

XAMANISA  
SURUWAH  
TRANSFORMAÇ

---

# XAMANISMO SURUWAHA E TRANSFORMAÇÕES

MIGUEL APARICIO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, RIO DE JANEIRO/RJ, BRASIL

## XAMANISMO SURUWAHA E TRANSFORMAÇÕES

### Resumo

Na cosmologia Suruwaha, prevalece um quadro de sociabilidade em constante transformação, em que mais do que diferenças de humanidade, identidades ou substâncias, há alterações fundadas na variação das posições cósmicas dos sujeitos que interagem. A “visão” dos xamãs transforma um mundo que está em desequilíbrio permanente. O movimento entre posições cósmicas incompatíveis é possível para os xamãs, que circulam entre as mesmas em virtude da sua capacidade metamórfica. *Iniwa*, a expressão Suruwaha para aquilo que de forma ampla chamamos xamanismo, emerge como capacidade relacional de conexão com outros sujeitos do universo. O conhecimento xamânico no cenário Suruwaha se projeta fundamentalmente através dos seguintes eixos, analisados neste artigo: capacidade de comunicação com os espíritos, capacidade transformacional (*jaburawa*) e potência perigosa para a feitiçaria, capaz de provocar a morte (*mazaru*).

Palavras-chave: Suruwaha, xamanismo, rio Purus, transformações indígenas

## SURUWAHA SHAMANISM AND TRANSFORMATIONS

### Abstract

In Suruwaha cosmology, a framework with a sociality in constant transformation prevails. More than differences regarding humanity, identities or substances, there are alterations founded in the variation of cosmic positions between the subjects interacting. Shamans’ “vision” transforms a world in constant imbalance. The movement between incompatible cosmic positions is possible for shamans, who surround between them because of their metamorphic abilities. *Iniwa*, the Suruwaha expression for what we broadly call shamanism, emerges as a relational connection capacity with other subjects of the universe. In this article, shamanic knowledge in Suruwaha scenario is projected primarily through the following features: as a skill to communicate with the spirits; as a transformational capacity (*jaburawa*); and as dangerous power for witchcraft, capable of causing death (*mazaru*).

Keywords: Suruwaha, shamanism, Purus river, indigenous transformations

## CHAMANISME SURUWAHA ET TRANSFORMATIONS

### Résumé

Le cadre de sociabilité, dans la cosmologie Suruwaha, est en constante transformation. Au-delà de différences d'humanités, d'identités, ou de substances, il s'agit bien d'altérations fondées sur les positions cosmiques des sujets interagissant. La « vision » des chamans transforme un monde en déséquilibre permanent. Le mouvement entre les positions cosmiques incompatibles est possible pour le chaman, qui circule entre elles en vertu de sa capacité métamorphique. *Iniva*, l'expression suruwaha pour désigner de manière large ce que nous nommons chamanisme, apparaît comme une capacité relationnelle de connexion avec les autres sujets de l'univers. La connaissance chamanique, dans le scénario suruwaha se projette fondamentalement au sein des axes suivants, analysés dans cet article : en tant que capacité de communication avec les esprits; comme capacité transformationnelle (*jaburuwa*); et en tant que potentialité dangereuse dans le cadre de la sorcellerie, capable de provoquer la mort (*mazari*).

Mots-clé: Suruwaha, chamanisme, fleuve Purus, transformations indigènes

Endereço do autor para correspondência: Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ, Quinta da Boa Vista, São Cristóvão, Rio de Janeiro, RJ - CEP: 20940-040. E-mail: mgl.aparicio@gmail.com

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

Marilyn Strathern (1999)

A rede cósmica Suruwaha<sup>1</sup> se desenvolve de tal maneira que a exterioridade põe em movimento constante o mundo, em uma dinâmica irreduzível de produção de *alterações* (no sentido de que são alteridades as que dão suporte à constituição do próprio mundo). Uma análise da economia mitopoética da metamorfose (NuTI 2003) revela como as interações entre os sujeitos do multiverso<sup>2</sup>, marcadamente caracterizadas na cosmovisão Suruwaha como socialidade em conflito, geram transformação – *jaburuwa*.

Estas transformações (de pessoas em animais ou em plantas, de animais ou plantas em *karuji*, de deslocamentos na topografia cósmica) são transformações do corpo (e por isso transformações perspectivas) e do mundo, operadas pela potência xamânica. Neste sentido, a ação xamânica é o princípio cosmopolítico das transformações. Os seres humanos e não-humanos não partilham um mundo comum, mas mundos múltiplos que estabelecem interseções e relações mutantes, com cruzamentos de modo geral conflituosos e interstícios que provocam uma espécie de comunicação inconstante, incidental.

O que prevalece é um quadro de socialidade em metamorfose, em que mais do que diferenças de humanidade, identidades ou substâncias, há alteridades fundadas na variação das posições

cósmicas dos sujeitos que interagem. A “visão” do xamã transforma o mundo que está em desequilíbrio permanente:

“Os animais antigamente eram pessoas, as pessoas com o tempo foram transformando-se em pássaros, macacos. Numa noite, um homem transou com a esposa de outro homem. O jupará, que era xamã, soube o que tinha acontecido e achou que era ruim. Fez com que a noite se prolongasse durante muito tempo. Durante muitos dias não amanheceu, as pessoas tinham que ralar mandioca no escuro e fazer pescarias com timbó nos pequenos igarapés próximos, para conseguir alimento. O jupará era xamã, somente ele conseguia ver na escuridão, nos seus olhos sempre era de dia. Ele caçava os animais que andam durante a noite, chegava com caça na casa e as pessoas, surpresas, perguntavam-lhe como é que conseguia caçar: ‘Meus olhos enxergam como se fosse de dia’, ele disse.

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

Estamos perante mundos transformacionais onde “as aparências enganam” (Rivière 1995), como mostra a próxima narrativa sobre o povo das vespas e o grande incêndio. O hábito da fala diversa corresponde a uma condição de estranhamento e inimizade; a gordura de um humano predado pelos outros-

-canibais regenera o corpo pela ação xamânica; o xamã pode transitar entre o mundo próprio e o mundo alheio realizando a metamorfose do corpo, que efetua também a alteração da socialidade: a condição de inimigos predadores deriva de condição subvertida de vítimas do xamã e seus semelhantes. O fogo doméstico da cozinha dos estrangeiros se transforma perigosamente em fogo predador, como efeito reverso da potência xamânica.

