conflitos entre os grupos domésticos) e a ocorrência dos diagnósticos de *dori*, embora aparentem transmitir uma compreensão tácita dela.

‘imprestável’ por sua não-conformidade às injunções da reciprocidade e da solicitude (Pollock 1996: 331).

Em ambos os casos, o da acusação de feitiçaria voltada para o exterior ou para o interior do grupo local, reconhecer-se-ia um emprego dessas acusações como um discurso deslocado sobre as relações sociais no contexto de tensões e conflitos intralocais, as altercações violentas entre os grupos domésticos conduzindo invariavelmente ao diagnóstico de *dori* e aos rituais de cura. Assim, embora o adoecimento seja “ideologicamente o resultado de ataques de feitiçaria, [ele] é em outro nível uma resposta a relações de convivialidade rompidas: isto é, falhas públicas de convivialidade” (Pollock 2004: 206-207).

A importância do *corpus* etnográfico kulina reside na demonstração da articulação entre corporalidade e socialidade como um paralelismo entre os estados da vida social, situados entre os pólos de um *continuum* que vai das relações amansadas internas ao grupo local às relações de hostilidade e predação voltadas para o exterior, e a composição instável dos corpos – corpos constituídos como compósitos de substâncias também graduadas entre os pólos do ‘doméstico’ e do ‘selvagem’. O corpo domesticado – sociável, amansado e perfumado – seria o correlato corpóreo da ideologia kulina da consangüinidade (e da convivialidade harmônica) do grupo local, ao passo que o corpo selvagem e indócil, o correlato da passagem à socialidade cinegética e às relações de predação – correlato, em suma, de uma passagem da vida entre iguais para o embate mortal entre subjetividades diferenciadas.

Para concluirmos esse quadro acerca das relações entre corporalidade e socialidade entre os kulina, e tendo em vista sua comparabilidade com as descrições

etnográficas sobre as situações de conflito e de potencialidade homicida entre os demais povos arawá, ao menos duas considerações parecem oportunas de serem acrescentadas.

Em primeiro lugar, como os kulina conceitualizam os estados de mansidão e de hostilidade da socialidade como articulados aos estados dos corpos, os recursos terapêuticos por eles mobilizados para ‘tratar’ os fracassos e as patologias da convivialidade objetivam a influência sobre as afecções corporais. Assim, em contraste com o dispositivo político dos jamamadi, que objetiva a resolução dos conflitos por meio de uma exposição pública do antagonismo das partes e de uma mobilização do fracionamento partidário do grupo, os kulina tratam dos fracassos da convivialidade representados pelo diagnóstico *dori* e pelas acusações de feitiçaria através dos rituais de cura *tokorime*. Os rituais kulina de cura xamânica são técnicas terapêuticas que incidem com um efeito amansador sobre a composição dos corpos. São, nesse sentido, análogos ao consumo coletivo da cerveja de mandioca (substância feminina e domesticadora) pelos caçadores, quando de seu retorno da floresta: o objetivo de ambos os procedimentos é estabilizar corpos tornados selvagens pela encorporação ou pelo contato com substâncias selvagens, seja através do consumo de uma substância amansadora e feminina (cerveja) seja através da sucção-extração de uma substância masculina hiper-selvagem (*dori*); ambos os procedimentos oferecem respostas rituais que incidem sobre a composição dos corpos com o objetivo de domesticá-los e estabilizá-los em um estado apropriadamente ‘sociável’, ou seja, apto cooperar com as demandas de mutualidade, solicitude e mansidão que caracterizam as relações da convivialidade no interior do grupo local. Por conseguinte, a harmonia das relações internas é freqüentemente restabelecida e os conflitos entre indivíduos solucionados após as sessões de cura *tokorime* e os rituais de reconciliação social realizados após os tratamentos bem-sucedidos, nos quais todos os membros da aldeia dançam à noite

enquanto cantam músicas que tem a ordem e a beleza do mundo por tema (Pollock 2004: 206-208).

Em segundo lugar, o paralelismo entre os estados dos corpos, graduados entre os pólos do selvagem e do domesticado, e os estados da socialidade, graduadas entre os pólos da hostilidade homicida e da convivialidade harmônica, encontra-se ainda articulado à ideologia kulina do parentesco. Como a aldeia kulina é conceitualizada, segundo a ideologia nativa da consangüinidade do grupo local, como uma comunidade de germanos (ibid. p. 207), os índios consideram a ameaça de feitiçaria como sempre proveniente da parte dos afins: as agressões xamânicas nunca poderiam ser perpetradas pelos parentes próximos que são, ao mesmo tempo, os próprios membros do agrupamento local constituído pela aldeia. A dificuldade de direcionar as acusações de feitiçaria contra os membros da própria aldeia é, aliás, o que explica a necessidade kulina de projetar a agência letal no exterior do agrupamento local, acusando sempre membros das outras aldeias como seus ofensores:

“Sorcery is thus articulated with siblingship as something of its opposite. Siblingship is one metaphor for village membership: ‘we are all siblings,’ as people say to underscore the relations of cooperation and support, peacefulness and mutuality, that characterize sibling relations. Sorcery is the metaphorical opposite: antisocial, dangerous, secret, and potentially fatal. Sorcery accusations directed out of the community implicitly assert the expectations of conviviality of community membership: ‘our siblings’ would never harm us; harmful sorcerers are found in other villages” (ibid. p. 207).

A combinação de uma ideologia da germanidade dos membros da aldeia com um ideal de endogamia do grupo local, entretanto, conduz os kulina à necessidade de converter parentes consangüíneos em afins potenciais para estabelecer os arranjos matrimoniais. A sobreposição das duas ideologias conduz a um paradoxo particularmente pregnante na vida social kulina: o fato de que, apesar de muitos dos

membros da aldeia são simultaneamente consangüíneos e afins, as formas típicas de relação entretidas com os dos afins (do acesso sexual aos ataques de feitiçaria) serem proibidas entre consangüíneos. O paradoxo se atualizaria nos casos em que as acusações de feitiçaria se voltam para o próprio interior do grupo local, casos que manifestam os limites ideológicos da conceitualização kulina da aldeia como uma comunidade de iguais-consangüíneos, enfatizando, ao contrário, o aspecto de afinidade das relações constitutivas do agrupamento local sob uma de suas formas mais extremadas – a da feitiçaria como uma forma homicida de depreciação pelas relações de convivialidade entre germanos⁶⁰.

IV. A pessoa partida

Retomemos em consideração o papel atribuído pelos zuruahã ao “coração” (*giyzoboni*) como um componente central da conceitualização da pessoa. As teorizações etnológicas sobre as corporalidades ameríndias indígenas nos permitiu afirmar a realidade do *giyzoboni* não como um órgão estável e totalizado, mas como um “corpo-afecção”, um puro feixe cronicamente instável de afecções. Afirmáramos, por fim, que o “coração” seria o substrato corporal dos processos de alteração perspectiva, e

⁶⁰ Entre os kulina, a afinidade e a sexualidade seriam as duas maiores ameaças à convivialidade harmônica entre consangüíneos (Pollock 2004: 212). No que concerne à primeira, a conversão dos consangüíneos em afins para finalidades matrimoniais representaria uma degradação das relações de convivialidade. A abertura e a porosidade do *self* experimentada e propiciada pelas relações de consangüinidade seriam ameaçadas pela intrusão de relações mais explicitamente baseadas em regras de conduta e na estrutura (e no cálculo) da reciprocidade, determinadas pelos laços de afinidade. Segundo o antropólogo, a feitiçaria representaria uma antítese extrema da convivialidade, uma forma metaforicamente amplificada da depreciação das relações harmônicas entre consangüíneos que é introduzida pela afinidade.

sugeríamos a possibilidade de compreender as alterações fenomenologicamente perceptíveis (para outrem) da pessoa como expressões das afecções do *giyzoboni*.

Assim, pudemos reconhecer, com Dal Poz (2000: 105), que os “motivos” apregoados pelos zuruahã como justificações para as tentativas de suicídio, correspondiam estritamente a determinadas afecções do “coração”: a afeição (*kahy*), a raiva (*zawari*), a saudade (*kamonini*), e a vergonha (*kahkomy*). Mais do que simples sentimentos individuais, contudo, essas afecções seriam eventos primordialmente relacionais e exteriores, determinantes dos processos de alteração de perspectiva, das redistribuições de posições e predicados, e, por implicação, de transformação das relações “sociais”.

As impulsões agressivas figurariam como o caso mais emblemático desses processos: nelas, encontramos as afecções de raiva (*zawari*) do *giyzoboni* imediatamente transladadas como realidades visíveis pelas demonstrações públicas de violência. Se o coração é uma perspectiva, poderíamos, seguindo a idéia de que percepção do *self*, ou do estado individual, é dada desde fora pela perspectiva de outrem (Taylor 1996), considerar que a transposição de suas afecções para o registro do visível (isto é, do fenomenologicamente dado a ver para outrem), seria determinante dos processos de alteração da pessoa – ou seja, na medida em que a perspectiva é dada pela percepção outrem da pessoa, ser percebido em um rompante de raiva, por exemplo, participa da própria determinação da alteração em inimigo.

Esse esboço de formalização da conceitualização zuruahã da pessoa nos sugeriu a possibilidade de considerarmos essas afecções do *giyzoboni* como os móveis fundamentais da socialidade. Gostaríamos, nesse tópico, de apresentar uma última

consideração sobre o modo como corporalidade e socialidade encontram-se articulados entre os zuruahã.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer como a ‘estética da relação’ descrita por Overing como ‘convivialidade’ (Overing 1999; Overing & Passes 2000) é apresentada pelos zuruahã como ideal de relação entre os membros do agrupamento local. Essa forma domesticada da socialidade apresenta-se entre os zuruahã sob alguns de seus modos mais prototípicos: a valorização da mansidão, da afetividade, da espirtuosidade alegre, da mutualidade e da solicitude (Kroemer 1994: 76). A “festa de alegria exagerada”, segundo a expressão de Kroemer (1989: 185), parece dar o tom do cotidiano domesticado zuruahã.

Assim, o rapé, consumido em pequenas doses pelos indígenas, no cotidiano das rodas animadas por conversas alegres (Kroemer 1994: 62-63; Fank & Porta 1996a: 33-34), ocuparia a posição de substância domesticadora por excelência entre os zuruahã: ao seu redor as brincadeiras são tramadas, as conversas bem-humoradas trocadas e os laços de afetividade tecidos entre as pessoas. A afecção do *gizoboni* chamada *kahy* (afeição) parece ser parcialmente constituída pela ‘memória afetiva’ dos convívios harmônicos nutridos nesses contextos. Assim, penso que a alegação da ‘afeição’ como justificativa para determinadas tentativas de suicídio só faz sentido se considerada como um modo ‘negativo’ da afeição, associado ao sentimento de saudade (*kamonini*) pelos parentes mortos: conjuntamente, a ‘afeição’ e a ‘saudade’ denotariam o impacto da morte dos parentes sobre os vivos.

Se a afecção *kahy* (afeição) denota um estado ambivalente do *gizoboni*, na medida em que define ao mesmo tempo tanto a afetividade pelos vivos quanto a memória ainda ‘ligada’ aos mortos (enquanto memória da convivialidade pretérita), as

demais afecções arroladas pelo zuruahã como desencadeantes das tentativas de suicídio representariam verdadeiras ameaças à convivialidade, e as afecções de raiva (*zawari*), saudade (*kamonini*) e vergonha (*kahkomy*) seriam responsáveis por verdadeiros atentados ao cotidiano domesticado da aldeia.

A saudade (*kamonini*), manifestada como luto e como tristeza pela falta dos parentes falecidos, põe em funcionamento a maquinaria escatológica ao introduzir no seio da aldeia a tensão cosmológica em relação aos destinos póstumos celestes. O indivíduo cujo *giyzoboni* padece afetado pelo *kamonini* é tomado em um empuxo à morte no ‘cabo-de-guerra’ entre os vivos e os mortos: sentir saudades corresponde a uma captura da pessoa pela sedução exercida pelos parentes mortos sobre os vivos. Assim, do ponto de vista das relações domesticadas entre parentes, o indivíduo afetado pelo *kamonini* encontra-se em uma posição de liminaridade entre a vida e a morte: há uma iminência da possibilidade de se entregar ao timbó, e os parentes passam a vigiá-lo de perto com o objetivo de impedir que a sedução pela morte seja consumada⁶¹.

Essa modalidade de afecção do *giyzoboni* parece responder pelos casos mais dramáticos de alteração das relações domesticadas: com frequência o *kamonini* conduz a uma disrupção drástica da convivialidade, representada pelas situações em que as tentativas de suicídio tornam-se epidêmicas. Nesses casos, uma única morte por timbó pode fazer com que as afecções de tristeza e de raiva de súbito se propaguem, por contágio, entre os indivíduos, precipitando-os sucessivamente ao suicídio.

⁶¹ Entre os Wari', no canibalismo funerário, alguns parentes se jogavam no fogo que assava o morto em uma tentativa de suicídio, para acompanhá-lo. Podiam fazer a mesma coisa provando de um pedaço da carne do morto (parente). Para evitar isso, os afins (reais, os comedores lícitos do morto) ficam todo o tempo vigiando: quando alguém se lança no fogo, eles o retiram (Vilaça 1998).

Quanto à vergonha (*kahkomy*), o *corpus* etnográfico zuruahã não nos autoriza uma definição precisa do papel por ela desempenhado nas tentativas de suicídio ou na alteração das relações sociais. Acredito que ela provavelmente se relaciona às rupturas da convivialidade representadas pela introdução das relações de afinidade – rupturas análogas a que se pôde reconhecer entre os kulina (Pollock 2004: 211-212).

Assim, a atitude de vergonha entre os zuruahã se estenderia principalmente para o lado afim do universo social – àquele para o qual se deve responder pelas obrigações relacionadas aos produtos da caça e da agricultura. Aqui, a vergonha traduziria uma incapacidade de manter-se à altura das expectativas introduzidas pelo cálculo da reciprocidade nas relações entre afins⁶². Se recordarmos que a distribuição do prestígio masculino entre os zuruahã se realiza segundo o *ranking* dos caçadores – determinado pela quantidade de antas abatidas –, parece-nos de fato provável que a vergonha (enquanto contrapartida do prestígio) esteja associada à incapacidade de lidar com as expectativas sociais envolvidas no cálculo da reciprocidade (ver Kroemer 1994: 119). Ao menos dois fatos parecem reforçar uma pertinência relativa dessa hipótese.

