

ESPÍRITOS NÃO HUMANOS, ESPÍRITOS DESUMANOS: O MUNDO DA SOBRENATUREZA NOS SURUWAHA DO RIO PURUS¹

MIGUEL APARICIO²
MUSEU NACIONAL, UFRJ

Resumo: *Os Suruwaha, grupo de língua arawa da Bacia do Purus, na Amazônia Ocidental, concebem os seres que povoam outras regiões do cosmos como jadawasu, não humanos – e inclusive, alguns deles, como propriamente desumanos. Estes “espíritos” possuem corpos de aparência humana e interagem com os corpos dos humanos jadawa. Os Suruwaha identificam diversos perfis de seres sobrenaturais: kurimia, karuji, uhwamy, zamakusa – num panorama de multiplicidade que integra homogeneidade e diferença. Por um lado, há uma similitude possível com os humanos; por outro, uma diferença que permite constantes desdobramentos (e, em decorrência, suscitando a confusão e a incomensurabilidade, danuzy). As descrições dos seus corpos são recorrentes e os apresentam como sujeitos que desenvolvem uma peculiar “fisiologia” que impede de caracterizá-los como imateriais ou invisíveis. O que define propriamente estes seres não é, a rigor, a sua condição “espiritual”, mas a sua condição heterotópica: diferenciam-se dos humanos principalmente porque seu lugar é constitutivamente outro, não tanto porque a sua natureza é diferente. A “heterotopia” é o traço que os diferencia dos jadawa, habitantes deste espaço humanizado.*

Palavras-chave: *Suruwaha; espíritos; cosmologia; xamanismo.*

Abstract: *The Suruwaha, a group from the Purus River basin, Western Amazonia, that speaks an Arawan language, conceive beings inhabiting other regions of the cosmos as jadawasu, non-human - and even some of them as inhuman. These “spirits” have bodies with human appearance and are able to interact with humans’ bodies. The Suruwaha identify various supernatural beings profiles: kurimia, karuji, uhwamy, zamakusa - a panorama of multiplicity integrating homogeneity and difference. On the one hand there is a possible similarity with humans; on the other, a difference that enables constant unfolding (consequently raising confusion and incommensurability, danuzy). The descriptions of their bodies are recurrent, presenting them as subjects who develop a peculiar “physiology” which prevents them of being characterized as intangible or invisible. What exactly defines these beings is not, strictly, their “spiritual” condition, but their heterotopic condition: they are different from humans mainly because their*

¹ Este artigo foi elaborado a partir da revisão de um capítulo da minha dissertação de mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas, *Presas do timbó. Cosmopolítica e transformações suruwaha* (2014c), elaborada sob a orientação de Gilton Mendes dos Santos e Márcio F. Silva. Para o desenvolvimento da pesquisa, contei com recursos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas.

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro), com mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas. Realizou trabalho de campo entre os Suruwaha (1995-2001), os Katukina do Biá (2004-2007) e, atualmente, entre os Banawa do rio Purus. Sua área de interesse está focada nas cosmopolíticas ameríndias, dedicando-se à etnografia dos coletivos indígenas do vale do rio Purus, no sudoeste da Amazônia. E-mail: mgl.aparicio@gmail.com.

place is constitutively other, not because their nature is different. "Heterotopy" is the trait that distinguishes them from the jadawa, inhabitants of the humanized space.

Keywords: *Suruwaha; spirits; cosmology; shamanism.*

Os atuais Suruwaha se estabeleceram no entorno do igarapé Jukihi, um pequeno curso d'água na bacia dos rios Tapauá e Cuniuá, no vale do Purus, a partir da convergência de vários coletivos, os *dawa*, falantes de uma mesma língua da família Arawa. Os impactos provocados pelo avanço extrativista, intensificado nas primeiras décadas do século XX, deram como resultado a unificação dos sobreviventes destes coletivos, refugiados no território de um deles, os Jukihidawa. Entre 1930 e 1980 mantiveram uma situação de isolamento como estratégia de defesa perante as mudanças do entorno, que alteraram drasticamente a dinâmica das redes indígenas regionais (APARICIO, 2013). Os Suruwaha constituem, portanto, um coletivo de "*mixed people*" (GOW, 1991) – *tabuza*, em língua suruwaha – a partir dos diversos *dawa* que produziram a sua formação.

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

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

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

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

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

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

Os seres que povoam estas regiões são *jadawasu*, ou seja, não humanos - e alguns deles, inclusive, propriamente desumanos. Contudo, fica inapropriado defini-los como "espíritos", pois seus corpos de aparência humana interagem fisicamente com os corpos dos humanos *jadawa*. Há uma ambiguidade fundamental: não são humanos, mas desenvolvem uma peculiar (a)socialidade - assim como os mortos, como os inimigos, como os xamãs - e constituem seus próprios coletivos. São "espíritos"? Para os Suruwaha, eles têm corpos e desenvolvem contatos (sexuais, violentos, com modos heterogêneos de interlocução) com as pessoas. A rigor, poderíamos qualificá-los como *alienígenas* (no seu sentido propriamente etimológico, ou seja, "originários de outro lugar",

como antônimo do termo “aborígene”): sua origem e perspectiva é constitutivamente outra, com acesso exclusivo através do poder *iniwa* dos xamãs, capazes de interagir e comunicar com estes seres. Seu perfil “é a contrapartida da potência xamânica ou espiritual, que é *concreta* [...], mas *impessoal*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 210).