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

Kahijawa sentiu falta do seu irmão e se dirigiu à casa do povo das vespas com uma lança e o recipiente onde ele guardava o fogo: era parecido com um ovo de inhambu. Quando chegou lá, encontrou-se com Jaku, que morava na casa das vespas. Jaku tinha recebido as mãos e os pés de Gunuri, e se dispunha a cozinhá-los. Levava um pote de barro na mão e ia buscar água no igarapé próximo à casa. Kahijawa lhe perguntou: ‘O que é que vai cozinhar com essa água’. Jaku respondeu: ‘Gu, gu... Um tamanduá!’ Kahijawa descobriu, pela fala duvidosa de Jaku, que ele estava men-

tindo e que se tratava do seu irmão, morto pelo povo das vespas. Então disse: ‘Jaku, dá-me água’. E nesse instante, matou Jaku. Com o seu poder de xamã, tirou a pele do corpo de Jaku, se revestiu com ela e escondeu seu corpo debaixo d’água. De essa forma conseguiu entrar na casa do povo das vespas.

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

Kahijawa tirou a pele de Jaku com a qual tinha se revestido e pegou sua

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

O movimento entre posições cósmicas incompatíveis é possível para os xamãs que circulam entre as mesmas, em virtude da sua capacidade metamórfica. De novo, as transformações incidem na socialidade dos diversos sujeitos, humanos e não-humanos, possibilitando inclusive reversões nas posições de consanguinidade e afinidade, de semelhança e de estranhamento, de predação e submissão, e operando a alteração nos corpos.

Tem-se a impressão de que a vida doméstica, a convivialidade alcançada a partir da incorporação da diferença, mantém-se sempre de modo precário. A alteridade, ao constituir a harmonia precária do próprio, ao ser absorvida para viabilizar a vida, tende a implodir a possibilidade da sociedade, e gera a alteração da rede de relações e a transformação do mundo.

“O veado estava na maloca, tinha umas pupunhas que queria cozinhar. As pupunhas não eram iguais as nossas, pareciam com frutas de *dagami*. O veado tinha uma filha jovem, muito bonita. Ele pediu à

filha: ‘Vai ao igarapé pegar água para cozinhar as pupunhas’. A jovem desceu ao igarapé; quando foi pegar a água, viu na beira do mesmo os espíritos da bacaba. Pegou pedacinhos de pele das pupunhas e jogou-os neles, brincando. Os espíritos da bacaba pegaram rapidamente os pedaços de casquinha de pupunha, os comiam e ficaram achando graça. Depois, eles ficaram se escondendo ao redor da jovem, que ficou assustada. As pupunhas se transformaram nos seus espíritos e também se esconderam da jovem, que ficou com medo. Os espíritos das pupunhas queriam levar a jovem para a sua casa.

A filha do veado chegou à maloca assustada, magra e feia. O pai percebeu que alguma coisa ruim tinha acontecido com a sua filha; ficou muito irritado, mas não comentou nada. Cheirou tabaco, preparou uma lança e saiu em busca da casa dos espíritos das pupunhas. Foi pelos igarapés, seguindo um caminho que ele abria por baixo das águas. O veado era um grande xamã. Desceu um igarapé pequeno, chegou a outro maior, e a outro, e a outro, e a outro. Finalmente, andando por baixo das águas, chegou a um rio imenso, onde se encontrava a casa dos espíritos das pupunhas. Ele estava muito irritado. Chegou com a lança, havia muita gente, todos com as suas lanças. Quando viram o veado chegar, todos se sentiram ameaçados. O veado parou e disse: ‘Esperem! Eu somente vim em busca da minha filha’... Mas um dos espíritos das pupunhas queria tomar a sua filha como esposa: ela era mesmo muito bonita. O veado disse: ‘Eu vou dividir a minha

filha em duas, uma ficará comigo e outra será a tua esposa'. Com a sua força de xamã, o veado dividiu a jovem em duas, dando origem a duas moças iguais, muito bonitas. Uma ficou como esposa do espírito da pupunha e a outra voltou a casa com o pai. Quando o veado chegou a sua maloca com a filha bonita, encontrou também com a filha que tinha sido maltratada na beira do igarapé” (Kwakwai, caminho do igarapé Kwariaha, 7/7/2001).

### **INIWA, A CAPACIDADE DE CONEXÕES DOS XAMÃS**

*Iniva*, a expressão Suruwaha para aquilo que de forma ampla chamamos xamanismo, é uma capacidade relacional de conexão com outros agentes do universo. Os xamãs “emergem como mediadores por excelência, como os agentes de uma cosmopolítica e, sobretudo, como aqueles que dispõem de certas capacidades de ação e transformação, potencializadas pelas relações que eles mantêm com os agentes – não-humanos, invisíveis – do cosmos” (Sztutman 2012:454).

Nesse sentido, refere-se mais a uma potencialidade do que a uma instituição da sociedade, possui um caráter de experiência mais do que de status. Corresponde, portanto, a “uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos” (Viveiros de Castro 2006:310). Tal capacidade de tradução e de translação entre perspectivas torna a qualidade xamânica condição confusa, difícil, escura: *danuzyri*.

O poder do xamã é ambíguo e perigoso, e as pessoas que possuem esta potência comumente a negam: *iniva hysukwanai* – “eu não tenho poder de xamã”, falavam-me cotidianamente os “pajés” Suruwaha.

A condição xamânica é situada, de modo habitual, de forma distanciada, por isso, considera-se que houve um tempo ancestral em que os grandes xamãs operavam com excelência, com um poder transformacional eminente, o tempo dos *iniva hixa*. Se em um tempo remoto, para os Suruwaha, todos os humanos eram xamãs, hoje o xamanismo é considerado um “recurso escasso” (Gow 1991). Nos meus anos de campo, apenas Xamtiria era considerado como detentor expressivo do poder *iniva*, de alguma forma também Axa, e com menor domínio, alguns jovens – Kwakwai, Hinijai, Uhuzai – adentravam-se paulatinamente no conhecimento xamânico.