Por um lado, é notável que os zuruahã afirmem que os primeiros suicídios que eles presenciaram – e que mais tarde levariam eles próprios, por intermédio de Dawari, a adotar a prática da morte por timbó – envolviam caçadas mal-sucedidas: caçadores katukina se entregavam ao timbó depois de terem errado suas flechadas e retornarem, embaraçados e enraivecidos, à aldeia (Fank & Porta 1996b: 129-130). Por outro, os caçadores mais prestigiados, aqueles que respondem mais satisfatoriamente às expectativas da reciprocidade, são relativamente ‘protegidos’ contra o suicídio por sua

⁶² Sobre a vergonha como caracterizando as relações de afinidade, cf. Rivière (2000). Para os Trio, a vergonha decorre dos fracassos em satisfazer as normas de comportamento social pelas quais a comunidade existe em harmonia. A vergonha, como a tristeza, estaria ainda relacionada à mobilidade geográfica, isto é, ao desejo de ir morar em outro lugar.

reputação: a afeição, o respeito e a consideração de que são objeto faz com que as pessoas evitem deliberadamente conceder a eles motivos para se matarem: chega-se até mesmo a prever contágios de suicídio caso eles morram (Fank & Porta 1996a: 50-51).

Mas é sem dúvida a afecção da raiva (*zawari*) que, por sua múltipla abertura à violência potencialmente homicida, à feitiçaria e ao suicídio por timbó, articula de modo mais definitivo socialidade e corporalidade, a instabilidade da socialidade e a transformabilidade corporal. O fenômeno, aliás, parece encontrar paralelos esclarecedores entre outros povos indígenas, além dos casos arawá anteriormente analisados – entre os quais poderíamos mencionar aquele dos kulina, cujas etnografias, como vimos, associam (ainda que de modo indireto) a desestabilização das relações de convivialidade do agrupamento local à instabilidade dos corpos, afetados (pela caça ou pela doença) de uma ‘intoxicação’ por substâncias selvagens.

Encontramos também, entre outros povos indígenas, articulações análogas entre afecções de raiva e processos de alteração da pessoa; os casos mais comuns são aqueles em que os rompantes de raiva indicariam processos de transformação – ou mesmo de metamorfose – corporal, freqüentemente associados ao contato ou à (intoxicação por) ingestão de determinadas substâncias. É ainda digno de nota o modo como tais afecções, quando intensamente direcionadas contra a domesticidade, costumam assinalar um processo de alteração específico: a transformação-em-inimigo, com a assunção da perspectiva antitética por excelência com relação à convivialidade. É o que se verifica, por exemplo, nas transformações pós-homicidas da pessoa do matador araweté, que, ao longo do processo de alteração ontológica, pode ser tomada por afecções potencialmente homicidas que pode fazê-lo virar-se contra seus próprios parentes (Viveiros de Castro 2002b: 279).

Também entre os parakanã encontramos uma variação do fenômeno (Fausto 2001: 271-322), na qual a pessoa do matador atravessa sucessivas transformações corporais associadas à ingestão do sangue da vítima. A condição pós-homicídio é de uma instabilidade corporal máxima, semelhante àquela dos recém-nascidos, que determina inclusive a ameaça o matador metamorfosear-se em animal de modo definitivo. Contudo, nos é mais relevante o fato de que o homicídio inscreve uma potencialidade inimiga na pessoa do matador, tornado especialmente instável, feroz, perigoso e inclinado à violência por conta da “compulsão homicida” que adquire após a primeira morte computada. O homicídio “uma alteração psicológica profunda naquele que o perpetrou: ele se torna, potencialmente, um ser para o homicídio, propenso a repetir o ato, a enfurecer-se sem medida e direção” (ibid. 315). O perigo representado pela ferocidade do matador manifestar-se-ia freqüentemente como uma espécie de raiva ‘socialmente’ dirigida:

“O perigo reside na possibilidade de ele passar a ver os parentes como vítimas potenciais – a alteração psíquica do matador é uma mudança de ponto de vista, algo que se procura controlar através do resguardo. A confusão entre parentes e inimigos, contudo, não é senão uma das faces de uma tendência geral de ver todos como presas” (ibid. p. 317).

A afecção da raiva entre os zuruahã apresenta um importante paralelo com o tema ameríndio do ‘matador perigoso’: parece-nos que a afecção *zawari* assinala, como uma versão enfraquecida, o mesmo tema da potencialidade-inimiga-do-parente que verificamos na figura alterada do matador entre os araweté e os parakanã. Assim, o intenso rendimento sócio-cosmológico experimentado por essa afecção – sob as formas do suicídio, da feitiçaria, da guerra, etc. – deve ser compreendido à luz desses fenômenos.

A afecção *zawari* é vazada de modo diferenciado segundo o estado da socialidade zuruahã que se considera: na situação histórica de dispersão sócio-geográfica dos zuruahã em diferentes subgrupos nomeados, a afecção determinava a instabilidade, a transformabilidade e a reversibilidade das relações entre os grupos locais. Por causa dela, os estados amansados de relação entre os subgrupos tornados possíveis pela similitude lingüístico-etológica apresentariam uma qualidade cronicamente instável e reversível: a reciprocidade como modo da socialidade entre os diferentes grupos locais podia a qualquer momento ser rompida e revertida em relações de hostilidade e violência guerreira pelas afecções *zawari*, que atualizavam, desse modo, o potencial de fracionamento dos subgrupos, inscrevendo a perspectiva do inimigo no seio de suas relações. Assim, socialmente direcionadas para o exterior do grupo local – isto é, contra os demais subgrupos, então transformados em inimigos – as afecções *zawari*, traduzidas em intencionalidade homicida, determinavam uma regressão da socialidade às formas da hostilidade guerreira e xamânica.

Já no atual estado unificado-concentrado da sociedade, também caracterizado por um isolamento em relação a outros povos indígenas, em que a raiva não pode ser vazada de modo produtivo para o exterior da sociedade, a afecção *zawari* inscreveria a potencialidade homicida no interior do próprio grupo local. A potência-homicida da pessoa tomada em um processo de transformação-em-inimigo pela intensificação das afecções agressivas *giyzoboni* a conduz a objetivar seus próprios parentes como presas. Essa potência-homicida, contudo, raramente se atualizaria sob a forma de um ataque mortal contra os próprios parentes, e os zuruahã seriam ‘paralisados’ pela pressão de duas injunções contraditórias: um *double bind* que os impede de perpetrar o homicídio dos parentes ao mesmo tempo em que os pressiona a descarregar a impulsão de violência determinada pelo *zawari* ‘contra os seus’.

A frequência, a intensidade e o caráter estereotipado das demonstrações públicas de raiva parecem captar essa ‘paralisia’: o indivíduo encolerizado, com o *giyzoboni* insuflado de raiva, prolonga-se em um estado instável e irascível, dirigindo sua compulsão agressiva contra objetos, incapaz ao mesmo tempo de evadir produtivamente sua agressividade para o exterior da sociedade como de perpetrá-la contra seus próprios parentes.

As atitudes estereotipadas dos zuruahã em relação aos indivíduos encolerizados são instrutivas a respeito do que se passa nessas situações, e penso que confirmam amplamente a interpretação do *zawari* como uma afecção desencadeadora de uma alteração-em-inimigo. Assim, como o resguardo dos matadores araweté e parakanã, que objetiva proteger a sociedade contra a possibilidade de que eles se voltem ‘contra os seus’ por meio do isolamento do perigo representado pela instabilidade corporal e pelas afecções de raiva homicida nas quais os matadores são tomados, todos os expedientes que os zuruahã dispensam aos indivíduos encolerizados parecem implicar uma função análoga: neutralizar a potência homicida da afecção *zawari*, estabilizar e amansar o *giyzoboni*, bloquear a alteração-em-inimigo fazendo com que o indivíduo encolerizado torne a adotar a perspectiva da domesticidade-entre-parentes.

A atitude de transigência dos zuruahã em relação às demonstrações públicas de raiva seria um desses expedientes: como notáramos anteriormente, não se objeta aos indivíduos encolerizados a descarga destruidora de sua violência contra os objetos. Ao contrário, os índios apresentam um comportamento de autorização explícita dessas compulsões à destruição: consideram qualquer forma de contraposição a essas manifestações desimpedidas de raiva como perigosa. O isolamento em que os indivíduos encolerizados são abandonados para darem livre curso às suas disposições agressivas manifestaria a esperança de que a exteriorização do *zawari* contra os objetos

seja por si só suficiente para proporcionar uma descarga da raiva que insufla o *giyzoboni*, revertendo o processo de alteração à perspectiva amansada e domesticada entre parentes. Assim, essa atitude de transigência em relação aos rompantes públicos de raiva manifestaria um reconhecimento tácito da potência homicida da afecção *zawari*: nessas situações, as intervenções poderiam suscitar uma intensificação da afecção e, por implicação, da potencialidade homicida do indivíduo encolerizado, determinando uma abertura para sua atualização como homicídio contra seus próprios parentes.

Se, em relação à virtualidade representada pela consumação do homicídio de parentes, poderíamos considerar o suicídio como traduzindo uma ‘preservação’ do parentesco, por outro lado, ele manifestaria o fracasso das técnicas de amansamento em reverter o processo de alteração-em-inimigo desencadeado pela afecção *zawari* – fracasso, portanto, em eclipsar e amansar a alteridade íntima da pessoa: sua potencialidade homicida e transformacional. Ao cabo, só restaria a essa compulsão homicida não-descarregada sobre uma posição-de-inimigo e ‘não-descarregável’ sobre os próprios parentes, voltar-se contra sua própria fonte, sob a forma suicida.

Contudo, poderíamos também afirmar que os suicídios *zuruahã* não são simplesmente ‘autocídios’, mas ‘homicídios minimalistas’, na medida em que a potência homicida atualizada pelo suicídio discretiza a diferenciação interna da pessoa, sua dualidade constitutiva e desequilibrada (Viveiros de Castro 2002d). Assim, para se consumir, o processo de alteração que atualiza o potencial inimigo ‘interno’ fragmenta a própria pessoa nas posições relacionais constitutivas da relação homicida: a de matador e a de vítima; pelo suicídio, o ‘indivíduo’ *zuruahã* não se opõe à ‘sociedade’ através homicídio dos parentes; tampouco fragmenta a ‘sociedade’, a partir de seu ponto

de vista, entre uma parte-consangüínea e uma parte-afim: ele simplesmente se parte, dando à sua parte de alteridade o seu derradeiro ponto de vista.

V. As técnicas de amansamento

O emprego do rapé é bastante revelador nessas situações: como indicáramos, o rapé é a substância domesticadora por excelência entre os zuruahã, ao redor da qual se tece socialidade cotidiana amansada; de modo bastante significativo, é comum que a reversão do estatuto de instabilidade e perigo do indivíduo encolerizado, e sua subsequente reintrodução no seio da socialidade domesticada, sejam mediadas pelo rapé. O consumo do rapé seria diferenciado em duas funções, determinadas pela medida em que ele é consumido, e que poderíamos nomear como ‘função-amansadora’ e como ‘função-narcotizante’ da substância, ambas incidindo diretamente sobre a afecção *zawari*.

O consumo do rapé em pequenas doses atualiza sua função-amansadora: nos casos em que a mera exteriorização da raiva parece suficiente para aliviar o *giyzoboni* e para amansar o indivíduo encolerizado, situando-o novamente na perspectiva da domesticidade-entre-parentes, a saída do estado de isolamento e o retorno à socialidade amansada são marcados pelo consumo de pequenas doses de rapé com outras pessoas; esse consumo assinalaria a reversão do processo de transformação-em-inimigo e a o retorno das disposições para a mutualidade, a solicitude e a mansidão, características da perspectiva da domesticidade.

Por fim, como a afecção *zawari* é ordinariamente desencadeada pelos conflitos e adversidades que desestabilizam a socialidade domesticada no interior do grupo local, o consumo comum de pequenas doses de rapé também assinala uma resolução (ao menos provisória) das alterações e hostilidades que deram origem aos conflitos, selando assim, de modo definitivo, o retorno à convivialidade.

A função-narcotizante do rapé, por sua vez, é atualizada por meio da inoculação forçada (sob a forma de um ataque xamânico) ou da ingestão (sob a forma da auto-administração) de uma hiper-dosagem intoxicante da substância. Embora o recurso à função-narcotizante do rapé pareça estar em desuso entre os zuruahã, seus relatos reconhecem o caráter ordinário desse procedimento em tempos pretéritos – procedimento que, diferentemente do emprego do rapé em sua função-amansadora, era posto em prática precisamente nos casos em que o livre curso da exteriorização da raiva não se mostrava suficientemente eficaz para aliviar o *giyzoboni*. Assim, recorria-se a esse procedimento como uma terapêutica extrema para os casos de ferocidade indócil e intratável: a hiper-dose de rapé visava promover um desfalecimento temporário do indivíduo, e, por conseguinte, um eclipse da perspectiva do inimigo; esperava-se então que a pessoa despertasse do desmaio em uma disposição amansada, e que o eixo de sua perspectiva estivesse novamente situado na perspectiva da domesticidade-entre-parentes. Antigamente, portanto, quando os zuruahã “ficavam com raiva de alguém, não tentavam o suicídio com a ingestão do veneno e sim assopravam rapé até a pessoa desmaiar. Quando acordavam a raiva tinha passado, sendo que algumas vezes necessitavam de um pajé para tirar o efeito do rapé” (Fank & Porta 1996b: 245).

Os mitos zuruahã reconhecem ainda um terceiro emprego do rapé, que atualizaria sua função-letal: nesses casos, uma manipulação xamânica apropriada da substância e a utilização de medidas excessivas em todo o procedimento (um canudo

comprido, um rapé forte, o emprego de muita força no assopro, etc.), tornariam o rapé uma arma letal e deceptora, que, sob o pretexto da oferta de uma relação domesticada (representada pelo consumo compartilhado da substância entre afins), inocularia a própria morte (Fank & Porta 1996b: 179). Contudo, trata-se de uma função da substância particularmente prevalecente no registro mitológico.

A tripartição das funções do rapé é ainda reveladora do que poderíamos considerar como a bipartição das funções do timbó, assim como de um último aspecto da dinâmica das práticas de suicídio. É particularmente significativo que das três funções atribuídas ao consumo do rapé (amansadora, narcotizante e letal) apenas a amansadora se atualize concretamente no mundo vivido zuruahã, ao passo que as funções narcotizantes e letais (inscritas como uma virtualidade pelas narrativas históricas e míticas) se encontram praticamente eclipsadas.