Os Suruwaha identificam diversos perfis de seres sobrenaturais³ ou “espíritos”: os *kurimia*, os *karuji*, os *uhwamy*, os *zamakusa*⁴, num panorama de multiplicidade que integra homogeneidade e diferença (GONÇALVES, 2001, p. 144). Por um lado há uma similitude possível com os humanos (tornando possível a comunicação), mas também entre eles (sendo pertinente, por exemplo, atribuir aos *kurimia* uma semelhança entre eles, distintos dos espíritos da roça, *aha karuji*, ou dos monstruosos *uhwamy*). Por outro, uma diferença que permite constantes fluxos e desdobramentos (e, em decorrência, suscitando a confusão e a incomensurabilidade, *danuzy*). O xamanismo possibilita o discurso sobre os seres do cosmos, age como mediação: “o xamã é quem enuncia o discurso sobre a cosmologia em narrativas distintas que explicitam diferentes percepções [...], enuncia o discurso sobre o que presenciou nos demais patamares” (GONÇALVES, 2001, p. 146). Tudo se passa como se este sistema dependesse da constante criatividade xamânica, que descobre e comunica multi-versões da relação com os espíritos, derivadas da volubilidade das suas experiências.

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

³ Consideremos a sobrenatureza como um domínio ontológico de “embaralhamento radical” da distinção entre natureza e cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 259), e que algumas etnografias têm aprofundado com especial cuidado – penso de modo especial nas análises de Gonçalves (2001, p. 177-264) sobre os *abaisi*, *ibiisi*, *kaoaiboge* e *toipe* na cosmologia pirahã, no vale do rio Madeira; e de Barcelos Neto (2008, p. 53-88) sobre os *apapaatai* na cosmologia wauja, no alto Xingu.

⁴ Não existe, na língua suruwaha, um termo englobante para estes diversos tipos de seres do cosmos, que convencionalmente são chamados de “espíritos” nas etnografias.

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

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

***Kurimia*, os espíritos-cantores**

Os *kurimia* têm aparência humana, destacam-se pela sua beleza corporal e moram nos patamares celeste e subterrâneo. Procedem dos

rios Taba e Buhanawa (respectivamente, nos extremos sul e norte do mundo). Nas suas casas há muitas plantas, tudo é muito limpo e bem-cuidado. Ingerem muitas frutas e outros alimentos, mas eles não defecam. Pintam seus corpos com urucum, e a pintura não se desfaz nem sequer com a água dos rios: suas peles ficam impregnadas de vermelho permanentemente⁵. Os *kurimia* não morrem, os Suruwaha falam das suas casas e da sua terra como lugares de excelência, de beleza singular.

Podemos denominar os *kurimia* como “espíritos-cantores”, já que é efetivamente o canto o modo de comunicação eminente entre eles e os humanos. Os cantos que os xamãs recebem dos espíritos *kurimia* são verdadeiros canais de informações cósmicas. Através de inalação de tabaco⁶ e do canto, os xamãs caminham ao encontro dos espíritos, que revelam seus nomes e “entregam” as canções. Uhuzai me explicava que os xamãs, ao cantar durante a noite, encontram os *kurimia* vestidos com saias de folhas, *jamkahiri ahurikiaba* (“as ex-saias dos queixadas”), e enfeitados com diademas na cabeça; ao amanhecer, os *kurimia* retornam as suas moradas subterrâneas, e o xamã regressa para casa. As canções recebidas dos *kurimia* passam a fazer parte do repertório do xamã. As pessoas recebem com muita expectativa os novos cantos, e lembram durante gerações quem foi o xamã que os obteve. Os temas musicais referem-se à vida, comportamento, conflitos e viagens de humanos e não humanos: os estrangeiros e inimigos, os espíritos das plantas da roça e das frutas silvestres, os humanos/animais *igiaty* e *zamatymyru*⁷, os espíritos *zamakusa*, os nomes revelados dos *kurimia* etc, assim como a descrição de outras paisagens da cosmografia. De modo semelhante ao cenário ashuar, “a intersubjetividade se expressa através do discurso da

⁵ Uhuzai comenta que “os *kurimia* casam, têm filhos, comem, têm casa. Mas não fazem necessidades fisiológicas, não dormem, não têm sangue. Os filhos já nascem andando. Não constroem casa, elas simplesmente aparecem. Não plantam roçado, comem apenas frutas silvestres e *zamakusa*” (FANK e PORTA, 1996, p. 265).

⁶ Os Suruwaha inalam um rapé consistente em tabaco (*Nicotiana tabacum* L.) em pó – *kumadi imiani* – temperado com cinzas de casca de cupuí – *huku* (*Theobroma subincanum*). Folhas de tabaco seco em formato de disco são torradas lentamente no fogo e piladas até transformarem-se em um pó muito fino, ao qual se agregam as cinzas do cupuí. Homens e mulheres o consomem. Cada pessoa conserva o tabaco num bico de tucano, usado como recipiente, e o aspira com um osso de asa de ave (gavião-real, urubu-rei, mutum...). O processo de elaboração do rapé nos Suruwaha segue o procedimento dos Jamamadi, Jarawara e Deni descrito por G. T. Prance (1978, p. 73).

⁷ O termo *zamatymyru* (“coisas saborosas”) refere-se aos animais em que se destaca uma relação de predação – aqueles que são procurados pelos caçadores como suas presas, *bahi* –, enquanto *igiaty* ressaltava a condição de adoção – os animais passíveis de familiarização ou *wild pets* (APARICIO, 2014b, p. 60).

alma, que transcende todas as barreiras linguísticas e converte cada planta e cada animal em sujeito produtor de sentidos” (DESCOLA, [1987]1996, p. 39). Nas festas noturnas *kawajumari*, com motivo das caçadas e pescarias coletivas, e nos ritos de iniciação dos jovens, as pessoas se unem de modo heterofônico às melodias do cantor, que reproduz as canções que os xamãs “capturaram dos *kurimia*”.