Em alguns momentos, observei certa nostalgia em relação ao vigor dos *iniva hixa* do passado. Uhuzai expressava seu temor em relação à possibilidade de quebra na transmissão do conhecimento xamânico após a morte de Xamtiria, acontecida em 2001. Axa, Wahary, Kwakwai, Kimiaru e Hinijai – iniciados através de recorrentes insuflações de tabaco por Xamtiria – negavam em si próprios qualquer atribuição de xamanismo. Em outra ocasião, o jovem Ania avaliava que os xamãs Suruwaha atuais tinham perdido seus poderes: não eram capazes de curar as doenças, não dominavam o feitiço, não conseguiam sugar as pedras patogênicas *zama kuwini* no corpo das pessoas doentes.



Tenho a impressão, contudo, que este deslocamento dos *iniva bixa* a um momento ancestral imaginado deve-se mais a essa necessidade de distância e afastamento inerente ao perigo e risco da condição de *iniva* do que a uma decorrência fragilizante do impacto extrativista sobre os coletivos Suruwaha. Kwakwai, em uma conversa em casa de Jadabu, memorava os nomes de xamãs de gerações não tão distantes: Ari, Ityhyru, Murixa, Nutu — que transmitiu o conhecimento *iniva* a Xamtiria —, Mititu, Wyhy, Ynydy, Hahiu, Birikahywy, Imaidi, Tjijiby, Irimyry, Damykanixi, Sadu, Budi, Zymkyrywy, Nuturi, Abykahuwy, Suwaidibu, Wagaru, Aidimysa, Janu.

Nas últimas décadas, com uma consideração de prestígio próxima à dos *iniva bixa*, Myzawai, Nutu, Budi e Xamtiria foram os detentores mais destacados da capacidade xamânica. Myzawai (circa 1900-1930) pertencia aos Masanidawa e protagonizou a época dramática dos massacres perpetrados pelos Abamadi na época do avanço extrativista sobre os territórios dos coletivos que hoje compõem os Suruwaha. É lembrado como um xamã agressivo nas relações externas, tanto com outros coletivos *dama* quanto com estrangeiros. A ele são atribuídas agressões xamânicas que provocaram a morte de Jarikimia e Zahi (esposa de Kujamini), dos Jukihidawa, e de Suruwaha<sup>3</sup>. Myzawai liderou o enfrentamento aos Jara e aos Abamadi, e morreu durante os ataques que dizimaram os Masanidawa. Nutu (circa 1920-1965), filho de Myzawai e Kuxanja, foi iniciado no saber xamânico pelo seu próprio pai. As atu-

ais gerações guardam uma lembrança especial dele, que manteve as práticas dos *iniva* durante a crise que sucedeu à época dos massacres, com perda de territórios, isolamento e surgimento da prática de ingestão de timbó entre os Suruwaha.

Wahary me contou que Nutu tinha um defeito físico na região cervical, seu pescoço permanecia rígido e não podia olhar para frente: precisava que a sua esposa, Xana, o guiasse nos caminhos na floresta. Contam que seu pai, Myzawai, obteve diversos pertences em encontro com sorveiros, entre os quais uma colher de metal. O uso constante que Myzawai fazia da mesma teria produzido em Nutu a deficiência no pescoço.

Quando Nutu nasceu, Myzawai deixou de usar a colher e voltou a comer com as mãos. Nutu não possuía arco, nem flechas, nem zarabatana, pois não conseguia caçar. Somente tinha o rapé, que ele próprio elaborava. Circulam até hoje os relatos sobre suas ações de feitiçaria<sup>4</sup>. Foi Nutu quem iniciou Budi e Xamtiria, transmitindo-lhes o conhecimento *iniva*. Devido aos constantes encontros de Nutu com os *kurimia*, o repertório de cantos *wajuma* a ele atribuído é amplo. Hoje em dia, os Suruwaha lembram e cantam as canções que Nutu recebeu dos espíritos-cantores.

Budi (circa 1935-1992), filho de Janu e Hamydwaga, era Idiahindawa. Contam que, quando era jovem, Dihiji matou Wani, uma criança com deficiência a quem envenenou com timbó. Wani era filho do irmão de Budi, que se en-

fureceu com essa morte. Budi lançou feitiço contra Dihiji, advertindo-lhe que, quando tivesse filhos, eles nasceriam com os mesmos problemas que Wani. E assim ocorreu: anos depois, Dihiji casou com Bujini e tiveram dois filhos – Nawi e Hakani – que nasceram com deficiências. Budi morreu ancião, na casa de Kwakwai, no igarapé Kwariaha. Kwakwai me contou que, no lugar onde Budi faleceu, os espíritos das plantas cultivadas (*aba karuji*) chegam às roças com frequência: os espíritos do milho, os espíritos do cará. Budi e as almas cantam nos roçados, os espíritos das antas chegam e cantam junto: somente não permite que se aproxime o espírito da cobra.

Xamtiria (1939-2001) tem sido de forma indiscutível o xamã com maior reconhecimento nos últimos anos. Sua figura despertava admiração, respeito e temor. Em contraste com a prática habitual Suruwaha, que não costuma recorrer a tecnônimos como substitutos dos nomes pessoais, Xamtiria (também conhecido como Igiantari) era chamado de *Kawakani abadi*, “pai de Kawakani”.

Continuamente, os Suruwaha aprendiam os cantos que Xamtiria, como *kurimia agy*, recebia dos espíritos-cantores, os *kurimia*. Era ele quem conduzia os principais rituais e festas de caçadas e pescarias coletivas e quem dominava com maior detalhe as velhas histórias, *muni dabukiri*. Xamtiria faleceu no dia 26 de junho de 2001, no envenenamento coletivo que acabou com a vida dos jovens Aruazy, Udy, Ynysa, Karari, Nyny e Axidibi (este último, filho de Xamtiria e Daiahka).