Penso ser razoável afirmar que as funções concretamente obliteradas do rapé foram atualizadas através da introdução do veneno do timbó na sociedade zuruahã: como a própria função-letal do rapé, a função-letal do timbó atualiza-se por meio do consumo de uma hiper-dosagem mortífera da substância; entretanto, invertendo a direção homicida (da intoxicação mortal por rapé), a função-letal do veneno de timbó toma por objeto o próprio sujeito que, na passagem ao ato suicida, perpetra o consumo desmedido da substância.

A função-narcotizante do timbó é atualizada pelo emprego das substâncias nas tinguíjadas, com o objetivo de promover um congelamento e uma hiper-objetivação dos coletivos de peixes na posição de presa. Se nos recordarmos que os próprios zuruahã diferenciam a gravidade dos casos de envenenamento por timbó, poderíamos sugerir ainda a existência de um desdobramento (quanto ao seu alvo) da ‘função-narcotizante’

dessa substância: não apenas a série ictiológica, mas também a série humana. Embora os zuruahã não estabeleçam explicitamente a analogia entre a função-narcotizante do rapé e a ingestão de uma dose ‘não-letal’ de timbó, parece-nos ser possível deduzi-la das diferenciações que os próprios indígenas introduzem entre os casos graves e leves de envenenamento: nos casos em que a intoxicação é branda, o consumo do veneno de timbó atualizaria sua ‘função-narcotizante’ para a série humana, realizando um entorpecimento das afecções e, por conseguinte, uma descontinuação gradual da perspectiva (desmaio).

Assim, os efeitos do timbó se escalonariam em um *continuum* de transformação e reversibilidade, escandido entre os pólos representados pelas suas duas funções extremas, atualizadas diferencialmente segundo a dosagem empregada (ou consumida) da substância: a função-narcotizante (hiper-objetivação dos peixes na posição de presa ou eclipse temporário da perspectiva-inimiga) e a função-letal (pesca coletiva ou suicídio individual). A passagem de uma função à outra, como afirmamos, seria de natureza intrinsecamente reversível, e cabe (ao menos parcialmente) à agência humana a definição do desenlace final da transformação engendrada nos corpos pelo timbó, entre as alternativas da prostração intoxicante e da morte. Por fim, as técnicas terapêuticas eméticas mobilizadas para refrear a função-letal do rapé e do timbó atestam uma última similitude no emprego dessas substâncias.

A atualização da função-letal do timbó é o mais importante móbil a por em funcionamento a máquina escatológica zuruahã. A partir da morte por timbó, a pessoa zuruahã se abre à determinação escatológica e aos processos de transformação *post-mortem* nos mundos celestes. Na terceira parte desta dissertação, nos dedicaremos à análise dos valores escatológicos que governam as relações entre o mundo dos vivos e os mundos dos mortos.

PARTE 3

Cosmos, pessoa e escatologia

I. Introdução

Os trabalhos etnográficos sobre os zuruahã reconhecem sem exceção a existência de estreita articulação entre as práticas de suicídio e as conceitualizações escatológicas nativas – entre a diferenciação das duas principais modalidades de morte (por velhice e causas ‘naturais’ ou por timbó) e os dois destinos póstumos alternativos para os desagregados da pessoa dos mortos. O objeto do presente capítulo são os desdobramentos escatológicos das modalidades de morte, que visamos abordar a partir da sistematização dos dados disponibilizados pelo *corpus* etnográfico zuruahã acerca da cosmologia e da escatologia desse povo. Nosso propósito é o de dar continuidade à análise das relações entre as práticas e conceitualizações indígenas relativas à morte – a cosmopraxis mortuária nativa –, desdobrando as intuições inaugurais formuladas pelos etnógrafos dos zuruahã, revistas à luz de elaborações recentes da teoria etnológica sul-americana e da literatura etnográfica a respeito de outros povos arawá, em uma pesquisa sobre os aspectos escatológicos de sua cosmografia.

As primeiras partes deste capítulo introduzem a cosmografia zuruahã a partir dos mitos e narrativas xamânicas que têm por objeto privilegiado os temas escatológicos – que dizem respeito aos processos de transformação póstuma das relações constituintes da pessoa e de destinação de suas partes, bem como aos diferentes estratos do cosmos e às multiplicidades de que os habitam (especialmente sob a forma da oposição entre o mundo dos vivos e as moradas das almas). A conclusão do capítulo empreende nova incursão comparativa pela literatura etnográfica arawá, na intenção de definir a especificidade do modo tensional de oposição entre vivos e mortos determinado pela escatologia zuruahã através de uma breve confrontação com os sistemas escatológicos

representados pelo ciclo de reprodução cósmica kulina e pelos destinos póstumos dos desagregados da pessoa paumari – comparação possibilitada pelo estado atual da literatura etnográfica sobre os dois povos, largamente orientado para a análise dos complexos escatológicos desses coletivos.

Observa-se na história das descrições etnográficas e das análises antropológicas das práticas de suicídio entre os zuruahã a passagem de uma interpretação negativa (fundamentada em definições pela falta e em uma ênfase na natureza entrópica e desagregadora do impacto representado pelo contato com o mundo dos brancos), para uma apreensão positiva do fenômeno. Segundo a primeira hermenêutica, as práticas de suicídio seriam decorrentes dos eventos históricos – particularmente da desestruturação do universo cosmológico devido ao extermínio de seu suporte simbólico, os grandes xamãs seniores, por conta das epidemias e homicídios que assolavam nas situações de contato. A ausência de xamãs iniciados teria conduzido a uma nova interpretação do cosmos e, consecutivamente, à transformação do sistema escatológico, que teria passado a projetar no horizonte póstumo uma realização compensatória de um ideal de vida sem mal (Kroemer 1994: 78; 137; 150).

Realizando a passagem à segunda postura interpretativa, Dal Poz (2000), procurou reconhecer no suicídio uma positividade específica, considerando-o tanto como um dispositivo totalizador da sociedade quanto extremante das individualidades, e estabelecendo, ao mesmo tempo, uma articulação verossímil e positiva entre as transformações do *socius* zuruahã a partir da unificação dos subgrupos, o declínio dos ataques de feitiçaria e a intensificação dos suicídios (ver Parte 2. I).

Se reescrevêssemos a interpretação ‘pela carência’ da escatologia da morte por timbó, tal como formulada por Kroemer, como uma deriva transformativa de uma

cosmopráxis mortuária historicamente anterior – deriva desencadeada por sua confrontação com transformações históricas –, poderíamos conceber a escatologia do suicídio não como uma ‘desestruturação do universo cosmológico’, mas antes como decorrente de uma interpretação xamânica do acontecimento e da história, irrompidos no mundo vivido zuruahã sob o modo das epidemias inaugurais de suicídios.

Contudo, mesmo essa reformulação só se sustenta na qualidade de especulação verossímil, e qualquer pretensão a se determinar de modo positivo a natureza estrutural da transformação em jogo deve ser afastada. Interessa-nos, portanto, prosseguir a positivação analítica do suicídio zuruahã, demonstrando o modo como ele se encontra plenamente articulado a uma experiência complexa da pessoa e do cosmos, ao invés de ser o resultado aculturado de um mero ‘caos existencial’ (Kroemer 1994: 78).

II. O universo e suas populações

Como os demais povos (os *jara* e as outras gentes indígenas), os zuruahã são habitantes do *adaha*, patamar médio e posição central do espaço cósmico, região em que constroem suas grandes casas-malocas (*oda*) de forma cônica – morada única que abriga simultaneamente todos os membros do grupo local, internamente segmentada em esteios (*kaho*) que acolhem, por sua vez, as diferentes famílias (Fank & Porta 1996a: 24-25). O simbolismo associado à maloca a situaria como o próprio centro do universo, sítio por excelência da perspectiva da humanidade zuruahã, *contra* e *ao redor* da qual pululam as demais multiplicidades do cosmos, distribuídas em moradas localizadas nos diferentes mundos-patamares (Kroemer 1994: 154-56).

Os zuruahã acreditam que o sol gira ao redor do patamar terrestre, esse centro do universo imaginado sob a forma de “um alguidar, semi-esférico, com o bojo em profundidade e o plano como superfície da terra, limitada pelos beirais que representam o horizonte”, e que os corpos celestes – o sol, a lua e os astros – seriam partes integrantes desse patamar (Kroemer 1994: 85).

Quanto aos demais patamares cósmicos, eles são geocentricamente concebidos a partir do ponto de vista terrestre, sítio da perspectiva humana, cuja visada descortina a realidade visível – o mundo percebido e imediatamente perceptível. Abaixo da terra, há o *adaha bohowa* (‘a terra de baixo’), mundo subterrâneo povoado por diferentes espécies de espíritos, ao passo que acima se localiza o mundo celeste (chamado *namyzama* pelos mais velhos e de *zamzama* pelos jovens). Apenas o patamar terrestre *adaha* seria a realidade dada a ver de modo imediato aos homens: os demais níveis cósmicos seriam apenas acessíveis a partir de experiências extraordinárias, associadas ao xamanismo, através das quais os zuruahã entram em comunicação com os espíritos habitantes desses outros mundos.

O perspectivismo zuruahã encontra-se plenamente inscrito nessa cosmografia.

O mundo subterrâneo – uma das moradas dos espíritos *korime* –, por exemplo, possui um firmamento semelhante àquele do patamar central, “como um teto *inverso* ao piso terrestre” (Fank & Porta 1996a: 2-3). Kroemer também afirma que esse mundo poderia ser antevisto como um reflexo invertido do mundo visível *adaha*:

“As características físicas do mundo debaixo da terra são idênticas às da terra. Os Zuruahã exemplificam a existência desse mundo através do reflexo da terra na água, onde podem ser vistos o céu, as nuvens, o sol, as estrelas, a floresta, os homens, os animais, etc. Um mundo, portanto, que comporta a imagem de nossa terra. No entanto, a identificação dos dois mundos se dá sobretudo pelas características atribuídas aos espíritos que ali habitam. Os *kurimie buadahaze*,

como os Zuruahá, plantam, caçam, comem, fazem amor, intrigam, guerreiam, etc.” (Kroemer 1994: 141-42).

O mundo celeste, destinação póstuma para a qual se orienta toda a escatologia zuruahã, por sua vez, é localizado acima do firmamento do patamar cósmico terrestre, e imaginado como um continente integralmente ocupado pelas águas, no qual se localizam as moradas do demiurgo *Bai ibi bami* (‘água do Trovão’) e dos espíritos *asoma* (as almas dos mortos) – cujas vozes ressoam no mundo *adaha* como trovões.

O cosmos é habitado por diversas espécies de multiplicidades que, do ponto de vista da humanidade zuruahã, representam diferentes figuras da alteridade. Essas multiplicidades são conceitualizadas de modo análogo à diferenciação dos coletivos humanos e dos subgrupos nomeados, ou seja, como diversas espécies de ‘gentes’ ou ‘povos’ (Gordon 2006: 60-61), concebidos como coletivos de sujeitos donos de determinadas posições perspectivas.

As diferentes subjetividades habitantes do cosmos não existem como multiplicidades absolutamente disjuntas, mas antes associadas em um fluxo de relacionalidade que integraria toda a variedade dos seres: a circulação de substâncias entre os diferentes patamares cósmicos, desencadeada pelos embates cinegéticos entre as diversas subjetividades, atestaria essa concepção do universo como um fluxo relacional universal. E a associação entre diferentes espécies de multiplicidades em uma cadeia alimentar cósmica de tipo não-cíclico, por meio de relações de predação, pode ser reconhecida, por exemplo, no modo como as diferentes espécies de espíritos habitantes dos mundos subterrâneos e celestes são primordialmente caracterizadas pela cosmologia zuruahã segundo seus hábitos etológicos e determinações alimentares – ou seja, o que consomem e quais outros seres eles caçam.

O mundo subterrâneo *adabuhadaha*, por exemplo, seria a morada dos espíritos *kurimie buadahaze*, ‘donos’ de uma série de espécies de plantas e animais encontrados no nível terrestre; cada um desses espíritos se relacionaria “a alguma planta, da qual ele se torna *anidawa*, o dono, responsável, portanto, por seu aparecimento e crescimento, e é caracterizado pelo produto de subsistência do qual é responsável, sobretudo aqueles da caça e da pesca” (Kroemer 1994: 142).

Os *kurimie buadahaze* constituíram seus próprios coletivos e viveriam – segundo a forma como se enxergam a si próprios – de modo idêntico aos zuruahã. São diferenciados pela ‘especiação’ em diversos ‘grupos’ distintos de espíritos – que formam, por sua vez, povos associados e diferenciados entre si pelas relações especiais que entretêm com determinadas espécies vegetais e animais, pelas suas moradas ou modos etológicos de ser, e pelas respectivas posições que ocupam na cadeia cósmica de relações de predação, tanto ‘entre si’ quanto ‘com os humanos’. O mundo subterrâneo seria, portanto, um cosmos relacional e perspectivista, e as associações entre os diferentes ‘povos’ de espíritos seriam determinadas por suas posições e ajustamentos relacionais na dialética da predação.

Quanto ao povoamento do mundo celeste *zamzama*, as descrições etnográficas desse patamar cósmico divergem quanto à identidade de seus habitantes. Fank & Porta reconhecem o mundo celeste como a morada do demiurgo *Bai* e das almas dos mortos zuruahã, conforme a orientação vertical-celeste da escatologia nativa.

Embora descrito como um continente tomado pelas águas, espécie de manancial aquático onde as almas dos mortos existiriam transformadas em peixes (Fank & Porta 1996b: 183-5), Kroemer reconhece no mundo celeste também um aspecto aéreo: segundo o autor, o *zamzama* seria habitado principalmente por dois coletivos de

espíritos: de um lado, os *korime namhaze*, ‘espíritos pássaros’ (que representariam uma espécie de “projeção da vida e das características das aves, pois eles voam e caminham no leito d’água para apanhar peixes”); de outro, os *agabudi karudi*, espíritos que seriam os ‘donos’ dos frutos silvestres e que, apesar de se enxergarem como humanos, não construiriam casas nem cultivariam a terra, não caçariam nem teriam vida amorosa, toda sua atividade vital consistindo em guerrear contra os espíritos *zamakosa kurimie* (habitantes do mundo subterrâneo, segundo a perspectiva zuruahã no mundo-patamar terrestre *adaha*) (Kroemer 1994: 142).

Ainda outro grupo de espíritos, associados às plantas cultivadas, os *aha karudi*, também habitariam o mundo celeste. Entre eles estariam os *konaha karudi*, espíritos ‘donos’ do timbó, o que poderia estar relacionado – como notou Gordon (2006: 59) – com a destinação celeste das almas dos zuruahã mortos pela ingestão do sumo do timbó, que se reúnem nesse patamar cósmico transformados em *kunaha made* (o ‘povo’ do veneno).