Nos momentos de transe, o xamã está capacitado para acessar os patamares subterrâneo ou celeste, em viagens ao encontro dos *kurimia*. Durante o canto noturno do xamã, normalmente ao redor da casa, nos pomares e roças próximas, as pessoas acompanham com atenção. Esporadicamente, ele entra na casa para obter tabaco⁸, as pessoas comentam, incentivam ou perguntam por alguns cantos e pelo nome dos *kurimia* com quem o xamã mantém interlocução. Nos momentos de encontro, os xamãs assumem uma linguagem incompreensível (*danuzy*) e especial, própria do canto dos *kurimia*, que os xamãs aprendem deles, e que é diferente da fala cotidiana: é a maneira com que os espíritos designam os seres do cosmos⁹. Só os xamãs têm a capacidade da mudança de perspectiva que implica o contato com os espíritos. Assim, os Suruwaha comentavam como, em certa ocasião, Xamtiria encontrou vários *kurimia* sentados na roça. O espírito do timbó tinha sido agredido pelos *zamakusa harihari*, e tinha se transformado em um *juma* que pretendia matar os Suruwaha. Xamtiria viu os *kurimia* dançando no centro da maloca, mas só ele conseguia contemplá-los durante a noite. O amanhecer chegou ainda com a voz vibrante de Xamtiria, que cantava nas roças e capoeiras próximas a casa. Axidibi, filho do xamã Xamtiria, me orientou sobre alguns aspectos da vida destes espíritos-cantores:

⁸ O tabaco 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 efeito da inalação de tabaco chama-se *muwy*, um estado de embriaguez que facilita uma posição passageira de conexão e percepção de outros lugares e agentes do cosmos. É por isso que o consumo de tabaco propicia o canto, e leva ao encontro com os espíritos-cantores. O efeito do tabaco, *muwy*, provoca uma situação de alteração dos sentidos e de instabilidade no corpo, e põe a pessoa tanto num nível de conectividade com a sobrenatureza quanto de risco ao circular em condições de liminaridade entre mundos. Assim como a fabricação e as modificações do corpo têm como consequência a negação das possibilidades do desumano (VILAÇA, 2005, p. 450), a condição instável despertada pelo tabaco abre o comparecimento dos não humanos, o que implica uma posição potencialmente carregada de perigo. O poder do tabaco faz com que os xamãs, embriagados ao inalar, atinjam um estado de “explosão do olhar” (*zubi batanari*) que lhes dá acesso à perspectiva confusa e incompreensível (*danuzyri*) dos espíritos (APARICIO, 2014a, p. 514).

⁹ Alguns exemplos desta fala dos espíritos: o pássaro *bakiahu* é *bubuku* na linguagem dos *kurimia*, os inimigos *juma* são chamados de *jywyma*, etc.

No céu moram as almas, os *kurimia namy* e os espíritos das frutas, *agabuji karuji*. Os *kurimia namy* enfeitam-se com folhas de *synyny*. Os espíritos das frutas atacam aos *zamakusa* com lanças. Eles vivem em paz com os *kurimia namy*. Debaixo da terra moram os *adabuhuwa kurimia* e os *adabuhuwa zamakusa*. Os *kurimia* do mundo subterrâneo são bons caçadores de anta, se enfeitam com penas de mutum e adornam a testa com pintura preta. Há também entre eles bons caçadores de queixadas. Os *adabuhuwa zamakusa* aparecem na terra e se transformam em pessoas. Existem os *zamakusa* pretos e os *harihiri* (Axidibi, casa de Ikiji, novembro de 1997).

A obtenção de novos cantos dos *kurimia* gera muito interesse e admiração entre os Suruwaha, e é um sinal marcante do poder *iniwa* da pessoa que saiu ao seu encontro. Da mesma forma, é atribuição dos xamãs o conhecimento dos nomes dos *kurimia*, que são revelados nestes encontros. Em certa ocasião, Axa saiu para encontrar os espíritos *kurimia*, ele estava sofrendo com dores de estômago durante esses dias. Cantava com intensidade, e comentou com Karari que os espíritos lhe revelaram a causa da sua dor: tinha sido provocada por *kasaka karuji* (“o espírito da diarreia”), e o nome dele era Tuxi¹⁰. De fato, o padecimento de dores, doenças e mal-estar de diversos tipos parece predispor os Suruwaha para a interlocução com os *kurimia*. A saudade das pessoas falecidas também move os xamãs suruwaha a procurarem estes encontros noturnos com os espíritos através do canto. Ania, filho de Axa, refere-se a alguns *kurimia* de nomes conhecidos entre os Suruwaha, e explica algumas atribuições que os diferenciam dos espíritos *zamakusa*:

Janadawa, Maxiruma, Iximakuja são nomes de *kurimia* que estão no alto (*namy*). Os *zamakusa*, por sua vez, estão debaixo da terra, eles são caçadores de tamanduá. As pessoas dizem que há *kurimia* também debaixo da terra. Os *kurimia* do patamar subterrâneo são como Hamy, todos eles são como Hamy, caçadores de antas. Assim conta Xamtiria. Os *zamakusa* do patamar subterrâneo habitam num lugar diferente dos *kurimia* do patamar subterrâneo. Os *zamakusa* são caçadores de tamanduá, os *kurimia* são caçadores de