À noite, após as primeiras mortes, Xamtiria, angustiado, tentava reanimar o corpo inerte do seu filho Axidibi, insuflando tabaco nas suas narinas e tentando fazer com que o poder *iniva* penetrasse pelos dedos do filho, já morto. Conforme os habituais ritos funerários, os corpos dos seis jovens permaneciam no centro da casa de Kuxi, deitados nas redes costuradas ao modo de casulo, com as pernas flexionadas e as mãos cobrindo a região genital. Ao amanhecer do dia seguinte, Daiahka, mãe de Axidibi, disse ao seu esposo: “Xamtiria, já somos velhos e perdemos o nosso filho jovem. Quando eu nasci, você já tinha recebido o suspensório *sukwady*, você já era caçador de antas. Faz muito tempo que estamos juntos. Não suporto mais, quero morrer, venha tomar timbó comigo”. Xamtiria acompanhou a sua esposa. Poucas horas depois, ambos faleceram.

### A COMUNICAÇÃO COM O MUNDO CONFUSO (DANUZYRI) DOS ESPÍRITOS

O conhecimento xamânico no cenário Suruwaha se projeta fundamentalmente através dos seguintes eixos: capacidade de comunicação com os espíritos; capacidade transformacional (*jaburuwa*) e potência perigosa para a feitiçaria – capacidade de provocar a morte (*mazaru*).

A comunicação com os espíritos e outros agentes não-humanos efetiva uma ação que transita entre o sociológico e o cosmológico, opera alterações que circulam entre a “quase-natureza” e a “quase-política” (Sztutman 2005:178)

e possibilita a circulação entre o mundo dos humanos e outros mundos e agências.

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

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

A rede dos *iniva* é, portanto, uma rede sociocósmica acessível pela capacidade de troca de perspectivas que os xamãs possuem. Esta troca de perspectivas adquire uma aparência confusa, difícil (*danuzuri*) para os humanos. Taussig (1993:344) propõe para a análise da função xamânica o conceito de *conhecimento social implícito*, como capacidade

de “indagação do obtuso”. O conhecimento daquilo que é incomensurável se instala nas interseções da vida coletiva, nas interseções entre a vida dos humanos *jadawa* e os agentes heterotópicos (Aparicio 2014), onde se produz liminarmente uma política cósmica de conflitos, transformações e socialidades transversais.

A troca de perspectiva aparece como metamorfose na visão, metamorfose de lugares, instabilidade dos corpos ou, como na narrativa a seguir, mudança de nomes para aqueles que transitam entre os diversos patamares do universo.

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

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

teu companheiro, Gaminaru’.

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

O tabaco (*kumadi*) é a planta dos xamãs, o veículo que promove a comunicação entre os humanos *jadawa* e que permite o acesso às perspectivas dos *jadawasu*, dos espíritos, o trânsito a outras paisagens do cosmos. O consumo de tabaco inalado é cotidiano, de uso contínuo tanto para os homens quanto para as mulheres: ele anima as pessoas a manterem-se ativas e bem dispostas, anulando a indolência e a passividade (*zama kabhyzynaxu*), dá vigor e resistência nas caçadas e pescarias, na abertura de roças, no carregamento de mandioca, nos momentos de atividade física intensa, inclusive em situações de mal-estar e dor<sup>5</sup>.

À noite, antes do descanso noturno, na casa se formam rodadas de conversa (habitualmente diferentes para homens e mulheres, mas sem restrição de eventual acesso mútuo) em que alguém oferece tabaco em forma de rapé, no seu *kabul*<sup>6</sup>, às demais pessoas: é um momento de partilha das atividades do dia, de comentários sobre os assuntos mais significativos ou de transmissão das velhas histórias. Nessas rodadas, as pessoas costumam inalar o tabaco que lhes é oferecido por outra pessoa na palma da mão (*kumadi bixidiari*).

Durante meus anos de convivência na aldeia, as rodadas noturnas de tabaco eram oferecidas com maior frequência por Hamy, indiscutivelmente o adulto de maior prestígio no grupo, anfitrião

que oferecia um rapé considerado de excelente qualidade e especialmente vigoroso. Em muitas ocasiões, a rodada de tabaco promovida por Hamy no seu *kabu* congregava praticamente todos os homens adultos e jovens da casa, tanto em momentos de descontração como em momentos de maior gravidade.

O tabaco do xamã Xamtiria era também apreciado de forma especial. Se o tabaco age como um veículo de comunicação entre humanos, ele também está presente como meio de superar o conflito, a raiva, o perigo da quebra da socialidade doméstica. Pessoas que manifestam sua ira, furiosas e, portanto, prestes a abandonar um comportamento de *jadawa*, recebem doses altas de tabaco assoprado nas narinas (*kumadi abutukwari*), pois o tabaco produz um efeito tranquilizante, acalma e devolve o clima de convivência harmoniosa. O tabaco também ajuda a superar o conflito que o caçador vive ao chegar a casa (Aparicio 2014), após ter abatido um animal na floresta com o veneno *kaiximiani* das suas flechas.

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

O efeito da inalação de tabaco chama-se *muny*, um estado de embriaguez que facilita uma posição pas-

sageira de conexão e percepção de outros lugares e agentes do cosmos. É por isso que o consumo de tabaco propicia o canto e leva ao encontro com os espíritos-cantores. As pessoas que cantam durante a noite, à procura de uma comunicação com os *kurimia*, aparecem ocasionalmente na casa para solicitar tabaco, partilham as notícias da experiência de encontro com os espíritos e comunicam o nome dos mesmos.

O efeito do tabaco, *muny*, provoca uma situação de alteração dos sentidos e de instabilidade no corpo, além de pôr a pessoa tanto em um nível de conectividade com a sobrenatureza quanto de risco ao circular em condições de liminaridade entre mundos. Assim como a fabricação e as modificações do corpo têm como consequência a negação das possibilidades do desumano (Vilaça 2005), a condição instável despertada pelo tabaco abre o comparecimento dos não-humanos, o que implica uma posição potencialmente carregada de perigo<sup>7</sup>.

Em outros momentos, percebi como situações de instabilidade dos corpos conduzem a posições de risco perante os espíritos. Em 1997, a jovem Agarihu, picada por uma cobra à beira do igarapé Ihkiahini, sofria não somente por causa da dor física, mas também por causa da proximidade do espírito da cobra, *kuniri karuji*, presente com seu veneno *kaiximiani*. Com o corpo alterado, a conexão com seres de outros mundos pode tornar-se fatal.