Da perspectiva da humanidade zuruahã, as relações com as figuras da alteridade representadas por essas multiplicidades oriundas de outras regiões cósmicas se atualizariam principalmente em suas relações com a natureza, no complexo de práticas xamânicas e na circulação e transformação de substâncias posta em marcha pela cosmopraxis mortuária.

A propósito do modo de relação com a natureza, por exemplo, tanto a predação cinegética quanto o consumo das plantas cultivadas colocariam os zuruahã em uma relação de reciprocidade com os espíritos ‘donos’ (*anidawa*) dos animais. Os tratamentos especiais destinados aos produtos cultivados e às caças antes de elas serem propriamente consumidas visam reconciliar os zuruahã com os respectivos espíritos

anidawa/donos dos produtos, de modo a assegurar a adequada manutenção dos fluxos de substâncias provedoras da vida propiciados pelos espíritos que as domesticam. Assim, os “produtos importantes na vida dos *Zuruahá*, como a mandioca-brava, o abacaxi e a cana, devem ser levados à maloca numa espécie de cerimônia de reconciliação que autoriza o usufruto dos produtos cujos *anidawa* são os espíritos” (Kroemer 1994: 154). E também no caso dos processos de predação cinegética, a mesma lógica se evidenciaria: as técnicas especializadas de manejo e tratamento das caças são empregadas visando promover a reconciliação dos caçadores com o espírito *anidawa* do animal, tornando assim as presas apropriadas ao consumo: o “espírito do animal, desta forma reconciliado, continua com o *anidawa* da espécie, fornecendo, em outra ocasião, os mesmos recursos” (ibid. p. 154).

Quanto às práticas associadas ao complexo xamânico zuruahã, elas são decerto o *locus* privilegiado para a comunicação com as multiplicidades residentes nas regiões exteriores ao espaço da humanidade terrena, multiplicidades que representam, para os indígenas, as figuras mais extremas da alteridade. Nesse sentido, e segundo a já estabelecida função típica das práticas xamânicas amazônicas (Carneiro da Cunha 1998; Viveiros de Castro 2007), o xamanismo zuruahã realizaria o papel de diplomacia cósmica – isto é, de tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos. É notável, por exemplo, como parte do conhecimento acerca dos mundos póstumos e das moradas das almas dos mortos provém não apenas de uma mitologia das origens desses mundos (das disjunções inaugurais entre o mundo dos vivos e os mundos dos mortos, entre o céu e a terra etc.), mas – no que teremos oportunidade de insistir mais adiante – também das narrativas xamânicas que relatam viagens entre as diferentes regiões cósmicas, experiências de alteração que cabem a essas narrativas traduzir para o ponto de vista dos zuruahã. Assim, ao estabelecer a comunicação com as multiplicidades de

outras regiões cósmicas, o xamanismo zuruahã descortina, portanto, a cosmografia dos mundos invisíveis:

“A comunicação com os espíritos ocorre no nível adahaze, o mundo zuruahá. No tempo anterior às práticas de suicídio, apenas os iniciados, chamados inua hixa, se relacionavam com o mundo dos espíritos. Ao tomar uma dose de rapé, seus olhos se abriam para o mundo invisível. Os índios usam o termo eijibi batanari, que quer dizer ‘os olhos estouram’. Alucinados pelo efeito do rapé, os velhos inua hixa passavam do nível adahaze para o nível adabuhadaha, onde entravam em contato com os espíritos. Hoje, todos os homens que cantam o kurimie são investidos de poderes sobrenaturais. Os kurimie invocados se fazem presentes ao se encarnarem no próprio canto” (Kroemer 1994: 143).

Para entrar em contato com os *korime*, um homem deve isolar-se dos demais no exterior da maloca, posição de excentricidade a partir da qual perambula cantando em torno da aldeia durante toda a noite, na esperança de se encontrar com um espírito (ibid. p. 154). Assim, o início da comunicação com os espíritos *korime* se realiza por meio das excursões às zonas selvagens do patamar terrestre *adaha*, nas florestas onde circulam os espíritos donos dos animais e plantas, o que evidencia o fato de que o próprio espaço da maloca-aldeia é compreendido como uma zona de domesticidade na qual prevalece o ponto de vista da humanidade zuruahã, mas ao redor da qual, na floresta circundante, se anuncia o perigo de subjetividades dotadas de potência de predação. E essas excursões são potencialmente perigosas, na medida em que expõem os zuruahã às ameaças representadas pelas multiplicidades predatórias da floresta: “Difícil se afastar muito da casa, pois a noite é temida como uma ameaça e no escuro os seres maus (vivos ou mortos) atacam, bem como os animais como a onça e outros” (Fank & Porta 1996a: 32).

A comunicação com os espíritos *korime*, como mostra a citação acima, também se realiza por meio das viagens xamânicas induzidas pelo consumo intensivo de tabaco (sob a forma de rapé, assoprado por meio do canudo de ossos *kowasi* por terceiros), a

partir da qual, metamorfoseados, os xamãs se introduzem nas moradas dos espíritos, em outras regiões do cosmos.

Se, de modo similar às práticas xamânicas kulina, o xamanismo zuruahã também se articula às teorias nativas sobre a etiologia dos estados enfermos (sob a forma das práticas de feitiçaria, modo maléfico da agência xamânica), ao menos atualmente, ele parece funcionar primordialmente como um repertório de técnicas terapêuticas para tratar os estados de adoecimento, especialmente àqueles relacionados à inoculação de substâncias letais dos corpos dos enfermos (Kroemer 1994: 149).

As etnografias zuruahã não permitem entrever de modo definitivo o tipo de relação existente entre as técnicas terapêuticas xamânicas e a comunicação com os espíritos. É certo, contudo, que o encontro com os *korime* e o aprendizado dos cantos dos espíritos é considerado parte iniciática da formação do xamã, e, por conseguinte, condição necessária para a performance das demais práticas e técnicas xamânicas. Como afirma Kroemer:

“Os ritos de iniciação do *inua*, hoje, se dão pelo canto, recebido de um determinado espírito. Este canto deve ser executado quantas vezes forem necessárias até ele se encontrar com espíritos. Para isso, o iniciante (praticamente todos os homens a partir da idade fisiológica de *wasi*) deve tomar uma dose de rapé até o ponto em que ‘seus olhos estourem’ para o mundo dos espíritos (*mahini hixinari*) para o nível *adabuhadaha*, onde acontece o encontro. O canto, agora, traz o espírito para o nível *adaha*, ou seja, o espírito se encarna no canto, se tornando, assim, presente” (ibid. p. 149).

A seguir, analisaremos as narrativas xamânicas que nos servem de referência para a conceitualização nativa do mundo dos *konaha mady* (o ‘povo veneno’), que descrevem a tradução do canto ininteligível da alma (*asoma*) de um zuruahã falecido realizada por um espírito *korime* – canto que descreve a escatologia da morte por timbó.

Antes, contudo, de apresentarmos a escatologia zuruahã de modo mais específico, tal como se a pode depreender da análise do *corpus* mitológico e xamânico, convém expor, de um modo mais panorâmico, a sua articulação com a cosmografia que descrevemos até aqui.

III. Os destinos escatológicos e as transformações póstumas

Como afirmáramos anteriormente, a cosmopráxis mortuária zuruahã, ao lado das relações com a natureza e das práticas do complexo xamânico, constitui-se como um dos principais móveis a presidir a circulação de substâncias entre as diferentes regiões do cosmos, bem como um dos meios de colocar em relação a humanidade zuruahã com as demais multiplicidades cósmicas.

Se a dinâmica dos encontros dos xamãs com os espíritos *korime* sugere uma oposição concêntrica entre a maloca (zona das relações domesticadas entre semelhantes, sítio da perspectiva da humanidade zuruahã e centro do cosmos) e suas exterioridades no mundo-patamar *adaha* (as florestas, igarapés, encostas e várzeas, zonas onde prevaleceriam as figuras da alteridade e as relações de predação, e que representariam, por conseguinte, uma exposição ao perigo da objetivação por outrem), entretanto, do ponto de vista das relações verticais, a maquinaria escatológica introduz a alteridade literalmente no seio da aldeia, sob a forma de uma tensão em relação aos mundos celestes: “a cúpula da maloca significa o lugar dos falecidos, sobretudo no momento do canto ritual” (Kroemer 1994: 29).

Os suicídios evidenciam ainda mais o caráter ‘mediador’ da cúpula da maloca, na medida em que os indivíduos que consomem o timbó nas exterioridades da maloca, depois de envenenados, buscam retornar a ela antes de morrerem definitivamente, de modo a propiciar a adequada travessia de suas almas ao outro mundo, realizada por meio de uma ascensão através da cúpula. Assim, esta cúpula descortinaria a perspectiva do além no próprio centro da sociedade:

“No suicídio, a maloca é identificada como a casa de Tawakuru, o ancestral dos raios e trovões e o anidawa dos asumã [alma dos zuruahã falecidos]. A passagem para a outra vida deve acontecer na oda [maloca], cuja cúpula, na celebração do canto, representa o lugar dos falecidos. Por isso, a pessoa que tomou kunaha tenta chegar à maloca, embora, muitas vezes, a ação do veneno seja mais forte, fazendo com que faleça no caminho. De qualquer forma, o morto é carregado para dentro da maloca até o respectivo kahu [repartição familiar] (...). O asumã do recém-falecido logo é prestigiado com folhas de tabaco, rapé e, às vezes, alguns pedaços de cana para a viagem através do adabuhadaha até o bai-dokuni, a casa do ancestral Tawakuru” (Kroemer 1994: 155).

O percurso *post-mortem* das almas dos recém-falecidos é concebido como uma perambulação através de diferentes regiões cósmicas, ao cabo da qual os *asoma* se reúnem de modo definitivo aos ‘povos’ a que estão destinados, escatologicamente diferenciados segundo o modo do término da sua existência no mundo dos vivos, entre os parentes zuruahã.

A diferenciação dos destinos póstumos encontra-se inscrita nas próprias práticas funerárias que se dispensa aos mortos, também diferenciadas conforme as modalidades de morte: “O túmulo em geral abriga vários defuntos. Apenas não colocam juntas pessoas que morreram de causas naturais ou involuntárias com as que provocaram sua própria morte” (Fank & Porta 1996a: 34). Ela também se encontra replicada nos

diferentes ‘caminhos’ atravessados pelas almas até encontrarem suas respectivas moradas. A propósito da diferenciação dos percursos das almas, Kroemer afirma que:

“Os índios indicam três caminhos distintos que passam pelo firmamento: o primeiro é o percurso do sol, o caminho dos que morrem de velhice e é chamado *hosa agiri*. O segundo é o percurso da lua, o caminho dos que morrem por veneno e é chamado *mazaru agiri* (sic). E o terceiro é o arco-íris, o caminho dos que morrem por veneno de cobra e é denominado *kuri agiri*” (Kroemer 1994: 88).

Por meio da travessia do caminho do veneno (*konaha agi*)⁶³, as almas *asoma* ascendem ao mundo celeste, em que se reúnem na *konaha mady iri oda* (‘maloca do povo do veneno’), sua nova morada, transformadas em ‘povo do veneno’. Os índios considerariam esse eixo de transformação póstumo como a realização paradigmática da vocação da pessoa *zuruahã*⁶⁴.

O caminho que as almas *asoma* percorrem até alcançarem a maloca dos *konaha mady* é controverso. Segundo Kroemer, as almas destacadas dos cadáveres migrariam para o mundo subterrâneo, onde permaneceriam durante um período de perambulação, alimentando-se dos frutinhas de timbó e consumindo rapé (produtos dispostos em cima dos cadáveres ou nos túmulos). A perambulação das almas no mundo subterrâneo terminaria com a queda dos primeiros temporais, raios e trovões, a partir da qual os *asoma* retomariam curso da viagem até o mundo celeste (ibid. p. 150). Fank & Porta confirmam que as almas não seguem diretamente para o *konaha mady iri oda*, mas que “podem ficar nas águas dos igarapés para subir na ocasião das cheias dos rios. Elas

⁶³ Kroemer oferece as duas designações para o caminho póstumo das almas dos mortos por timbó (Kroemer 1994: 86-87; 150-51).

⁶⁴ “O *Zuruahá* que parte voluntariamente desta vida, bebendo o veneno *kunahã*, se torna *asumã*, a alma substancialmente identificada com a pessoa do falecido. O corpo apodrece destruído pela morte, mas o *asumã* sobrevive na imortalidade” (ibid. p. 150).

então saltam para o patamar superior, da mesma maneira que os peixes quando se deparam com uma barragem e, para fugir, pulam para ultrapassar o obstáculo” (Fank & Porta 1996a: 3).

A maloca dos *konaha mady* se localiza no patamar superior do cosmos, o mundo celeste *zamozama*, descrito alternativamente, como já mencionei, como uma região aérea ou como um continente repleto de água. Penso que essa divergência aparente não deve, contudo, ser compreendida como uma inconsistência das narrativas indígenas a propósito do mundo celeste, pois o próprio *zamozama* é conceitualizado como um patamar cósmico internamente diferenciado e complexo, habitado ele próprio por espécies diferentes de multiplicidades. Assim, acredito ser mais pertinente considerar essa diferenciação das qualidades atribuídas aos mundos celestes como especificando antes a diferenciação das moradas e dos espíritos que lá habitam.

A morada póstuma das almas é descrita como um continente integralmente aquático, em que seus habitantes se alimentariam exclusivamente de timbó (*konaha*) e de água (Fank & Porta 1996a: 2-3). Esse continente aquático em que os *asoma* estabelecem sua morada também é identificado como *Bai iri bami* (“a água do Trovão”), domínio do demiurgo-trovão Bai.

Os mitos de origem dos trovões relatam a história do povoamento dos céus pelos irmãos Wainakaxiri e Ajeji, do povo *saramady*⁶⁵. As diferentes versões do mito descrevem as peripécias dos dois irmãos através de um enredo similar, partindo do momento em que eles são seqüestrados, ainda crianças, pelo demiurgo-onça Aijimarihi

⁶⁵ Os zuruahã identificam os *saramady* aos ‘primeiros homens’, dos quais eles próprios descenderiam; eles teriam se transformado nas aves bico-de-brasa.

e sua esposa⁶⁶, até o dia em que, libertados do jugo dos pais adotivos (que eles terminam por assassinar e comer), os irmãos decidem, por desgosto pela vida no mundo-patamar *adaha*, povoar os céus (Fank & Porta 1996b: 4-8; 145-159).