¹⁰ Há muitas semelhanças com o xamanismo jarawara, em que sessões xamânicas acontecem também à noite ao redor da casa, e nas quais os xamãs perguntam aos espíritos *inamati* pelo seu nome. As pessoas, permanecendo em casa, manifestam interesse em conhecer o nome dos espíritos (MAIZZA, 2012, p. 210).

anta. Entre os *zamakusa* há homens e há mulheres, há jovens e há idosos, há adultos. Também há adultos entre os *kurimia* subterrâneos: um deles se chama Iximakuja, outro é Aty Karari. Aty Karari era como Jubahaniu, ele cresceu muito, assim contam as pessoas (Ania, casa de Ikiji, outubro de 1997).

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

Existe uma ambivalência em relação ao comportamento dos *kurimia*, que ora podem agir como agressores dos humanos, ora podem manifestar condutas cordiais e acolher os humanos no lugar onde eles habitam. Diversas narrativas sobre Myzawai, um dos xamãs mais destacados na memória coletiva, pertencente aos Masanidawa, destacam o poder de feitiço do *kurimia* de Myzawai, que atacava tanto algumas pessoas do próprio coletivo masanidawa quanto os estrangeiros *abamadi*, provocando mortes entre eles. Na narrativa de origem das friagens, em que o frio cai sobre a terra a partir da ação do xamã Waiku, abatido pela morte de Tiki Bihini, dois espíritos *kurimia* sopraram tabaco do céu, cantaram ao redor do fogo e afastaram a friagem que havia sobre a terra. O sol voltou a esquentar, a mata aqueceu, o frio passou graças à ação dos *kurimia*. A possibilidade de comunicação entre esses espíritos e os humanos permite inclusive o acesso destes à sua morada. Ainimuru relata a história de Aniji Batuhwani (FANK e PORTA, 1996a, p. 267), que, após perder seu filho num acidente enquanto apanhava frutas numa árvore, percebeu que o menino desaparecido tinha seguido um caminho subterrâneo rumo à casa dos *kurimia*. A mãe encontrou também um espírito, foi à procura do filho seguindo o caminho dos *kurimia* e, na casa deles, ambos se juntaram à dança dos espíritos-cantores.

Uma das narrativas mais expressivas sobre esta acessibilidade ambivalente entre humanos e *kurimia* é o mito de Niawarimia e Katarari (FANK e PORTA, 1996b, p. 237–256; HUBER, 2012, p. 363). Niawarimia e Katarari são cunhados e entram em conflito pela atitude zombadora e irreverente de Niawarimia, que se comporta como um falso xamã (*tumasy*). Katarari se vinga provocando a perda do cunhado na floresta; Niawarimia avança inadvertido pelos caminhos dos espíritos *kurimia* até chegar à casa dos espíritos das frutas (*agabuji karuji*), onde permanece por um longo período. Neste lugar, as características contrastantes com a casa dos humanos evidenciam a troca de perspectiva: os espíritos das frutas não dormem, cantam e dançam constantemente, comem frutas e não defecam, não há mau cheiro de fumaça das fogueiras, não se acumula sujeira, os corpos permanecem brilhantes e avermelhados, sem que a tintura do urucum desapareça, tudo é bonito e torna feia a lembrança da casa dos humanos. Movido pela contrariedade e as reclamações dos seus parentes, Katarari se vê obrigado a resgatar o seu cunhado e trazê-lo de volta à sua casa. Na tentativa de retorno, Niawarimia resiste e acaba extraviando-se por um caminho que conduz ao lugar do *ximiahi karuji*, espírito de uma árvore de fruta viscosa, na qual ele se senta. Apesar dos esforços de Katarari, Niawarimia não conseguiu descolar-se da árvore por causa do sumo das frutas de *ximiahi*, e permaneceu ali, sem poder voltar à casa dos humanos nem caminhar rumo à casa dos *agabuji karuji*. O impasse revela os limites da compatibilidade entre a perspectiva humana e a perspectiva dos espíritos. Há uma diferença insuperável que, mesmo permitindo uma comunicação relativa, não extingue o caráter perigoso e incomensurável desta relação com os não humanos.

A vitalidade dos *karuji*

As pessoas, os animais e as plantas são animados pelo seu *karuji*, expressão com muita proximidade ao termo latim *anima*¹¹ e que expressa “vitalidade” em dois sentidos convergentes. Por um lado, significa a força vital, o princípio animador desse ser: o “espírito das plantas” (*aha karuji*)

¹¹ Também me parecem pertinentes as interpretações de Fank e Porta (1996): “força ou princípio vital”; e de Huber (2012, p. 353): “princípio vital, carisma, excelência”.

que sustenta o seu crescimento, o “espírito das flechas” (*tyby karuji*) que efetiva a agência das mesmas, etc. Por outro lado, *karuji* expressa a vitalidade da pessoa na sua rede de socialidade¹², o “carisma” que a torna proativa, líder, animadora da vida coletiva: os bons *anidawa* (os “donos” de caçadas e pescarias coletivas, ou de roçados muito produtivos), pela sua capacidade de impulsionar a vida do grupo, pela sua magnanimidade (no seu sentido literal, etimológico), eles têm *karuji* forte. Assim, durante meus anos de convivência entre os Suruwaha, todos reconheciam de forma unânime a vitalidade do “espírito de Hamy”, *Hamy iri karuji*¹³. O *karuji* é um componente da pessoa que não se identifica com a sua “alma” (*asuma*): propriamente, só após a morte a “alma” *asuma* adquire agencialidade, como um princípio afim, decorrente da fragmentação que a morte produz nos humanos.