O poder do tabaco faz com que os xamãs, embriagados ao inalar, atinjam

um estado de “explosão do olhar” (*zubi batanari*) que lhes dá acesso à perspectiva confusa e incompreensível (*danuzryri*) dos espíritos. A capacidade de trânsito entre mundos incomensuráveis para a maioria dos humanos define a condição especial e estranha dos xamãs, que se tornam assim ambivalentemente humanos e não-humanos. O perfil do antigo xamã Birikahywy é descrito da seguinte forma:

“Birikahywy sabia cantar muito, era xamã, ele via muitos espíritos *kurimia* quando ficava embriagado pelo tabaco. Um xamã jukihidawa assoprou muito tabaco em Birikahywy, ele sentiu a dor do tabaco, seus olhos ficaram confusos, entrou na terra e viu muitos *kurimia*. Voou alto, igual a um pássaro, viu os *kurimia* e cantou” (Uhuzai 1994 citado por Fank & Porta 1996:53).

Junto com o tabaco, aparece também o canto *wajuma*, através do qual se realiza a comunicação do xamã com os agentes da sobrenatureza. Uma das qualidades mais notórias dos xamãs Suruwaha é sua condição de *kurimia agy*, a capacidade de preensão relacional dos espíritos-cantores. A composição dos cantos *wajuma* se dá através da obtenção que o xamã faz dos cantos dos *kurimia*, nos momentos de interlocução que eles experimentam (Aparicio 2014). Os cantos são, desta forma, tentativas de descrição de outros mundos confusos (*danuzryri*), em uma espécie de imaginação da visão que os sujeitos não-humanos têm do seu mundo.

## TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO, JAHURUWA

*Iníwa* implica também capacidade de transformação do mundo: o xamã é o agente das metamorfoses, a instância que percebe, opera e pensa o caráter transformacional do mundo. A transmissão dos cantos e dos mitos, protagonizada pelos xamãs, se projeta como “reflexão sobre as possibilidades de ação” (Sztutman 2005:197), em um mundo intensamente heterogêneo, “onde a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos e o intervalo é interior ao ser. Cada ser mítico, sendo pura virtualidade, ‘já era antes’ o que ‘iria ser depois’” (Viveiros de Castro 2006:324).

O xamã possui a possibilidade de transmutação dos corpos – os corpos emergem como o lugar da diferenciação dos pontos de vista (Vilaça 2002) – e movimenta assim a mutabilidade do mundo.

No verão de 2000, ao avistar no céu noturno a passagem de um cometa, as pessoas correram apressadas para o interior da casa de Xamtiria. Kwakwai me explicou que, quando há um resplendor intenso como aquele, maior que uma estrela-cadente, o povo fica alarmado, pois se trata do feitiço de Xinamy, um antigo xamã, *iníwa híxa*: o brilho do feitiço<sup>8</sup> de Xinamy anuncia tempos de doença. Diversas narrativas refletem esta capacidade transformacional do mundo inerente ao *iníwa*:

“[A friagem]”

Um macaco-prego mordeu os testículos de Tiki Bihini. O homem passou um dia na rede, com muitas

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

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

“[A anta]”

A anta era uma pessoa, era um xamã. Disse: ‘A terra não é boa! Vamos, vamos, lá no céu é bem melhor!’. Juntou muitos jovens e pediu que fossem buscar paus, pegaram muitos paus, fincaram-nos no chão e foram amarrando um acima do outro, até lá encima, muito alto, muito alto, mais alto do que esta casa. Amarraram um pau, e amarraram outro, e outro, e muitos, o céu estava lá encima. Foram subindo os paus, o xamã ia à frente de todos, levantou o seu filho,

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

### **CONTRA O EXCESSO DE CONVIVÊNCIA: O FEITIÇO, MAZARU**

De maneira ambivalente, junto com a função conectiva em relação a outras instâncias e sujeitos do cosmos, o xa-

manismo Suruwaha apresenta também uma potencialidade desconectiva: os xamãs se definem também pela sua capacidade de feitiçaria. Pelo xamanismo, o jogo de perspectivas implica o risco da proximidade entre o humano, o animal, o sobrenatural, possibilitando transformações entre agentes com socialidades em grande medida incompatíveis e conflitantes.

O comparecimento da sobrenatureza, na sua condição de alteridade extrema, provoca deslocamentos na conformação da vida em sociedade. Tudo se passa como se o xamanismo desafiasse o excesso de convivência, como se afirmasse a impossibilidade do equilíbrio doméstico, constituindo um “freio para a objetivação da coletividade” (Sztutman 2003:10).

Pela assim chamada “feitiçaria” (*mazaru*, expressão que designa tanto a morte quanto o “feitiço”), o xamanismo estabelece jogos disjuntivos e lida com hostilidades – sejam estas em relação aos não-humanos (o mundo heterotópico dos espíritos<sup>9</sup>) ou aos humanos diferentes (os estrangeiros *waduma*, os outros coletivos *dama* e, inclusive, os próprios *jadawa*<sup>10</sup>, nos momentos de quebra da estabilidade precária da sua vida social).

A capacidade de feitiçaria se movimenta, portanto, nos interstícios da socialidade suruwaha. Em princípio, todos os humanos podem adquirir o conhecimento xamânico, assim como todos têm poder de enfeitiçamento. Nos momentos de crise da relação social, em situações de *zawa* – de raiva –, uma pessoa transmite fei-

tição<sup>11</sup> ao seu rival através de um olhar furioso, de palavras ameaçadoras, através do tabaco, ou através de um graveto, uma semente ou uma porção de alimento; os xamãs também transmitem o feitiço através de setas invisíveis de zarabatana envenenadas com *kaiximiani*.

No corpo do agressor que inala tabaco, a ponta dos dedos concentra a força do feitiço. Golpear com o cotovelo – inclusive de forma involuntária – também transmite feitiço (para neutralizar o efeito de um golpe involuntário de cotovelo, o “agressor” succiona com os lábios a parte afetada, para impedir que o feitiço se realize). Hamy relatava que Murixa, filho de Atykawryry, dos Jukihidawa, irritado com Dadawa, dos Tabusurudawa, ofereceu-lhe uma pupunha cozida na qual tinha colocado o seu feitiço: Dadawa comeu a pupunha e morreu. A morte de Jarikimia, dos Jukihidawa, se deu a partir do feitiço que Myzawai lançou através de um pedaço de cará.