Após matarem e comerem seus ‘pais’ adotivos, Wainakaxiri e Ajeji experimentam um período perambulação pelo patamar cósmico *adaha*, encerrado, após o reconhecimento da natureza putrescível do mundo terrestre, pela mútua decisão de estabelecerem definitivamente sua morada no mundo celeste.

Os mitos descrevem a contemplação deslumbrada da beleza do céu pelos dois irmãos, em contraste com suas experiências da fealdade do mundo terreno: “A terra não é bonita; tem muita árvore, e no céu não tem árvore” (ibid. p.: 5-6). A experiência definitiva para decisão de abandonarem a terra, contudo, é aquela do reconhecimento da mortalidade da existência terrestre, quando eles se encontram com uma formiga tucandira morta: “Esta terra não é boa! A tucandira morreu. Daqui a muitos dias, eu vou ficar velho e morrer. Eu sou como a tucandira” exclama *Wainakaxiri* para seu irmão nas diferentes versões do mito (ibid. p. 5; 158).

A decisão pelo mundo celeste é, por conseguinte, uma decisão pela imortalidade: “O céu é muito bonito. Vamos embora, abandonemos a terra e subamos ao céu. No céu ficaremos morando por muito tempo e não iremos morrer – não morreremos”, diz Ajeji a seu irmão após ter retornado de sua primeira excursão aos céus (ibid. p. 7).

O discurso escatológico da morte por timbó entretém importantes analogias com o desenlace das narrativas míticas dos irmãos Wainakaxiri e Ajeji. Primeiramente, a escatologia zuruahã também apresenta o suicídio como um abandono voluntário da vida

⁶⁶ Aijomarihi é o superxamã responsável pela fabricação e diferenciação dos povos; cf. Parte 1 III. Em uma das versões, ele e sua esposa são designados como pertencentes ao povo *bai dawa*, ‘povo do trovão’ (Fank & Porta 1996b: 5).

terrestre, como uma forma, por conseguinte, de antecipar a passagem aos modos de vida incorruptos assegurados pelas transformações póstumas. O suicídio replica, nesse sentido, o abandono inaugural do mundo putrescível do mundo terreno *adaha* pelos dois irmãos.

Em segundo lugar, a morada do povo do veneno (*konaha mady iri oda*) se situa no *Bai iri bami* ('a água do Trovão'), continente aquático localizado no cosmos celeste *zamzama* e no qual o demiurgo-trovão Bai exerceria seu domínio. Kroemer afirma uma identidade entre a maloca do *konaha mady* e a morada do demiurgo-trovão, *Bai dokoni* ('recipiente do Trovão'), como se os *asoma* dos falecidos se reunissem, transformados em 'povo do veneno', na própria maloca de Bai (Kroemer 1994: 82; 88; 113; 150-51).

A identidade do demiurgo-trovão Bai é controversa. Kroemer se refere ao Bai como um 'ancestral' zuruahã, identificando-o ao personagem mítico Tewakoro (ibid. p. 152-55). A identificação parece parcialmente procedente: Tewakoro, do povo *saramady*, é o pai original, 'real', dos irmãos Wainakaxiri e Ajeji. Na versão do mito de origem dos trovões coletada pelo autor, os dois irmãos também abandonam a terra média *adaha* e sobem ao mundo celeste após terem se livrado do jugo de seus pais adotivos canibais. Entretanto, a subida aos céus é descrita como uma reunião dos dois irmãos à maloca de Tewakoro (o pai 'real' dos irmãos), localizada no mundo celeste, onde os três passariam a existir associados aos raios e aos trovões (ibid. p. 152-53).

Nas versões do mesmo mito reportadas por Fank & Porta, a posição da figura de Tewakoro é completamente apagada do desfecho da narrativa, e são os próprios irmãos que são descritos como os 'futuros trovões' (1996b: 4-8; 145-159). De qualquer forma, é significativo que Kroemer designe Tewakoro como o *anidawa* das *asoma* (1994: 155)

– isto é, o ‘dono’ das almas dos zuruahã mortos –, função que, nas versões do mito mais recentemente coletadas, parece transferida ao demiurgo-trovão Bai.

Uma última importante relação entre a escatologia da morte por timbó e as narrativas míticas dos irmãos Wainakaxiri e Ajeji concerne às transformações pelas quais tanto os irmãos quanto os *asoma* dos mortos passam ao migrarem para o mundo celeste. Os mitos descrevem Wainakaxiri e Ajeji como os ‘futuros trovões’: quando os irmãos falam no *zamzama*, suas vozes são ouvidas no patamar terrestre como raios, como uma ‘fala forte igual trovão’. Essa relação entretida pelos dois irmãos com os trovões é de natureza perspectiva: trovões e raios são os modos pelos quais a atividade – especialmente a vocalização – dos irmãos no mundo celeste é percebida a partir da perspectiva humana no patamar terrestre *adaha*⁶⁷.

Assim como o demiurgo-trovão Bai, as almas *asoma* entreteriam relações privilegiadas com os trovões: ao atingirem seu destino póstumo na maloca do *konaha mady* (‘povo do veneno’), elas se tornariam os donos dos raios, trovões, chuvas e tempestades (Kroemer 1994: 82; 92). Como no mito, os zuruahã acreditam que um dos modos privilegiados da comunicação entre o mundo terrestre e o mundo celeste, entre os vivos e os mortos, são os raios, trovões e tempestades, e suas atitudes em relação a eles são concebidas como relacionadas aos *asoma* dos mortos. Entretanto, se por um lado os zuruahã consideram que as almas falam ‘como’ o demiurgo-trovão Bai, ou seja, que suas vocalizações nos mundos celestes são percebidas como trovões pelos humanos, esses modos de manifestação das subjetividades celestes no mundo *adaha* se

⁶⁷ As versões do mito de Wainakaxiri e Ajeji o demonstram claramente: realizando alternativamente excursões ao mundo celeste, cada um dos irmãos tenta se comunicar com o que permaneceu no patamar terrestre, só conseguindo, contudo, assustá-lo de modo fatídico com o ressoar terrestre de sua voz sob a forma de uma ‘fala forte’ como estrondosos trovões (Fank & Porta 1996b: 4-8; 145-159).

diferenciariam por suas intensidades – os trovões curtos correspondendo ao demiurgo Bai, e aqueles prolongados indicando a atividade das almas:

“Segundo os Sorowaha, os trovões altos e prolongados são as vozes dos ‘asoma’ (espíritos dos mortos), estes estão falando ou reclamando com os parentes vivos enquanto percorrem o caminho até a morada ‘Bai’ ou a de ‘Tiwijo, respectivamente para onde vão as almas dos que morreram por suicídio e dos que morreram de morbidades naturais” (Fank & Porta 1996a: 35).

A importância da concepção dos raios, trovões e tempestades como um meio de comunicação dos *asoma* com seus parentes no mundo terrestre *adaha* é amplamente estabelecida pelas etnografias. A ocorrência de tempestades malélicas e raios ameaçadores que danificam a maloca, por exemplo, pode ser atribuída à atividade retaliatória do *asoma* de um falecido por suicídio, ainda bravo e irreconciliado com seus parentes (Kroemer 1989: 212-213; 1994: 82). Em uma situação de trabalho de luto, por sua vez, chuvas e raios mais brandos podem desempenhar a função de uma comunicação amansadora, na medida em que através deles os parentes dos falecidos reconhecem que os *asoma* dos mortos já tomaram o caminho que os conduzirá à maloca dos *konaha mady* (Kroemer 1989: 198).

Afirma-se também a possibilidade de chuvas e trovões terem o efeito inverso, isto é, o de intensificarem as afecções de raiva e tristeza associadas aos estados de luto pela evocação da memória dos mortos: assim, o transcurso dos trabalhos de luto seria interrompido quando da ocorrência de chuvas com trovões nos dias que se seguem ao enterro, o que levaria “os parentes mais próximos a recomeçar o *ohi* [canto fúnebre], assumindo sua tristeza por algumas horas ou enquanto se ouvirem os trovões” (Fank & Porta 1996a: 35).

Por fim, na medida em que se lhes atribui uma potência de intensificação das afecções de tristeza e de raiva, conducentes ao desejo de morrer e às tentativas de suicídio, as chuvas e os trovões também entreteriam relações privilegiadas com a própria dinâmica da socialidade suicida. Recordemos que a relação entre o mundo dos vivos e o mundo celeste é freqüentemente descrita como uma disputa entre os zuruahã e os *konaha mady*, uma espécie de cabo-de-guerra entre vivos e mortos, em que estes ‘puxariam’ os vivos para “acompanhá-los no além, um movimento induzido pelo sentimento de pesar imediato ou pela saudade, que retorna tempos depois nas recordações e nos sonhos” (Dal Poz 2000: 114; cf. Kroemer 1994: 150). Nesse sentido, poder-se-ia considerar os raios e trovões como exercendo uma espécie de ‘sedução auditiva’ da parte dos mortos sobre seus parentes vivos, induzindo-os, por meio das afecções conducentes ao desejo da própria morte, a se entregarem ao timbó⁶⁸. Dal Poz, por exemplo, relata que:

“Um dos nossos informantes, durante uma temporada fora da área, ao observar os trovões e as nuvens escuras de uma tarde chuvosa, expressou seu temor quanto a uma eventual tentativa de suicídio na aldeia e, prontamente, enumerou alguns possíveis autores e os desentendimentos então vigentes: quem estava com raiva de quem, o porquê etc.” (2000: 113).

Tanto a escatologia da morte por timbó, quanto os mitos dos irmãos Wainakaxiri e Ajeji, encerram uma mesma avaliação negativa sobre a vida no patamar *adaha*: os dois irmãos ‘futuros trovões’ abandonam-no pelos mundos celestes por repúdio à natureza putrescível e mortal da vida no mundo terrestre, assim como os zuruahã se lançam à morte por timbó preferencialmente quando eles ainda são jovens, por repúdio

⁶⁸ Sedução análoga a que envolve a concepção kaxinawá do suicídio, que estabelece como causa da morte voluntária, segundo Keifenheim (2002), um contato olfativo e auditivo com os espíritos dos mortos: “Quelqu’un qui succombe à la séduction olfactive et auditive des esprits des morts, me dirent-ils, finit par ne plus vouloir vivre, et par souhaiter la mort (...)”.

à velhice, denegrada como um estado ‘imprestável’ da vida⁶⁹. Assim, o suicídio também deve ser compreendido como uma escolha da ‘bela morte’, e, por implicação, como uma negação do envelhecimento – atitude congruente à extrema valorização da juventude e ao desprezo pela decadência física e pela velhice por parte dos zuruahã, plenamente expressos na afirmação de que “não é bom morrer velho, é bom morrer jovem e forte” (Dal Poz 2000: 99-100).

A seguir, retomaremos a consideração dos valores associados ao envelhecimento na exposição do discurso escatológico da morte por velhice e por causas naturais. Para concluir a análise das transformações póstumas dos *asoma* dos mortos por timbó, contudo, interessa-nos ainda demonstrar como o estatuto positivo do suicídio é contestado por narrativas xamânicas que descrevem negativamente o processo de transformação póstuma da pessoa morta por timbó como um ato de predação de seu coração (*giyzoboni*) pelo espírito do *konaha* (timbó).

Kroemer reconheceu na morte por timbó e nas transformações póstumas das almas em *konaha mady* o destino escatológico mais elevado para a pessoa zuruahã; quanto à morte por velhice, afirmou que os zuruahã consideravam-na como um caminho menosprezado em direção aos horizontes póstumos, não descrevendo nenhuma contestação da parte dos indígenas do valor positivo atribuído pelo discurso escatológico ao suicídio. Podemos, contudo, reconhecer uma contestação desse tipo em uma das narrativas coletadas por Fank & Porta a respeito das experiências de comunicação do xamã Axa com um espírito *korime* (1996a: 32-33; 1996b: 181-187). O contexto histórico do encontro é situado no começo dos anos noventa, quando os falecimentos que desencadeiam os eventos iniciais da narrativa teriam tido ocasião. Contrastando com a ausência de quaisquer menções à depreciação da morte por timbó

⁶⁹ Segundo Kroemer, *hosa* (velhice) significaria literalmente “não presta, está acabado” (1994: 72).

nas etnografias de Kroemer, poder-se-ia levantar a possibilidade de que a narrativa de Axa representa um movimento recente de re-interpretação xamânica da escatologia do suicídio.

O encontro com o *korime* se deu quando o xamã Axa sentia uma intensa tristeza e saudade pelos recém-falecidos, suscitada pela audição dos trovões e pela lembrança de que aqueles estrondos correspondiam às atividades dos corações (*giyzoboni*) dos mortos no mundo celeste. Afetado pelo luto, o *giyzoboni* do próprio Axa teria ‘saltado’ de seu corpo e adentrado o mundo subterrâneo, aonde se encontra com um espírito *korime*; interpelado pelo espírito a propósito da sua lamúria, os dois iniciam uma conversação sobre os destinos póstumos dos *asoma*, cuja perspectiva o *korime* traduz ao xamã:

“Antes um *asoma* (alma) estava cantando, mas Axa não escutou. Como Axa não escutava o *asoma* cantando, o *korime* começou a repetir o canto e então Axa escutou. O canto falava sobre os que morriam por suicídio com ingestão do sumo do timbó (*konaha*), comparando as mulheres aos peixinhos *abakoro* [peixes miúdos] e os homens a peixes maiores. Dizia então que essa morte não era boa e pedia para Axa não se suicidar com *konaha*, mas morrer de velhice. Os que morrem velhos são as almas ou espíritos cantadores, os *asoma maromy*, iguais às pessoas que gostam de cantar, e estão sempre cantando (...)” (Fank & Porta 1996a: 32-33).

Segundo o relato, o espírito *korime* traduz para Axa a perspectiva dos destinos escatológicos, descrevendo os processos de transformação póstuma dos *giyzoboni* e de circulação das almas pelos patamares cósmicos; oferece, contudo, uma apreciação abertamente negativa do destino dos mortos por timbó e realiza uma verdadeira exortação à morte por velhice.

O *korime* apresenta as práticas de suicídio entre os zuruahã de uma perspectiva contrária a qualquer concepção voluntarista que delas se poderia ter: ao invés de concebê-las como desencadeadas exclusivamente pela partição da pessoa pela potência

de alteração homicida, o suicídio é apresentado como um ato de objetivação por uma subjetividade outra – no caso, como um ato de predação ontológica por parte do espírito (*karoji*) do timbó: “Antes as pessoas ainda não possuíam o timbó. Quando o timbó chegou, as pessoas acabaram. O espírito (*kajori*) do timbó raptou o coração dessas pessoas [isto é, daquelas mortas por suicídio], e suas partes se transformaram em peixes” (Fank & Porta 1996b: 182)⁷⁰.