Na cosmologia suruwaha, os *karuji* expressam de modo mais significativo a ideia de multiplicidade intensiva e da intensidade “excessiva” dos espíritos (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 335), estabelecendo conexões diversas com os seres da floresta, da roça, das águas¹⁴. O fundamento da vitalidade, por exemplo, dos roçados, se deve ao coletivo dos “espíritos das plantas” (*aha karuji*). No verão de 2000 participei do ritual de queimada das novas roças, no entorno da casa do falecido Hamy. Fomos de manhã cedo à clareira das novas plantações. Gamuki e Agunasihini estavam derrubando ainda algumas árvores: esperavam o sol intenso do meio-dia, momento mais oportuno para a propagação do fogo. Quando o sol estava no seu auge, iniciaram a queimada. As pessoas estavam entusiasmadas, seus corpos tingidos de urucum com os mais variados desenhos e formas, principalmente as adolescentes. Os donos da roça lideravam a queimada. Tocavam de maneira ritual, solene, as trombetas *huriatini*, para chamar os espíritos das plantas cultivadas, *aha karuji*. Todos gritavam com muita animação,

¹² Há, neste sentido, proximidade com a categoria *haytekéra*, conforme descreve Garcia (2010, p. 91) a propósito dos Awa.

¹³ Hamy foi a principal liderança suruwaha durante os anos 80 e 90; faleceu por ingestão de timbó em 1999. Excelente diplomata nas relações com os novos atores indigenistas e missionários, destacou-se também internamente pela sua proatividade e capacidade de gerar consenso. Foi, para os Suruwaha, o melhor caçador de antas (*mahuny agy*) e o dono (*anidawa*) das principais pescarias e caçadas coletivas.

¹⁴ No contexto makuna, Århem ([1996] 2001, p. 218) considera que a “essência espiritual” dos seres se manifesta em diferentes formas de vitalidade: “Todos os seres vivos participam de uma vitalidade genérica que tem a capacidade de ‘fluir’ ou circular entre diferentes mundos vivos. A tarefa do xamã consiste em regular esse fluxo vital”.

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

Kwakwai relata desta forma a narrativa de origem das roças, que aprendeu do seu sogro, Xamtiria. Nela aparecem os *aha karuji*, numa posição de rivalidade (“sovinando” o roçado, *tukwazawa*) e de contraste com os humanos (a beleza que o filho de Kawawari encontra neles, frente à feiura com a qual vê os humanos)¹⁵:

O filho de Kawawari estava com fome, e reclamou para o seu pai, que estava deitado na rede. O pai, que era um grande xamã, respondeu que não podia fazer nada. O filho insistiu, disse ao pai que chamasse aos espíritos das plantas. Kawawari disse que isso era muito difícil. O filho continuava insistindo, então o pai pediu ao filho que derrubasse um grande roçado. Ele chamou as pessoas do povo, entre todos abriram um roçado grande, muito grande, no meio da terra firme. O xamã Kawawari foi ao centro da roça derrubada, onde havia uma enorme sumaúma. Pediu às pessoas que tocassem fogo no roçado, Kawawari permaneceu em pé no meio junto com a sua filha moça. O fogo avançou até atingir o xamã e sua filha. O coração de Kawawari elevou-se, ficou pairando sobre o fogo e finalmente explodiu. O xamã se transformou numa ave grande e branca, parecida com o gavião.

As pessoas se mudaram e fizeram uma grande caçada em lugares distantes. O filho de Kawawari e os demais homens mataram muitas antas e queixadas. Um dia, o filho do xamã escutou longe o som das trombetas

¹⁵ Idêntica reação à que Niawarimia mostrou no relato que comentei anteriormente.

huriatini. Ficou achando graça, chamou as pessoas e todos foram em direção ao lugar do som. Quando estavam já próximos, avistaram uma grande clareira na mata. No centro da clareira, se erguia uma maloca impressionante: era muito grande, muito bonita, bem construída. No interior da maloca havia redes lindas, com a mesma cor do urucum. Na casa moravam os espíritos das plantas, e Kawawari junto com eles.

O filho de Kawawari tentou entrar nas roças, mas os espíritos do inhame o impediram, mostrando a intenção de flechá-lo. Os espíritos das plantas não deixavam as pessoas entrarem no roçado. Finalmente, as pessoas foram aceitas. Conduziram o filho do xamã à maloca que havia no meio dos cultivares. Kawawari assoprou rapé no seu filho, assoprou repetidamente e com intensidade, até que o filho desfaleceu. Os espíritos lhe ofereceram garapa de cana, ele ficou restabelecido; ficou impressionado com a doçura da cana. Seu pai lhe convidou para comer pupunha, banana, macaxeira, cará. Deu-lhe também mudas e sementes, que o filho levou e mostrou às pessoas.

Quando encontrou com as pessoas do seu povo, o filho de Kawawari achou-as sujas e feias, em contraste com a beleza dos espíritos das plantas. Ofereceu as frutas, que todos acharam excelentes. As pessoas prepararam uns paneiros para carregar a carne das antas e queixadas abatidas na caçada. Todos comeram juntos na maloca dos espíritos das plantas. Havia fatura de carne, macaxeira, frutas. O povo do filho de Kawawari recebeu mudas e sementes de todas as plantas do roçado, que carregaram em paneiros para plantar em outros roçados. Os espíritos das plantas foram embora, Kawawari se transformou num deles e partiu junto também (Kwakwai, casa de Hinijai, outubro de 1999).