O tabaco dos xamãs age igualmente como um transmissor poderoso da feitiçaria, como se constata em uma das versões da narrativa de Baka e Jatanamary (Fank & Porta 1996:129-130): nela, Uhuzai afirma que *kumadi muwini mazaru kaahy* (“o feitiço gosta da embriaguez do tabaco”). Alguns Suruwaha referem-se à antiga capacidade xamânica de manipular as “coisas da dor”, *zama kuwini*, substâncias patogênicas que em ocasiões parecem análogas tanto aos venenos (timbó, tingui, *kaiximiani* e *xihixibi* – os dois componentes do curare) quanto aos objetos semelhantes ao *dori* dos Kulina e Jama-

madi, as *ijori* dos Paumari e os *arabani jarawara*<sup>12</sup>.

A capacidade de feitiço dos *inima* está ativamente associada aos espíritos *kurimia*: os xamãs Suruwaha agem em associação com eles para realizar o ataque contra suas vítimas<sup>13</sup>. Porém, a linguagem da feitiçaria é uma linguagem de corporalidade: ela se desenvolve através do corpo do agressor e é projetada sobre os corpos das vítimas.

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

Antes destes acontecimentos, Atybanawi tinha sido o primeiro a chegar à casa dos Jukihidawa. Sua esposa o acompanhou, junto com Jakiwaki, Kimi e Xari. Levavam para eles facões e machados. Subiram o igarapé Jukihi e chegaram à



maloca. No entardecer, chegou à casa Atykawry, um jukihidawa que tinha passado o dia caçando, junto com um kurubidawa chamado Jarikia. Acendeu um feixe de palhas secas de caranaí para iluminar e ver o rosto da esposa de Atybanawi, que estava menstruada nesses dias<sup>14</sup>. Atykawry ficou com raiva dos visitantes e, com a ponta da faca, cortou o peito de Atybanawi.

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

“**[Myzawai e Bysão]**<sup>15</sup> Myzawai ficou furioso por causa dos maus tratos que seu pai, Kixu, recebia de Bysão. Ele era jovem. Disse com

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

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

sistia: ‘Olhem minhas mãos, estão cheias de feitiço, vão embora!’. Os Jakimiadi não mataram Ixikuna, que foi embora com sua mulher e sua filha” (Ikiji, casa de Kabuha, 29/10/2010).

A figura liminar e ambígua do xamã Suruwaha opera de maneira disruptiva através do enfeitiçamento, “denunciando a proximidade como um perigo, e produzindo a diferença” (Vanzolini 2010:51). O feitiço incide sobre diversos níveis de socialidade: no interior do grupo, nas relações intergrupais dos diversos coletivos *dava*, e na política externa. Nas relações entre os humanos *jadava*, tem-se a impressão de que a feitiçaria age para “desomogeneizar” o próprio grupo, afirmando a impossibilidade de um estado de identidade plena. Nas relações intergrupais – entre os diversos *dava* –, as alianças e disputas são desenvolvidas segundo as chaves próprias do idioma da feitiçaria.

A ritualidade adquire um papel crucial como cenário destas relações entre os *dava*, pois estabelece um jogo de oscilação entre códigos de hostilidade e cordialidade (Sztutman 2003), propiciando a proximidade dos corpos, mas alterando a convivência em uma consubstancialidade e comensalidade perigosas – a partilha de cantos, tabaco e alimentos pode esconder a transmissão do *mazuru*, como mostram diversas narrativas. Da condensação incentivada pelo ritual sucede a dispersão: para neutralizar o risco de irrupção de feitiçaria, os coletivos se dispersam – assim como, entre os Suruwaha contemporâneos, a tendência de co-residência de todos em uma só casa se perde com

a irrupção das mortes por envenenamento. Um tempo de dispersão pacífica a rede de diferentes que reintentam a união doméstica. A convivialidade, assim como o ritual, realmente emerge como “tentativa arrebatada, fadada ao fracasso” (Lévi-Strauss [1971] 2011:651).

A feitiçaria, como sociocosmologia de construção de fronteiras, é projetada contra os inimigos como guerra. É verdade que os limites entre feitiçaria interna e externa não são totalmente nítidos, porém, há um acento do caráter guerreiro do xamanismo nas situações de conflito com os *waduna*, como manifestam os episódios dos xamãs masanidawa nos enfrentamentos trágicos com os Abamadi e os Jara<sup>16</sup>.

A ambiguidade persiste, pois a condição de inimigo coexiste com a posição de aliança. Neste sentido, se o xamanismo age como “diplomacia cósmica”, postula-se para ele uma espécie de diplomacia política: não convém extrapolar a feitiçaria nas relações com os estrangeiros, como indicou o xamã Ari ao mais jovem xamã Myzawai, masanidawa que organizou a guerra contra a frente extrativista<sup>17</sup>. A exacerbação da feitiçaria pode produzir o risco da vendetta permanente.

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

“Os Masanidawa vieram, chegaram e viram os Jara. Eles chegaram ao entardecer, viram os Jara e permaneceram sem dormir. Os Jara olhavam as suas mulheres e diziam: ‘Vamos comê-las, vamos matá-las’. O xamã masanidawa disse: ‘Eu sou

xamã’ – pegou seu feitiço e o mostrou aos Jara. ‘Se vocês me comerem, vão engolir o meu feitiço, vão sentir muitas dores e vão se acabar’. Não dormiam. Porém, o xamã masanidawa pegou o sono, espalhou o sono e as pessoas dormiram. O xamã confundiu as pessoas, saiu, dormiu lá adiante no meio do caminho. Quando os Jara acordaram, os Masanidawa já tinham ido embora”<sup>18</sup>.

Esta condição protetora dos xamãs aparece em outras narrativas, como a do xamã dos Amaxidawa, quando estes foram atacados pelos estrangeiros Jakimiadi, descritos como canibais e *jagy* – caçadores de pessoas. Em sentido semelhante, os Paumari, habitantes como os Suruwaha do vale do rio Cuniuá, falam dos *Jobiri*: xamãs-guerreiros protetores dos Paumari frente aos ataques dos brancos (Bonilla 2007).