O efeito da chegada do espírito do timbó sobre a humanidade zuruahã é ainda formulado pelo *korime* em analogia ao efeito do uso do timbó como veneno de pesca contra os cardumes: “As pessoas acabaram igual aos peixes, as pessoas acabaram igual aos matrinxã” (ibid. p. 184). A narrativa também afirma que a parte da pessoa que se endereça ao mundo celeste é o envelope corporal das almas, isto é, o *giyzoboni* – como se fosse esse o componente corporal que, destacado dos corpos dos mortos e consumido pelo espírito do timbó, estaria destinado à transformação em peixe⁷¹.

O relato descreve negativamente a etologia póstuma dos *asoma* dos mortos por timbó, e afirma que as almas transformadas em peixes viveriam uma existência monótona no continente aquático celeste (ibid. p. 183-84), na qual passariam todo o tempo a reclamar da mesmice do regime alimentar:

“(…) quando está trovejando e não chove logo, é sinal que os *asoma* (almas), que estão reclamando de fome, porque lá não tem nada para comer. Só comem peixe e

⁷⁰ A narrativa também sugere que as próprias almas das pessoas que morreram por timbó no passado perpetrariam o canibalismo contra os mortos mais recentes: “O coração das pessoas, as partes do corpo das pessoas, as pessoas [que morreram de timbó] comem” (Fank & Porta 1996b: 183)

⁷¹ Segundo notas de Jonia Fank, após a morte por auto-envenenamento, tanto o princípio anímico (*karoji*) quanto o coração (*giyzoboni*) dos falecidos se destacariam de seus corpos, estabelecendo temporariamente sua morada nos poços de igarapé. Apenas com as cheias dos igarapés (por causa das chuvas), eles poderiam ‘saltar’ e mergulhar no mundo celeste, seu destino póstumo definitivo (Fank & Porta 1996b: 247-248).

raízes de timbó *konaha*, e tomam água, pois lá é tudo alagado; comem as raízes de timbó como se fosse macaxeira” (Fank & Porta 1996b: 248).

Assim, contrariando a desvalorização da velhice e do destino póstumo dos mortos por velhice ou por causas naturais, é a escatologia da morte por timbó – que, como vimos, já foi descrita como suportando o ideal por excelência de existência póstuma para os zuruahã – que é desvalorizada pela perspectiva apresentada na comunicação dos espíritos *korime* com o xamã Axa: ao longo dessa conversação, os espíritos exortam seu interlocutor a não morrer pelo timbó, mas sim de velhice, afirmando que as pessoas que morrem envenenadas “não são boas” e descrevendo a existência monótona da qual são vítimas.

Quanto à escatologia do caminho da morte por velhice e por causas naturais, ela é descrita de forma absolutamente positiva pelo relato: afirma-se tanto a beleza da morada dos *asoma* dos velhos falecidos quanto o estado de festividade permanente em que eles vivem, sempre cantando. “Lá adiante, onde as pessoas não tomam timbó, elas morrem e seus corações ficam bons; as pessoas comem muitas plantas cultivadas”, diz ainda o *korime* sobre as transformações rejuvenescedoras porque passam o *giyzoboni* dos velhos (ibid. p. 182).

Passemos em revista, portanto, os dados relativos à morte por velhice na literatura etnográfica sobre os zuruahã, na intenção de melhor compreender a avaliação ambivalente de que ela é objeto.

Como afirmamos anteriormente, os zuruahã apresentam uma atitude ostensiva de depreciação da velhice, amplamente reportada por seus etnógrafos (cf. Kroemer 1989: 214; 1994: 72; 151; Dal Poz 2000: 99-100). Os membros velhos (*hosa*) da aldeia

seriam aqueles que teriam fracassado em várias tentativas anteriores de suicídio. O próprio menosprezo pela velhice parece parcialmente assentado, conforme sugerem Fank & Porta, pela desistência dos velhos de abandonarem o mundo *adaha* pela via do caminho do timbó:

“Quando as pessoas atingem certa idade, na faixa de *hosa*, são considerados velhos e passam a ser discriminados, alvos de pilhérias dos mais jovens. Um dos motivos é que os velhos dificilmente morrerão por suicídio, sendo este o tipo de morte considerada ideal pelos Sorowaha. Um segundo motivo é de ordem mais imediata: os velhos são um peso para a comunidade, principalmente para a família, tendo em vista que não são mais totalmente produtivos e dificultam as saídas para os acampamentos” (Fank & Porta 1996a: 48).

Nos casos de morte por velhice ou causas naturais, os *giyzoboni* se destacam dos cadáveres após o enterro dos corpos e tomam o “caminho da morte” (*mazaro agi*), convergente à trajetória realizada pelo sol no firmamento. Perfeito esse caminho, os corações terminam por chegar à maloca de Tiwijo, onde são transformados em seres dotados de uma juventude eternamente renovada.

Como no caso do percurso das almas dos mortos pelo timbó, considera-se que os *asoma* dos velhos falecidos atravessam um longo e penoso período de perambulação pelo mundo subterrâneo *adaha bohowa* antes de finalmente se dirigirem à *Tiwijo oda*. Segundo Kroemer, essa perambulação fatídica pelo patamar subterrâneo, associada à separação póstuma permanente em relação aos parentes mortos por envenenamento, contribuiria para o desprestígio do *mazaro agi*:

“A passagem pelo nível *adabuhadaha* atualmente é apresentada como penosa e indesejável, 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*” (Kroemer 1994: 151).

Contudo, a escatologia da morte por velhice, para além do desprestígio dos zuruahã pela velhice, determinaria uma existência póstuma de eterno rejuvenescimento (Kroemer 1994: 151). É possível, pela análise do *corpus* etnográfico coletado por Fank & Porta, estabelecer de modo mais definido os contornos “paradisíacos” da existência póstuma das almas dos *hosa* falecidos e determinar os predicados da vida boa e da plenitude acumulados pela existência na *Tiwijo oda*. A propósito do modo de vida dos *asoma* dos mortos em velhice, os autores afirmam que:

“Ali há de tudo, plantações, caça, pesca, etc. Mas não precisam trabalhar para obtê-las, pois estas vêm prontas até eles. Os que lá chegam, comem uma substância doce, o ‘doce das almas’, e então ali renascem em forma de criança. Em seguida, tornam-se jovens, eternamente jovens e bonitos. Mesmo aqueles que morrem com queimaduras ou cicatrizes, ao renascer se tornam lindos e sem cicatrizes” (Fank & Porta 1996a: 3).

Convém, portanto, examinar como as próprias narrativas indígenas apresentam os predicados “paradisíacos” da existência na *Tiwijo oda*. Consideremos, para esse propósito, o mito de origem do mundo póstumo dos mortos por velhice e causas naturais (Fank & Porta 1996b: 113-24; 246-47) e o relato de uma viagem xamânica pelo caminho póstumo que conduz à maloca de *Tiwijo* (ibid. p. 125-29).

O mito conta a história da contenda entre Baka e Jatanamary, dois irmãos dotados de uma superpotência xamânica. Enfeitiçado por um contato inapropriado com o *mazaro*⁷² do irmão, Jatanamary, padecendo enfermo, confabula para vingar-se dele. Em conluio com sua mãe e esposas, o xamã seca toda a terra através do lançamento de seu corpo em brasa nos rios, evaporando assim todas as águas terrestres. Ignorando a existência de uma reserva de água ocultada por sua mãe a pedido de Jatanamary, seu

⁷² Aqui, *mazaro* designa a substância mística hiper-lethal utilizada nos ataques de feitiçaria e manipulada pela agência xamânica.

irmão Baka, impossibilitado de saciar seu desejo de água, morre nas areias secas de um rio – cansado, insolado e sedento.

Mesmo depois de perpetrada a vingança contra Baka, o mundo terrestre continua afetado por uma aridez irremediável. E enquanto Jatanamary permanecia vivendo no mundo celeste, para onde se dirigira com suas esposas após secar as águas terrestres, no mundo *adaha* as pessoas sobreviviam exclusivamente do consumo do reservatório oculto de água.

Tiwijo, o futuro dono da maloca onde vivem as almas dos mortos por velhice, estava entre as pessoas que sobreviveram à seca bebendo da reserva escondida. Um dia, ainda com todas as águas terrestres evaporadas, ele se decidiu a sair para pescar nos rios secos. Depois de gastar todas suas flechas atirando-as contra a areia e de finalmente abater dois matrinxãs, Tiwijo morre ‘de cansaço’ e, voando, se encaminha para a morada de Jatanamary, localizada na nascente do sol, no ponto de encontro entre o céu e a terra⁷³. Lá, Tiwijo é ressuscitado por meio do consumo da substância doce que compõe a dieta das almas. Assim, tendo chegado à casa de Jatanamary por efeito de um ‘cansaço fatal’, Tiwijo é transformado em adolescente e, depois de um período de crescimento, torna-se novamente jovem e pleno. O próprio Jatanamary é descrito com uma aparência novamente bela, com as queimaduras com que consumira as águas terrestres integralmente regeneradas. Por fim, a narrativa se conclui com o retorno das

⁷³ Segundo a escatologia da morte por velhice, para se chegar até a maloca de Jatanamary (mais freqüentemente referida na literatura como *Tiwijo oda*), deve-se caminhar sobre uma série de canoas: quando as almas pisam nelas, elas fazem barulhos que são ouvidos, no patamar terrestre, sob a forma dos trovões. Assim, de modo análogo às vozes dos mortos por suicídio, os trovões ouvidos no mundo terrestre indicariam que os *asoma* dos velhos falecidos estão a atravessar o caminho formado pelas canoas, localizado imediatamente antes da destinação final na maloca de Tiwijo. Esse momento do percurso das almas também se encontra representado também no mito: ‘lá embaixo’, o barulho de Tiwijo pisando nas canoas faz com que sua mãe chore por pensar que seu filho havia ‘chegado’.

águas terrestres, devolvidas quando da ‘descida’ de Jatanamary, suas esposas, Tiwijo e os espíritos das plantas cultivadas ao patamar terrestre, após o que realizam nova e definitiva subida aos céus (Fank & Porta 1996b: 113-24).

Segundo o relato, Jatanamary e Tiwijo, descritos como aqueles que ‘foram na frente’, teriam sido as primeiras pessoas a habitar a ‘futura terra’ das almas dos velhos. De modo significativo, as transformações póstumas de ambos representam uma negação do modo como faleceram em vida: Jatanamary, morto incinerado, é descrito como plenamente belo e integralmente regenerado de suas queimaduras, ao passo de Tiwijo, morto de cansaço, é descrito como fisicamente revigorado por sua transformação em jovem. Em ambos os casos, as transformações póstumas representam a negação dos valores tradicionalmente associados à velhice – a fealdade e a imprestabilidade, dois dos modos da brevidade da vida putrescível –, negação da finitude terrena por meio da afirmação de uma posição póstuma de juventude eterna.

Esse rejuvenescimento eterno seria assegurado pela dieta das almas – a comida ‘hiper-doce’ com que elas são alimentadas ao chegarem a sua nova morada, responsável pela regeneração integral dos corpos corrompidos⁷⁴. Assim, os velhos apodreceriam no túmulo, junto com as peles dos cadáveres, ao passo que seus *gizyoboni*, alcançando a *Tiwijo oda*, seriam brindados, por meio do doce das almas, com novas e rejuvenescidas aparências (ver também *ibid.* p. 126).

A história de *Wagy* complementa essa apresentação dos predicados da vida póstuma dos que seguem o caminho da velhice. O relato descreve a trajetória póstuma do *gizyoboni* de *Wagy*, velho de cabelos brancos morto por feitiçaria, até a *Tiwijo oda*.

⁷⁴ A propósito da comida ‘doce’ das almas, os zuruahã afirmam que ela é muito doce, ‘igual ao açúcar’; instado a nomear a substância, um informante responde: “O nome eu não conheço. É a comida das almas. Você tem a sua comida” (Fank & Porta 1996b: 126).

Jara e Tabanoti, afetados por saudades intensas pelo falecido tio, vão ao encalço de sua alma, vislumbrando as transformações pelas quais ela passa. Suas visões da existência na *Tiwijo oda* a caracterizam novamente como uma vida de juventude eterna, de corpos e aparências incorruptíveis, mas também de grande beleza (“as pessoas estavam muito bonitas”, “as coisas são muito bonitas”), afluência (“têm muitas coisas para comer, não passam fome”) e ócio (“todas as coisas de comer vem por si só”) (Fank & Porta 1996b: 125-29).

III. Conclusão

A escatologia zuruahã encontra-se assim polarizada entre o destino das almas dos mortos pelo timbó, na morada do povo do veneno (*konaha mady iri oda*), e o dos mortos em velhice ou por causas naturais, na *Tiwijo oda*. O terceiro caminho póstumo reconhecido pela escatologia nativa, o caminho dos mortos envenenados por picada de cobra (o *kuiiri agiri*, ‘caminho da cobra’), é mais aludido do que propriamente descrito pelas etnografias, e as raras referências que a ele se faz nas narrativas indígenas contribuem para a impressão de que não se trata de um objeto privilegiado do pensamento escatológico zuruahã. Sabemos, contudo, que o caminho póstumo dos mortos por veneno de cobra é representado no firmamento pelo arco-íris, e que tanto as cobras quanto o arco-íris possuem um valor eminentemente nefasto, maléfico e mesmo letal para os zuruahã: “quem olha para um arco-íris (...), ‘o caminho da cobra’, pelo qual andam os asumã, as almas dos que foram mordidos por cobra, corre o risco de ser apanhado por uma delas” (Kroemer 1994: 91; ver também 151).

Parece-nos, contudo, que o modelo predatório da relação entre os humanos e as cobras – tal como pode ser apreendido do mito de origem destas (Fank & Porta 1996b: 175-180) – ocupa uma posição-chave para a análise do sistema escatológico zuruahã, e isto na medida em que oferece uma matriz – senão histórica ao menos logicamente anterior – para a modalização da relação de predação mortuária do *giyzoboni* dos humanos pelo espírito do timbó: em ambos os casos, o da morte por picada de cobra e o do envenenamento por timbó, as transformações póstumas do *giyzoboni* são concebidas como resultantes de um processo de predação ontológica por parte de uma agência sobrenatural.