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

Na época do verão, durante os meses de setembro e outubro, se formam temporais que, em ocasiões, ameaçam desabar as malocas, especialmente aquelas que foram construídas há muito tempo. Ikiji, em certa ocasião, reforçava os esteios da sua casa; alguns dias antes, durante

a noite, tivemos que sair à intempérie durante um temporal, alertados pelos riscos de um possível desabamento. Como é costume, foram apagadas as fogueiras, para não atrair a raiva de *bai*, o trovão¹⁶. Nessa época, o milho já está bastante crescido e algumas pupunheiras soltam seus primeiros cachos maduros. Kuxi e Kwakwai me contaram que é por isso que acontecem os temporais nessa época: a raiva dos espíritos da pupunha, *masa karuji*, e do milho, *kimi karuji*, se manifesta nos trovões.

Os espíritos das frutas silvestres, *agabuji karuji*, sobressaem também pela sua excelência¹⁷. Eles moram num lugar muito bonito, numa casa com fartura de frutas das quais eles se alimentam, pois são os donos das mesmas. Seus corpos são esbeltos, são altos e bonitos, com a pele vermelha, e portam as lanças *agadaru* nas suas caçadas; as frutas são suas flechas quando atacam os seus adversários. Os Suruwaha equiparam os *karuji* com os *kurimia* em alguns momentos, ou os descrevem de forma análoga. Ambos dividem um elemento em comum: os xamãs são capazes de vê-los, de manter interlocução com eles, abrindo um trânsito incompreensível (*danuzy*) entre os patamares do universo. Aliados dos *kurimia* e, em alguns momentos, aliados também dos humanos, os *agabuji karuji* transitam no dossel da floresta e caçam os *zamakusa*¹⁸. Alguns recebem atribuições especiais: o espírito da ucuuba, *bahihywy karuji*, tem o poder de afastar “as dores da raiva” no coração das pessoas.

O espírito das cobras, *kuwiri karuji*, mostra sua força através do seu veneno letal, *kaiximiani*. No verão, Naru me explicou como as pessoas precisam proteger-se do *kuwiri karuji* açoitando (*wikia*) as pernas com varas de flecha, especialmente ao transitar pelos novos roçados. As pessoas açoitam umas às outras com varas de flecha para proteger-se do

¹⁶ Prática que procura evitar a “conjunção excessiva” entre o céu e a terra, entre o fogo celeste dos relâmpagos e o fogo doméstico das fogueiras, conforme analisa Lévi-Strauss em *O cru e o cozido* ([1964] 2004a, p. 337). Em *Do mel às cinzas*, ele conclui que a água dos temporais, que apaga os fogos domésticos, é a “anticozinha” ou o “antifogo” (LÉVI-STRAUSS, [1967] 2004b, p. 414).

¹⁷ Não estou seguro de que a diferença entre os espíritos das plantas cultivadas (*aha karuji*) e os espíritos das frutas silvestres (*agabuji karuji*) corresponda a uma diferença taxonômica entre tipos de plantas. Trata-se mais de uma heterogeneidade de sujeitos com capacidade agentiva. Contudo, pode ser sugerida uma relação de antagonismo entre ambos coletivos de espíritos (dos cultivares e das frutas silvestres), como aparece, talvez com maior ênfase, na concepção dos vizinhos Jarawara (MAIZZA, 2012, p. 52-54 e 67-69).

¹⁸ Os Jarawara também falam de atividades de caça e de guerra dos espíritos: “a guerra no céu e uma guerra entre espíritos (*inamati*), sobretudo dos espíritos-de-plantas (e árvores) domesticadas contra os espíritos-de-plantas (e árvores) não domesticadas. Ou, dito de outra forma, são os espíritos das plantas que os Jarawara plantaram contra os espíritos das plantas que ‘ninguém plantou, nasceram sozinhas’. Por exemplo, um espírito-do-tingui (*kona abono*) domesticado se opondo a um espírito-do-cipó-do-mato (*matafo abono*) não-domesticado” (MAIZZA, 2012, p. 68).

perigo das picadas de serpente; a flecha e a cobra estão vinculadas, pois ambas carregam o poder do veneno *kaiximianĩ*¹⁹. A mesma prática se realiza com os cães de caça, nas caçadas de caititus. Flechas, dardos e zarabatanas têm os seus próprios *karuji*, que orientam as armas em direção às suas presas (*bahi*). Os xamãs têm também o poder de fazer com que as suas flechas “voem por si próprias” (*ijamari bihawa*) contra seus inimigos²⁰.