De modo geral, a hostilidade aparece como determinante na configuração da rede relacional Suruwaha e nela a feitiçaria se instala como ação conectada a diversas agências, o que a faz transitar entre o sociológico e o cosmológico. Algumas pistas etnográficas – tais como a transformação da ação xamânica Suruwaha, conectando a feitiçaria com a prática atualmente consolidada de morte por envenenamento com timbó (Aparício 2014) – parecem apontar na direção de uma tendência dos coletivos Suruwaha (e, possivelmente, dos Arawa do modo geral), ao perigo da proximidade e à *endoviolência* (Santos-Granero 2002)<sup>19</sup>, mesmo considerando que o esforço na construção da socialidade doméstica é constante, porém, precário.

Em outros contextos próximos ao cenário Suruwaha, a intensificação da feitiçaria interna gerou processos transformacionais significativos na sociocosmologia e na posição outorgada ao xamanismo, como é possível observar, por exemplo, nos Jamamadi<sup>20</sup> e nos Kulina<sup>21</sup>.

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

## NOTAS

<sup>1</sup> Os Suruwaha habitam nas terras firmes à margem do rio Cuniuá, subafluente do rio Purus, no Amazonas. Estão situados no “corredor Arawa”, ao longo do interflúvio Juruá-Purus, junto com a maior parte dos coletivos indígenas da família linguística Arawa: os Deni, Paumari, Kamadeni, Banawa, Jarawara, Jamamadi e os isolados Hi Merimã. Sua população é de aproximadamente 140 pessoas, que vivem na Terra Indígena Zuruaha, atualmente sob proteção especial da Coor-

denação de Índios Isolados e de Recente Contato da FUNAI.

<sup>2</sup> No sentido multinaturalista apontado por Viveiros de Castro (1996, 2010), inspirado em William James.

<sup>3</sup> Narrativas atuais falam da morte de Suruwaha, liderança de um coletivo desaparecido, como consequência do feitiço de Myzawai.

<sup>4</sup> “Wihu era xamã e transou com a filha de Nutu. Nutu também era xamã, este ficou com muita raiva de Wihu por ele ter transado com sua filha e botou feitiço nele, disse que ia cair uma fruta perto dele e isso traria a sua morte. Wihu morreu com a idade de Xamtiria hoje, aproximadamente 56 anos. A morte dele aconteceu como Nutu havia falado, num casinha de acampamento dos Suruwaha, onde hoje é a casa de Jadabu, só que na época não havia roçados ali. Wihu estava sentado no mato e caiu a fruta, do seu lado, morrendo em seguida” (Xuburi, roçado de Aijanima, 1994 citado por Fank & Porta 2006:273).

<sup>5</sup> Outras etnografias mostram o efeito atribuído ao tabaco como produtor de bem-estar, vitalidade e força, como entre os Jotã da Guiana (Zent 2008).

<sup>6</sup> *Kabu* e o espaço ocupado por uma rede na casa e corresponde à área doméstica utilizada por cada pessoa.

<sup>7</sup> A condição perigosa do tabaco aparece em diversos grupos da Amazônia. Entre os Matsés, somente os xamãs podem ver o tabaco sem correr risco de morte ou de perda da visão. O nome dos especialistas xamânicos matsés é *nunu chokit*, “inalador de tabaco” – *romēya* (“com tabaco”) entre os Marubo (Erikson 1999:260).

<sup>8</sup> Chama a atenção para a proximidade com os Jarawara; para estes, “o brilho parece ser sinônimo de feitiço: em um mito, um ‘bicho’ *yama maka* persegue um herói e, para enfatizar que o ‘bicho’ era forte e

poderoso, ou seja, cheio de feitiço, o narrador diz que o corpo dele brilhava” (Maizza 2012:78)

<sup>9</sup> O que define propriamente os espíritos na concepção Suruwaha não é, a rigor, a sua condição “espiritual”, mas a sua condição heterotópica: eles se diferenciam dos humanos principalmente porque seu lugar é constitutivamente outro, não tanto porque a sua natureza é diferente. A “heterotopia” destes sujeitos do multiverso é o traço que os diferencia dos *jadawa*, habitantes do espaço humanizado.

<sup>10</sup> Sobre o dualismo concêntrico *jadawa/waduma* como sistema de multiplicação das diferenças, e sobre a dinâmica da rede de coletivos *dawa* que derivaram nos atuais Suruwaha, consultar Aparicio (2013).

<sup>11</sup> As expressões mais comuns que encontrei são *mažaru ibiari* (“dar feitiço”), *mažaru gamukwabari* (“lançar feitiço”), *mažaru karukubari* (“atirar feitiço” – *karukubari* expressa a ação de disparar setas com a *zabatana*).

<sup>12</sup> Sobre o *dori* nos Kulina, consultar Pollock (1985), Rangel (1994) nos Jamamadi ocidentais. Sobre as pedras *ijori* nos Paumari, conferir Bonilla (2007). Sobre o *arabani* nos Jarawara, pesquisar Maizza (2012).

<sup>13</sup> Bonilla (2007) faz referência ao concurso dos espíritos auxiliares *itavari* nas ações xamânicas entre os Paumari. Em sentido análogo, Maizza (2012) fala dos *inamati* como espíritos auxiliares dos xamãs *jarawara*. Entre os Jarawara, o termo *arabani* pode designar tanto o feitiço quanto as pedras xamânicas ou os espíritos auxiliares do xamã. Para os Deni do Cuniuá, *arabani* é o nome em português com o qual traduzem o termo *katube*, pedra-feitiço (Florido 2013). Para os Paumari, a expressão *arabani* designa o xamã.

<sup>14</sup> O fato de um homem olhar para uma mulher menstruada é considerado perni-

cioso, nocivo: o sangue menstrual das mulheres provoca nos homens o *amari kuwini*, um mal que pode levar inclusive à morte.

<sup>15</sup> Sobre os conflitos de feitiçaria entre os Katukina (liderados por Bysão) e os Masanidawa (entre os quais Myzawai era um xamã forte, *iniva bixa*), consultar Aparicio (2014).