Segundo o relato mítico, Karari era o antigo ‘dono’ das cobras, xerimbabos que ele criava dentro de cestos pendurados nos paus de sua repartição familiar (*kaho*) no espaço da maloca. Enquanto as cobras permaneciam confinadas nos cestos, os ‘caminhos’ eram bons, e os índios podiam caminhar por eles sem serem por elas picados. Liberadas dos cestos após darem seu veneno para as flechas de Karari, as cobras passam a povoar esses ‘caminhos’, então tornados maus, e a investirem fatalmente contra os próprios índios. O envenenamento pelas cobras, contudo, é representado como o protótipo da predação ontológica do *giyzoboni*: “As cobras mordiam os filhos dos índios; suas partes iam embora, mas seus corações, Karari pegava e moqueava. Ele gostava muito de comer filhos de índio. Depois de comer muitas crianças, elas acabaram” (ibid. p. 178). Faz-se do processo de predação ontológica do *giyzoboni* dos humanos pelo *karoji* do timbó uma descrição análoga à de sua captura e predação por parte do dono das cobras (ambos os processos envolvendo, coincidentemente ou não, a intromissão de substâncias venenosas): também as pessoas que tomam timbó não morrem pura e simplesmente envenenadas, mas seriam antes

colocadas em posição de presa pelo espírito *karoji* do *konaha*, que, consumindo seus corações, transformam-nas em peixes.

Desse modo, poderíamos, em um nível mais abstrato, compreender os três destinos póstumos postulados pela escatologia zuruahã sob a forma de uma disjunção entre dois eixos de transformação, segundo a posição representada pelo modo de falecimento no interior de um esquema de predação e comensalidade. De um lado, as mortes por envenenamento – seja por consumo voluntário (sumo do timbó), seja por inoculação (veneno das cobras) – são definidas como atos de predação (ou de contrapredação) por parte de uma agência sobrenatural (o espírito *karoji* do timbó ou do ‘dono’ das cobras), predação cuja visada é a própria substância mística do morto – o *giyzoboni*, envelope corporal dos *asoma*. Nesses casos, a própria consumação do ato de predação por parte dessas agências sobrenaturais é concebida como responsável (e concomitante a elas) pelas transformações póstumas da pessoa. A transformação em peixes, por exemplo, seria imediatamente dada no próprio processo de consumo do coração pelo espírito do timbó. Do outro lado, o eixo de transformação póstumo do *giyzoboni* dos velhos na *Tiwijo oda* é definido pela comensalidade familiarizante dos *asoma* dos recém-mortos com as almas já rejuvenescidas em torno do consumo do ‘doce’ restaurador das almas.

A disjunção dos eixos de transformação póstumos nos permite ainda determinar a posição da cosmopraxis mortuária zuruahã em relação à escatologia de outros grupos arawá, como os kulina e os paumari. Entre os primeiros, por exemplo, encontraríamos um maior afastamento em relação à experiência zuruahã do cosmos, tanto pelo sentido invertido da orientação escatológica (em direção ao mundo subterrâneo, e não celeste), quanto pela indiferenciação dos destinos póstumos conforme a modalidade de falecimento. Ademais, o complexo mortuário-escatológico kulina se apresenta

fortemente marcado por uma concepção cíclica da circulação das substâncias pelo cosmos, concepção ausente entre os zuruahã.

Entretanto, também a escatologia kulina postula um eixo de transformação póstumo dinamizado por relações de predação, de modo análogo aos casos zuruahã de morte por envenenamento. Segundo os kulina, se um enterro apropriado é dispensado ao falecido, sua alma (*kurime*) viaja até a aldeia subterrânea dos espíritos dos queixadas, onde é devorada e transformada, ela própria, em queixada (*hidzma*) ⁷⁵. Essas novas queixadas são então atraídas para a floresta pelos xamãs kulina, de modo a serem novamente caçadas. Os kulina consideram as carnes de queixada como saturadas de substância *kurime*, que é incorporada, pelo consumo, ao próprio *kurime* de quem as consome – o que responde pela natureza eminentemente cíclica do processo: a substância mística *kurime* é consecutivamente ‘reencarnada’, de modo alternado embora contínuo, sob as formas humanas e de queixada, cada uma servindo de alimento à outra (Gordon 2006: 91-92; Lorrain 2004; Pollock 1985: 59-62; 95-96) ⁷⁶.

⁷⁵ Apesar da indiferenciação dos destinos póstumos conforme a modalidade de falecimento postulada pela escatologia kulina, pode-se reconhecer nos casos dos xamãs assassinados em represália a ataques de feitiçaria fatais, e aos quais se prescreve a recusa do enterro apropriado, uma exceção ao destino póstumo como queixada. São casos, contudo, para os quais talvez não seja apropriado falar em destinação escatológica, pois envolvem não transformações póstumas da pessoa, mas antes sua completa erradicação ontológica: as almas dos feiticeiros perambulam por vários dias em torno da aldeia onde eles foram assassinados até serem finalmente comidas pelo espírito do jaguar – consumo que descontinua definitivamente o ciclo de circulação cósmica das almas (Pollock 1985: 96; 2004: 205).

⁷⁶ É preciso salientar que essa exposição da pessoa e da escatologia kulina – extraídas principalmente dos trabalhos de Pollock – não parece suficiente para integrar a complexidade das concepções nativas: por um lado, a própria pessoa seria um compósito de ‘almas múltiplas’, três diferentes *kurime*, no caso; de outro, existiria uma diferenciação dos destinos póstumos de cada uma dessas almas parciais. A alma correspondente ao reflexo da pessoa projetado na água, por exemplo, se dirigiria ao patamar celeste do cosmos, o mundo ‘de cima’, onde seria devorada por *Maji*, o sol, e por dois besouros necrófagos, ao passo que outra alma permaneceria vagando pelo mundo terrestre sob a forma de espectro. A transformação póstuma que descrevemos anteriormente, dinamizada pela predação das almas por parte dos espíritos das

A escatologia das transformações póstumas da pessoa paumari, por sua vez, apresenta uma proximidade notável em relação à experiência zuruahã da pessoa e do cosmos⁷⁷. O destino póstumo ordinário das almas-corpos (*abonoi*) paumari é o caminho que conduz ao *Aja'di*, o lago da renovação, situado a meio caminho das cabeceiras do Purus e do rio 'de cima' (rio que corre na parte celeste da rede fluvial cosmológica), e cuja posição escatológica é perfeitamente análoga àquela da *Tiwijo oda* zuruahã: a figura de uma existência póstuma em transformação constante e permanente renovação.

O banho mágico nas águas do lago renovaria o envelope corporal dos *abonoi*, conferindo-lhe uma aparência inversa a que possuíam quando morreram. Em seguida, a alma-corpo é submetida a uma cura xamânica que, por meio da extração de todos os resíduos alimentares nela depositados pelos espíritos-alimentos ao longo de sua vida mortal, purificá-la-ia integralmente, assegurando-lhe uma vida nova, imortal e sem perigos. Assim renovada, a alma-corpo recém-chegada se une então às demais em uma eternidade de canto e de dança, numa vida social imortal e liberada da afinidade (Bonilla 2007: 371-85). Segundo caracterização da autora:

“C'est une vie de transformation constante, de renouvellement permanent. Tout se passe comme si les âmes-corps renouvelées vivaient dans un perpétuel amamajo [ritual de iniciação feminino], une mue et une métamorphose sans cesse recommencée (par le bain magique, le renouvellement constant des aliments et la non accumulation de restes alimentaires dans la chair) et garantissant une longévité sans fin” (Bonilla 2007: 374).

A partir desse ponto, as almas-corpos são convocadas a escolher seu encaminhamento ulterior: ou a permanência no lago da renovação, vivendo a eternidade

queixadas no mundo subterrâneo, corresponderia ao destino das almas *tabari* (ver Gordon 2006: 92 n. 91; Lorrain 1994: 38 n. 9). A predação da alma correspondente ao reflexo nas águas por parte de *Maji* é apenas aludida pelas etnografias, de modo que não pudemos integrá-la em nossa comparação.

⁷⁷ Também do ponto de vista das afecções suscitadas pelo luto: raiva violenta seguida de impulsões homicidas ou autodestrutivas (ver Bonilla 2007: 372).

de canto e dança, ou serem imediatamente empregadas pelo patrão-chuva (*bahi kapamarihi*). Os *abonoi* que decidem trabalhar para o Patrão divino Bahi optam por perpetuar os laços que, na vida mortal, os associavam aos patrões regionais. Essa escolha é motivada, por um lado, pela caracterização do patrão-chuva como um patrão poderoso, bom e generoso, dono de quantidades ilimitadas e muito variadas de mercadorias, e, por outro, pela possibilidade, oferecida por essa transformação póstuma, de as almas-corpos supervisionarem o mundo dos vivos (Bonilla 2005a: 47-49; 2007: 376-79).

Esse último ponto, aliás, apresenta grandes semelhanças com a concepção zuruahã da comunicação entre os vivos e os espíritos dos mortos. Ao optar por se tornarem empregados do Patrão *Bahi*, os *abonoi* passam a existir, em um movimento regular entre o lago da renovação e Manaus, no ‘rio celeste’, que, sendo o ponto de vista mais elevado sobre o mundo, permite a eles “observar cotidianamente os vivos, mas também cuidar deles e se comunicar com eles através dos trovões” (Bonilla 2007: 377).

Para além da permanência no lago da renovação e da transformação em empregados do patrão *Bahi*, os paumari reconhecem ainda outras variedades de destinos póstumos – os *abonoi* podem igualmente se tornar empregados do Patrão Sol, se reunir a outras entidades (como os espíritos auxiliares que são os familiares desses grandes patrões), ou, no caso dos conversos, destinarem-se à Casa de Deus (*Deus gorona*), etc. – que não passaremos em revista. Interessa-nos antes demonstrar como também os destinos *post-mortem* postulados pela escatologia paumari podem ser abstraídos como uma disjunção entre dois eixos de transformação – eixos que exprimiriam, de modo transformado, relações análogas àquelas postuladas pelos dois eixos de transformação póstumos que distinguimos na escatologia zuruahã.

Disjunção entre dois processos, decerto, mas cuja diferenciação não se realizaria, contudo, a partir do protótipo da relação cinegética de predação ontológica, mas antes a partir do modelo, tão pregnante na cosmologia paumari, da adoção – tal como transladado (e transformado) para a conceitualização paumari das relações comerciais entre patrões e empregados. Assim, se a disjunção dos eixos de transformação póstumos zuruahã exprime uma alternativa entre o rejuvenescimento eterno (via comensalidade) e o consumo transformativo do *giyzoboni* (por parte de uma agência sobrenatural predatória), entre os paumari essa disjunção exprimiria antes uma alternativa entre a renovação eterna (com a possibilidade facultativa oferecida às almas-corpos de se estabelecerem voluntariosamente como empregados do patrão divino *Bahi*), ou, ao contrário, o rapto ou a predação dos *abonoi* por agências sobrenaturais ou demiúrgicas, como nos casos em que eles são obrigados a trabalhar para os patrões-divinos – o que, da perspectiva do mundo dos vivos, se traduz pelo adoecimento e pela morte. Alternativa que replica a atitude fundamental da pessoa paumari em relação às figuras da potência e da predação: não a de uma pura evitação, mas antes a da posição de si em uma boa posição de presa – traduzida nas relações comerciais como nas cosmológicas pela oposição entre clientes e empregados (Bonilla 2005a).

Os perigos para a pessoa paumari representados pelas formas extremas de objetivação também podem ser reconhecidos nos tipos de morte que interditam o acesso ao lago da renovação, associados às formas de predação que exterminam ontologicamente os *abonoi* (Bonilla 2007: 374)⁷⁸. Em relação aos patrões divinos (*Bahi*, o Patrão Chuva, e o Patrão Sol), contudo, a objetivação negativa das almas-

⁷⁸ “La mort par empoisonnement, par exemple, entraîne la dévoration de l’âme-corps par la forme jaguar de l’arbre du poison utilisé. Une mort provoquée par un coup de couteau entraîne la dévoration de l’âme-corps par la forme humaine du couteau. Il en est de même pour la mort par balle ou pour ceux qui étaient dévorés par des *Joima*. Ils n’atteignaient pas non plus le lac de la rénovation” (ibid. p. 374).

corpos paumari manifesta-se na possibilidade de que esses demiurgos “contratem” seus empregados à força, por meio do envio de doenças e epidemias pelas vias aéreas⁷⁹.

Assim, a existência da pessoa paumari se caracterizaria por um movimento permanente de fuga das formas extremas e negativas de objetivação (representadas na escatologia pela predação ontológica aniquiladora e pelo rapto dos *abonoi* pelos patrões divinos) e de ‘domesticação’ das relações com as figuras da alteridade – movimento escatologicamente representado pela possibilidade de os *abonoi* optarem voluntariamente por se transformar em empregados do Patrão *Bahi*.

⁷⁹ É este o caso do Patrão Sol, que possui numerosos empregados à sua disposição, sobretudo crianças – que, no mundo dos vivos, são aquelas que morreram ou padecem atualmente de malária ou que sofrem de fortes febres (Bonilla 2007: 381).

CONCLUSÃO

Tendo partido dos processos históricos que presidiram a unificação dos subgrupos zuruahã, então analisados segundo um modelo de compreensão estrutural-mitológica da sociologia dos subgrupos nomeados arawá, nossa dissertação nos conduziu, finalmente, à exposição do discurso escatológico nativo, e à sua comparação com as escatologias kulina e paumari. Para concluí-la, gostaríamos de empenhar nossas últimas palavras na demonstração do modo como os diferentes estágios – e seus dois pólos, o sociológico e o escatológico – de nosso percurso encontram-se articulados, no intuito de contrapesar a largamente arbitrária partição a que viemos submetendo nosso objeto – a cosmopraxis mortuária zuruahã.

O mito de feitura da humanidade pelo demiurgo Aijomarihi, analisado na Parte 1, se nos afigurou como importante chave de acesso para as conceitualizações nativas das relações de diferença e de identidade entre os povos. Identificáramos nos modos de relação dos subgrupos zuruahã entre si e destes com outros povos (brancos e outros grupos indígenas) atualizações práticas dessas conceitualizações: de modo análogo à atitude de rejeição ou aceitação dos povos por parte de Aijomarihi segundo suas capacidades de falarem apropriadamente, o gradiente de similitude lingüístico-etológica definia o campo das relações possíveis dos zuruahã aos seus Outros, entre os extremos da hostilidade potencialmente homicida (violência guerreira, ataques xamânicos, etc.) e da assemelhação assintótica (práticas de reciprocidade e comunicação entre os subgrupos, etc.). Argumentáramos então que a introdução da posição de alteridade ostensiva dos brancos no espaço relacional indígena havia propiciado – ao menos desde o ponto de vista da sócio-lógica especificamente nativa – o processo de unificação dos diversos subgrupos, antes sócio-geograficamente dispersos. Assim, sobrepusemos à

explicação “deficitária” do processo de unificação – que faria com que este decorresse estritamente do acumulo dos subgrupos pela expansão das frentes extrativistas, das depopulações por eles sofridas, bem como da subsequente necessidade de fugirem para áreas mais isoladas e protegidas de modo a assegurarem sua sobrevivência – uma explicação que devolvia aos zuruahã sua parte na definição do processo. Segundo nosso argumento, a ênfase da relação diferenciante com a introdução da posição de alteridade representada pelos brancos no espaço relacional indígena se realizou em detrimento das relações de diferenciação entre os subgrupos, então minoradas. O eixo de diferenciação sociológico teria então recaído sobre a oposição entre brancos e zuruahã, e os subgrupos antes dispersos e discretizados foram impelidos em um processo de desdiferenciação – processo que viemos designando como o de uma “passagem” entre dois estados distintos e consecutivos do coletivo.