Em maio de 1997, Agunasihini chegou correndo na maloca de Wahary, com uma notícia urgente: a jovem Agariahu tinha sido picada por uma surucucu (*wamy kuwiri*) nas imediações da casa de Wahary. Agariahu sofreu a mordida durante uma pequena pescaria no igarapé Ihkiahini: a cobra atingiu-lhe na perna. Encontramos a jovem com dores intensas, o inchaço da perna alcançava até o joelho. Zumari e Uniawa, irmãos de Agariahu, colocavam embiras de pau-d’arco para apoiar o seu pé e evitar movimentos bruscos. Os pais de Agariahu, Ainimuru e Jijiwai, permaneceram afastados, pois Jijiwai estava grávida e não era conveniente sequer olhar a uma pessoa picada por cobra. Durante a noite, o espírito da cobra, *kuwiri karuji*, percorre o corpo da pessoa e produz grandes dores. Não se pode inalar rapé perto da pessoa ferida com o veneno da cobra, nem passar urucum no corpo. Houve um instante, no início da noite, em que Agariahu padeceu uma crise intensa, com delírios que alarmaram pessoas na casa. Agariahu gritava dizendo que a casa de Wahary estava cheia de abacaxis, que ela não suportava mais; estava vendo o espírito da serpente, que oferecia abacaxi com insistência. Agariahu sentia a morte perto, e dois adultos, Kimiaru e Xidiaru, tratavam de reanimá-la. Em alguns momentos, o choro de Agariahu tomava quase a forma de um canto. Passamos a noite inteira conversando, todos relatavam experiências passadas de picadas de cobra próprias ou alheias.

¹⁹ Diversas narrativas suruwaha estabelecem vínculos entre as flechas e as serpentes, entre o veneno de cobra e o curare (APARICIO, 2014b, p. 56). Estas conexões me remetem à análise de Florido (2013, p. 102-103) no contexto deni: “Quando mata uma anta com apenas um tiro, o caçador Deni diz: “eu sou *zumahi makha*”, uma espécie de cobra tida como muito agressiva e cuja picada é geralmente fatal para os humanos. O ataque certoiro leva a identificação com um não-humano reputado como grande matador, tal como chefe Tupinambá Cunhambebe que se tornava onça durante o festim canibal. A identificação entre os Deni não se limita aos casos em que ocorre um tiro certoiro, de maneira geral a letalidade do ataque se apresenta como indício de qual espécie de cobra a pessoa é. Aquele que não mata é *zumi*, uma cobra não agressiva, de picada fraca e sem veneno [...]. O protótipo do caçador são as cobras e não os Deni” (FLORIDO, 2013, p. 102-103).

²⁰ Hélène Clastres (1978, p. 67), no seu estudo sobre o profetismo tupi-guarani, faz referência à “Terra sem Mal” como um lugar “onde as flechas alcançam espontaneamente a caça”.

O inchaço no corpo de Agariahu aumentava, Buti colocava folhas aquecidas de bananeira no local da ferida. Na manhã seguinte, regresssei à casa de Ikiji, onde eu estava residindo naquelas semanas. Antes de sair, Zumari, irmão de Agariahu, pediu que ficasse no centro da maloca, pegou uma flecha e bateu repetidamente nas minhas pernas. Trata-se do *wikiari*, o rito que protege as pessoas de eventuais picadas de serpente, quando estas se dispõem a sair de casa e caminhar pelos varadouros da mata. Alguns dias depois, Agariahu se recuperou sem sequelas do ataque do *kuwiri karuji*.

Os duplos *uhwamy*

Os *uhwamy* (“duplos”²¹) são seres que possuem um caráter mais “alienígena” e ainda desumano. De aparência desprezível e monstruosa, ensanguentados e exalando mau cheiro, forçam os humanos ao sexo e surgem como um dos perigos mais temidos dos Suruwaha na floresta. Caminham durante a noite, surgem de dentro da terra e percorrem os lugares que os Suruwaha mortos frequentavam em vida. Os Suruwaha têm medo dos *uhwamy*, e os xamãs protegem as pessoas dos seus ataques. Ikiji conta este relato:

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

Jadabu me comentava em certa ocasião como os Suruwaha tinham medo de perambular no entorno da casa de Dihiji, pois havia muitas pessoas enterradas nas proximidades, o que atraía a presença dos *uhwamy*. Eles moram no mundo subterrâneo para atacar as pessoas ou

²¹ Paradoxalmente, como aponta Lagrou, a ideia de “duplo” na Amazônia implica diferença, e busca sempre a expressão da impossibilidade de identidades duplicadas. No contexto suruwaha, aponta um caráter espectral e ainda monstruoso, “manifestação de pesar, de dor, um não-ser, um duplo do morto e não do vivo (como entre os Krahô, Carneiro da Cunha, 1978)” (LAGROU, 2007, p. 327).

assustá-las. Em algumas ocasiões inclusive transam à força com as pessoas, e podem produzir a sua morte:

No lugar onde os já falecidos Dihiji e Bujini atavam suas redes, à noite os *uhwamy* emergem das profundezas da terra: as pessoas não podem vê-los, mas aparecem naquele mesmo lugar. As pessoas têm medo dos *uhwamy* dos mortos. Existem muitos *uhwamy* e, como os *zamakusa*, eles inspiram temor às pessoas. Nos tempos de Nutu, uns *zamakusa* de rostos e olhos deformes perseguiram um grupo de pessoas, eles só foram salvos graças ao *kurimia* de Nutu (Axidibi, casa de Kuxi, maio de 1998).

Zamakusa, espíritos-lagarta

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

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

A criança que nasceu da jovem estuprada pelo *zamakusa* tinha penas de tucano nas costas e na parte posterior da cabeça. Nasceu já capaz de andar e de

correr, e falava como os macacos-barrigudos. Era raivoso e gostava de morder as pessoas. Depois de um tempo, o marido da jovem matou o filho do *zamakusa*, flechando-o com a zarabatana. Assim me contou Xibukwa (Xirihki, casa de Hinijai, novembro de 1999).

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

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

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

consideram que o choro ritual das pessoas atrai os *zamakusa* aos túmulos.