<sup>16</sup> As narrativas Suruwaha identificam os Abamadi e os Jara como principais agentes dos massacres que atingiram os Masanidawa, os Sarukwadawa e outros coletivos *dama*.

<sup>17</sup> Transcrevo as palavras de um relato de Ania sobre as relações entre o xamã Myzawai e os Katukina do igarapé Coatá: “Ari disse a Myzawai: ‘Cuidado! Quando os estrangeiros descobrirem que você matou algum deles, um dia eles ainda te matarão!’. Mas Myzawai pensou: ‘São simples Jara!’. Muitos anos depois, um estrangeiro de fato mataria Myzawai”.

<sup>18</sup> Tradução minha a partir da gravação do relato de Uhuzai em 1994, transcrita em Fank & Porta (1996).

<sup>19</sup> Santos-Granero usa a expressão *endowar-fare*, definida como “war against peoples speaking one’s own or related language, people who share one’s own ethos”, e a considera como uma característica repudiada de forma implícita ou explícita pelos Arawak. Talvez seja plausível pensar num contraste neste sentido entre o “ethos arawak”, tal como pensado pelo autor, e o “ethos arawa”, no qual estariam inscritos os Suruwaha, entre outros.

<sup>20</sup> “Pode-se dizer que há uma transferência de poder dos *zopinebe* para os homens comuns, na medida em que aqueles, por possuírem poderes equivalentes, necessitam da violência humana para concretizar a sua vingança. Evidencia-se, assim, a função essencial do *zopinebe* que é a de acusar; ele aponta a vítima e a comunidade

unifica-se contra ela. Desse modo os homens adquirem um poder excessivo, pois suas ações tornam vulneráveis os entes sagrados [...]. O modelo convencionalizado pelos Jamamadi contém um paradoxo fundamental, qual seja, o de que devem aceitar a eliminação do “seu” *zopinebe* quando este é acusado, correndo o risco de perder sua fonte de acusação. Explica-se, portanto, a necessidade de tornar clandestinas a existência e as atividades do *zopinebe*” (Rangel 1994:191-192).

<sup>21</sup> No cenário kulina, a exacerbação da feitiçaria promoveu a prática do homicídio dos xamãs, que se mantém até a atualidade. Transcrevo o relato do diário de campo de Genoveva Amorim, que narra a morte do xamã S. em uma aldeia kulina na década de 1990:

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

*À noite alguns homens tinham saído para buscar S., mas retornaram sem conseguir encontrá-lo. R., irmã de S., começou a chorar. A lua brilhava na aldeia, que preparava o ritual do rami. De repente o céu ficou coberto de nuvens e se formou um temporal. Para os Madiba, era sina de que tinha morrido um xamã forte. No dia seguinte, de manhã, os homens se prepararam para buscar*

S. Depois de algumas horas, voltaram com o seu cadáver. Havia um clima muito tenso na aldeia. O corpo de S. estava numa canoa. Os homens comentavam os fatos. Tinham encontrado o corpo num matagal próximo no lugar onde ele costumava pescar. R. e B. mostravam as marcas dos golpes na cabeça e nos braços, S. tinha sido morto a pauladas. Também tinham cortado a orelha com uma faca. Todos acreditavam que tinha sido morto por M. M. permanecia na sua casa, confeccionando um arco. Choveu o dia inteiro, os homens tiveram dificuldade para cavar o túmulo de S. Durante o dia, ninguém saiu da aldeia. À noite, os comentários refletiam uma sensação de medo dos espíritos tokorimie. As pessoas acenderam as fogueiras, para que não faltasse fogo durante a noite.

## REFERÊNCIAS

- Aparicio, M. 2013. Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa, in *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. Editado por M. Amoroso & G. Mendes dos Santos, pp. 247-273. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Presas do timbó. Cosmopolítica e transformações suruwaha*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
- Bonilla, O. 2007. *Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Tese de Doutorado, Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris, França.
- Erikson, P.] 1999 [1996]. *El Sello de los Antepasados. Marcador del cuerpo y demarcación étnica entre los matís de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala.
- Fank, J., & E. Porta. 1996. *Mitos e histórias dos Sorowaba*. Cuiabá: OPAN/CIMI.
- Florido, M. 2013. *Os Deni do Cuniúá: Um estudo do parentesco*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, Brasil.
- Gow, P. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Lévi-Strauss, C. 2011 [1971]. *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify.
- Maizza, F. 2012. *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp.
- Nu'II. 2003. Transformações Indígenas Os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história. Projeto PRONEX. Rio de Janeiro/Florianópolis.
- Pollock, D. 1985. *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de Doutorado. New York: The University of Rochester.
- Rangel, L. H. 1994. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.
- Rivière, P. 1995. AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia* 1: 191-203.
- Santos-Granero, F. 2002. The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America, in *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Editado por J. H. Hill, & F. Santos-Granero, pp. 25-50. Urbana: University of Illinois Press.
- Strathern, M. 1999. No limite de uma certa linguagem (entrevistada por Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto). *Mana. Estudos de Antropologia Social* 5(2): 157-175.
- Sztutman, R. 2003. Comunicações alteradas. Festa e xamanismo na Guiana. *Campos* 4:29-51. Disponível em <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/campos/article/viewFile/1597/1345>. Acesso em 15 abril 2013.
- \_\_\_\_\_. 2005. Sobre a ação xamânica, in *Redes de relações nas Guianas*. Editado por D.

T. Gallois, pp. 151-226. São Paulo: Humanitas.

\_\_\_\_\_. 2012. *O Profeta e o Principal. A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo: Edusp.

Taussig, M. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Editora Paz e Terra.

Vanzolini, M. 2010. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweiti do Alto Xingu*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

Vilaça, A. 2002. Making Kin Out of Others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8: 347-365.

\_\_\_\_\_. 2005. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 445-464.

Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2(2): 115-144.

\_\_\_\_\_. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. 2006. A floresta de cristal. Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo* 14,15: 319-338.

\_\_\_\_\_. 2010. Metafísicas caníbales. Buenos Aires: Katz Editores.

Zent, E. 2008. Interpenetración de esencias: la fabricación de cuerpos entre los Joti, Guayana venezolana. *Antropológica* 52(110): 89-122.

Recebido em 06/03/2014

Aprovado em 11/08/2014