Esse processo de unificação não é autônomo em relação à cosmopraxis mortuária zuruahã: a passagem do estado disperso e fracionado do coletivo para o estado concentrado e unificado articula-se imediatamente às transformações na economia mortuária, aspecto de importância essencial para o argumento que viemos desdobrando ao longo desse trabalho. Um dos principais operadores do fracionamento e do relacionamento por oposição entre os subgrupos – o xamanismo e as acusações de feitiçaria que grassavam à época da dispersão sócio-geográfica –, refluí gradualmente ao longo do processo de unificação. E, conseqüentemente, as modalidades xamânicas de homicídio como *causa mortis* decrescem em importância paralelamente ao aumento da mortalidade por auto-envenenamento com timbó. Assim, a unificação dos subgrupos, associada ao estado de relativo isolamento em que hoje vivem os zuruahã, encontrar-se-ia estreitamente articulada a uma reorientação do vetor da agressividade, que de um

estado antecedente de direcionamento para o exterior da sociedade (como potência guerreira), teria se voltado contra seu interior (transformada em potência suicida).

A importância atribuída pelos indígenas à agressividade como móbil da cosmopraxis mortuária nos conduziu, na Parte 2, a uma investigação sobre a concepção zuruahã da pessoa e da corporalidade, redundando em nossa análise do coração (*giyzoboni*) como um feixe de afecções e sítio dos processos de alteração de perspectiva. Demonstramos então como determinadas afecções do *giyzoboni* estão na fonte de oscilações e desestabilizações da vida social, em seu pendular inconstante entre a convivialidade amansada e a socialidade potencialmente homicida.

Essa demonstração permitiu que articulássemos em outro registro a relação entre a atividade xamânica (enquanto figura da agência letal), e as práticas de suicídio por timbó. Em ambos os fenômenos, encontramos as mesmas afecções no papel de desencadeadores das impulsões homicidas que respondem pelas oscilações desestabilizadoras que atravessam a socialidade. No contexto de fracionamento dos zuruahã em subgrupos discretos, por exemplo, afecções de raiva podiam desencadear agressões xamânicas direcionadas contra outros subgrupos, revertendo um estado anterior de relacionamento por aliança e reciprocidade em um de relacionamento por hostilidade vindicativa potencialmente homicida. Com a unificação, os zuruahã teriam sido colocados em uma posição dilemática no que concerne ao destino das suas afecções: por um lado, a impossibilidade de torná-las socialmente produtivas por meio de seu redirecionamento para o exterior da sociedade como violência guerreira; por outro, a impotência para dar livre-curso à vazão de suas afecções no interior do grupo local – ou seja, a impotência para consumir o processo de alteração-em-inimigo pelo redirecionamento da raiva contra ‘os seus’ (consumando o homicídio de seus próprios parentes).

Entretanto, como a emergência das afecções de raiva, suscitadas pelas adversidades próprias à convivialidade e pelo aspecto fatídico da existência (mortes, conflitos, fracassos, etc.), é inelutável, os zuruahã permaneceriam capturados pelo conflito entre a potência homicida e a censura do parentesco. Afirmáramos, por fim, que o potencial de alteração determinado pelas afecções agressivas se atualizaria na partição dual da pessoa – fragmentada em uma parte-matadora e uma parte-vítima – posta em jogo nas mortes por timbó: assumindo o ponto de vista do inimigo, a pessoa se mata, atualizando a potência homicida. Assim, pudemos determinar a morte por auto-envenenamento como ‘homicídio minimalista’: ao mesmo tempo em que o suicídio dá à parte de alteridade da pessoa seu derradeiro ponto de vista (homicida), ele a desfaz de modo definitivo, eclipsando-a não pelo amansamento, mas através de sua própria morte.

Como no caso da socialidade entre os subgrupos diferenciados, aqui também os processos de alteração da pessoa desencadeados pelas afecções repercutem como uma desestabilização da vida social e como um fracasso das relações amansadas de convivialidade. A atitude dos zuruahã em relação aos rompantes de violência que estremecem a socialidade domesticada no interior do grupo local, desenhando no horizonte a iminência da ameaça suicida, entretanto, é inversa àquela do livre-curso da agressividade sob a forma de violência guerreira voltada para o exterior: por meio das técnicas de amansamento que analisamos nas considerações finais da segunda parte desta dissertação, os zuruahã se mobilizam para refrear a intensificação das afecções e domesticar as disposições violentas, interrompendo assim um escalamento que terminaria com todas as probabilidades no expediente suicida. Essa mobilização seria ao mesmo tempo – e por implicação – um trabalho pela restauração (e estabilização) das relações amansadas de convivialidade.

Ainda mais significativa seria a atitude dos zuruahã para com os que tentam abreviar a vida pelo consumo do timbó, se contrastada com aquela em relação ao direcionamento letal da potência homicida contra o exterior. Se no segundo caso as afecções agressivas tornar-se-iam produtivas ao relacionar os subgrupos em uma economia de mortos por vendeta, no primeiro os zuruahã se empenham de modo desesperado no salvamento dos indivíduos envenenados, tentando suspender provisoriamente, por conseguinte, a produção de novos mortos.

Por fim, essa dinâmica permaneceria ainda largamente indeterminada se não considerássemos os valores escatológicos que a governam. Na Parte 3, fizemos a exposição do discurso escatológico nativo e de suas relações com simbolizações cosmográficas, depreendidas das descrições etnográficas, dos mitos e das narrativas xamânicas. Esse discurso define a pessoa zuruahã como um devir fundamentalmente orientado para as destinações póstumas, junto aos mortos por envenenamento ou aos mortos por velhice ou causas naturais, oferecendo o substrato cosmológico da socialidade suicida. Embora tenhamos enfatizado o estatuto contestado desse discurso ao reconhecermos a variação dos valores atribuídos aos dois principais eixos de transformações póstumas, variação aparentemente decorrente de novas traduções xamânicas das realidades representadas pelos mundos dos mortos, a metagemagem do discurso escatológico zuruahã subsiste, em todos os casos, a mesma: a negação da natureza de finitude e de putrescibilidade da existência no patamar médio do cosmos, o mundo terrestre *adaha*, e sua supressão celeste em uma existência eterna de constante rejuvenescimento festivo ou de monotonia fatídica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÊNCIA CÂMARA. 2005a. "Comissão discute retirada irregular de crianças". In: RICARDO, B. & RICARDO, F. (Org.). Povos Indígenas do Brasil: 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, v. 10, p. 475-76.

AGÊNCIA CÂMARA. 2005b. "Funai afirma a irregularidade". In: RICARDO, B. & RICARDO, F. (Org.). Povos Indígenas do Brasil: 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, v. 10, p. 476.

ÅRHEM, Kaj. 1996. "The Cosmic Food Web. Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". In: DESCOLA & Philippe; PÁLSSON, Gisli (Eds.). *Nature and Society: anthropological perspectives*. London: Routledge. p. 185-203.

BONILLA, Oiara. 2005a. "O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari". *Mana. Estudos de Antropologia social*, 11(1), p. 41-66.

BONILLA, Oiara. 2005b. "Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus". *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília*, v.2, n.1, jul., p.7-60.

BONILLA, Oiara. 2007. *Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Tese de Doutorado. École des hautes études en sciences sociales.

BONILLA, Oiara. 2008. "The skin of history: Paumari perspectives on conversion and transformation". In: VILAÇA, Aparecida & WRIGHT, Robin (Org.). *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Hampshire (England) & Burlington (USA): Ashgate. p. 127-146.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22.

DAL POZ, João. 2000. "Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 43(1), p. 89-144.

DAL POZ, João. 2005. "Zuruahã". In: *Povos Indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/zuruaha>>. Acessado em: 14 mar. 2008.

EVERETT, Daniel. 1996. "Prosodic level and constraints in Banawá and Suruwahá". Rutgers Optimality Archive.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

FANK, Joania & PORTA, Edinéia. 1996a. *A vida social e econômica dos Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI.

FANK, Joania & PORTA, Edinéia. 1996b. *Mitos e histórias dos Sorowaha*. Cuiabá, OPAN/CIMI,

FANK, Joania & PORTA, Edinéia. 1996c. *Vocabulário da língua Sorowaha*. Cuiabá, OPAN/CIMI.

GORDON, Flávio. 2006. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico. História e Socialidade*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, UFRJ, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

GOW, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

KEIFENHEIM, Barbara. 2002. "Suicide à là kashinawa: le désir de l'au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts". *Journal de la Société des Américanistes*, v. 88, p. 91-110.

KELLY, José Antonio. 2005. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". *Mana. Estudos de Antropologia social*, Abr., vol.11, n. 1, p. 201-234.

KOOP, G. & LINGENFELTER, S.. 1983. *Os Dení do Brasil Ocidental: um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário*. Dallas, Texas: Museu Internacional de Culturas.

KROEMER, Günter. 1985. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

KROEMER, Günter. 1989. *A caminho das malocas Zuruahá*. São Paulo: Edições Loyola.

KROEMER, Günter. 1994. *Kunahã Made: o povo do veneno*. Sociedade e cultura do povo Zuruahá. Belém: Edições Mensageiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964 [2004]. *O Cru e o Cozido* (Mitológicas I). São Paulo: Cosac & Naify.

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, Cambridge.

LORRAIN, Claire. 2000. "Cosmic reproduction, economics and politics among the Kulina of Southwest Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, nº6, p. 293-310.

MOURA, Carolina; FERREIRA, Luiz. 2005. "Criança é retirada de aldeia por missionários". In: RICARDO, B. & RICARDO, F. (Org.). Povos Indígenas do Brasil: 2001/2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, v. 10, p. 475.

OVERING, Joanna. 1999. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana. Estudos de Antropologia social*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, Abr. p. 81-107.

OVERING, Joanna & PASSES, Alan. 2000. "Introduction: Conviviality and the Opening Up of Amazonian Anthropology". In: _____. *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, London/New York, Routledge, pp. 1-30.

POLLOCK, Donald. 1985. *Personhood and illness among the Kulina of Western Brazil*. Tese de Doutorado. The University of Rochester.

POLLOCK, Donald. 1996. "Personhood and Illness among the Kulina". *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 10, No. 3. (Sep., 1996). P. 319-341.

POLLOCK, Donald. 2002. "Partible Paternity and Multiple Maternity among the Kulina". In: BECKERMAN, S.; & VALENTINE, P. (Eds.). *Cultures of Multiple Fathers: Partible Paternity in Lowland South America*. University of Florida Press. p. 42-61.

POLLOCK, Donald. 2004. "Siblings and Sorcerers: The Paradox of Kinship among the Kulina". In: WHITEHEAD, Neil & WRIGHT, Robin (Ed.). *In the darkness and secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press. p. 203-214.

POLLOCK, Donald. 1995. "Masks and the Semiotics of Identity". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 1, No. 3, (Sep., 1995). p. 581-597.

RANGEL, Lúcia H. V. 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de Doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

RIVIÉRE, Peter. 2000. "The more we are together...". In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Eds.). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, London/New York, Routledge, pp. 252-267.

ROCHA, Leonel. 2008. A guerra pelas almas. *Correio Brasiliense*, Brasília, 24 jul. 2008, p. 16.

RUFINO, Marcos Pereira. 2006. "O código da cultura: o Cimi no debate da inculturação". In: MONTEIRO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo. p. 235-275.

SAHLINS, Marshall. 2004. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac & Naify.

SUZUKI, M. 1995. "Esboço preliminar da fonologia Suruwahá". In: WETZELS, L. (org.). *Estudos fonológicos das línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, pp. 341-78.

SUZUKI, Márcia. 1996. "Interação entre regras segmentais e prosódicas no Suruwahá". *Letras de Hoje*, 31: 97-118.

SUZUKI, Márcia. 2000. "Suruwahá: OCP e aquisição na definição do status fonêmico das sibilantes". In: Hein van der Voort; Simon van de Kerke (Ed.). *Indigenous languages of lowland South America*. Leiden: CNWS, Universiteit Leiden. p. 181-195.

SUZUKI, Márcia (Org.). 2007. *Quebrando o silêncio: um debate sobre o infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil*. Cartilha da Organização Atini – Voz pela Vida. 28p. Relatório. Disponível em: <http://www.maosdadas.org/arquivos/file/Recursos%20oferecidos/Quebrando_o_Silencio_o_cartilha.pdf>. Acessado em: 2 ago. 2008.

TAYLOR, Anne Christine. 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, p. 201-215.

TAYLOR, Anne Christine. 2003. “Les masques de la mémoire: essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro”. *L'Homme*, v. 165, p. 223-248.

VAZ, Antenor. 2008. *Missão. O veneno lento e letal dos Suruwahá*. Coordenação Geral de Índios Isolados (CGII / FUNAI). 82p. Relatório.

VILAÇA, Aparecida. 1998. “Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari à luz do perspectivismo”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 41, n. 1, p. 9-67.

VILAÇA, Aparecida. 2002. “Making kin out of others in Amazonia”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2), p. 347-365.

VILAÇA, Aparecida. 2005. “Chronically unstable bodies. Reflections on Amazonian corporalities”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.), v. 11, n. 3, p. 445-464.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1978. *Os Kulina do Alto Purus – Acre: Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978*. Brasília: Fundação Nacional do Índio. 93p. Relatório.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in na Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana. Estudos de Antropologia social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, Out. p. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. p. 181-264.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. “Imanência do inimigo”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. p. 256-294.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002c. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. p. 345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002d. “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. 401-472.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti - Journal of the Association for the Anthropology of Lowland South America*, New Orleans, v. 2, n. 2, p. 3-22.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo (USP)*, v. 14/15, p. 319-338.

WHITEHEAD, Neil & WRIGHT, Robin. 2004. "Introduction: Dark Shamanism". In: _____ . (Org.). *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Chapel Hill: Duke University Press. p. 1-19.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)