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

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

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

Uma das narrativas dos Masanidawa, protagonizada por Wadusa, relata o encontro dele com os *zamaiximizamaru*²². Wadusa viajou subindo o Rio Cuniuá para encontrar com os Sarukwadawa. Ao retornar do igarapé Makuhwa (local de residência dos Sarukwadawa) e do igarapé Coxodoá,

²² Relato de Uhuzai em Fank e Porta (1996, p. 96s).

desceu até o Rio Piranha e, em um afluente dele, encontrou com os *zamaiximizamaru*. Ficou morando um tempo na casa deles. Também Hawy, neto de Awakiria, dos Sarukwadawa, encontrou com os *zamaiximizamaru* ao voltar de uma caçada. *Zamaiximizamaru* (“aqueles que têm rabo”) são descritos como seres com cauda comprida, “igual ao rabo do macaco-coatá”, habitantes das terras firmes situadas entre o Rio Piranha e a margem direita do Riozinho, e considerados ladrões de caça. Sua casa é descrita como semelhante à casa dos Suruwaha, mas eles não usam redes: enrolam seus rabos e se penduram nos esteios da casa para dormir. A narrativa denomina-os como “gente *zamakusa*” (*Zamaiximizamaru madi, zamakusa madi*), e teriam sido mortos pelos brancos *jara* em encontros violentos. Parece tratar-se de uma analogia com os “espíritos” *zamakusa*, mais do que um relato referente aos *zamakusa* propriamente ditos.

No panorama de meta-afinidade que caracteriza a ontologia suruwaha, como podemos situar estes seres do universo, na sua condição ambígua de não humanidade (mas com comportamento social) e de desumanidade (notória, por exemplo, no perfil dos *uhwamy* e dos *zamakusa*)? Qual é de fato a sua diferença fundamental com os humanos *jadawa*? As narrativas e as experiências na percepção dos Suruwaha contemporâneos identificam, sem dúvida alguma, uma condição de socialidade na vida destes seres, que caracterizei como “alienígenas” pela sua procedência dos outros patamares do cosmos (o subterrâneo *adaha buhuwa* e o celeste *namy*). Esta socialidade alternativa os torna ambigualmente próximos aos humanos (como eles, têm casas, cantam, vivem “em sociedade”, o que denota “humanidade”²³), mas ao mesmo tempo distantes, ao projetar-se como uma socialidade de contraste (que não permite uma permeabilidade plena, como, por exemplo, entre os *kurimia* e os *karuji*, por um lado; e as pessoas *jadawa*, por outro – a não ser para os xamãs). Em definitivo: não são humanos porque não são como

²³ Neste sentido, há de se considerar a afirmação de Vilaça (2005, p. 448): “Na Amazônia, como a literatura etnográfica torna abundantemente claro, a humanidade não se restringe ao que concebemos como seres humanos: os animais e os espíritos podem também serem humanos, o que significa que a humanidade é acima de tudo uma posição a ser continuamente definida”.

os Suruwaha; porém, a socialidade dos *jadawa* não exclui os “espíritos” da rede de relações cósmicas. A comunicação xamânica – que podemos caracterizar como “criatividade para a alteração” – expressa vigorosamente esta conexão da paradoxal continuação-na-descontinuidade. Como afirma Viveiros de Castro em relação à noção de espírito na Amazônia indígena, a partir de narrativas yanomami sobre os *xapiripë*:

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

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

Referências bibliográficas

APARICIO, Miguel. Os Suruwaha e sua rede de relações: uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In: AMOROSO, Marta; MENDES DOS SANTOS, Gilton (Org.).

Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2013. p. 247-273.

_____. Xamanismo suruwaha e transformações. Amazônica. **Revista de Antropologia**, Belém, v. 6, n. 2, p. 503-525, 2014a.

_____. Relações Alteradas: ideias suruwaha sobre animais e caça. **Ilha**, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 37-68, 2014b.

_____. **Presas do timbó:** cosmopolítica e transformações suruwaha. 2014. 185 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, [2014c].

ÁRHEM, Kaj. La red cósmica de la alimentación: la interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, G. (Org.). **Naturaleza y sociedad:** perspectivas antropológicas. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001. p. 214-236.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai:** rituais de Máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp, 2008.

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

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

DESCOLA, Philippe. **La selva culta:** simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar. Quito: Abya Yala, 1996.

FANK, Jonia; PORTA, Edineia. **Mitos e histórias dos Sorowaha.** Cuiabá: OPAN/CIMI, 1996.

FLORIDO, Marcelo. **Os Deni do Cuniuá:** um estudo do parentesco. 2013. 312 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, [2013].

GARCIA, Uirá F. Karawara. **A caça e o mundo dos Awá-Guajá.** 2010. 447 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, [2010].

GONÇALVES, M. Antônio. **O mundo inacabado:** ação e criação em uma cosmologia amazônica - etnografia pirahã. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood:** Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

HUBER, Adriana. **Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões:** História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental. 2012. 354 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Bern, Universität Bern, [2012].

LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica** (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido: Mitológicas 1**. São Paulo: Cosac Naify, 2004a.

_____. **Do mel às cinzas: Mitológicas 2**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

MAIZZA, Fabiana. **Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia**. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp, 2012.

PRANCE, Ghilleen T. The poisons and narcotics of the Dení, Paumari, Jamamadí and Jarawara indians of the Purus river region. **Revista Brasileira de Botânica**, s. l.: s. ed., v. 1, p. 71-82, 1978.

VILAÇA, Aparecida. **Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities**. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, n. 11, p. 445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS, 1986.

_____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 319-338, 2006.

_____. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Recebido em: 07/08/2015 * Aprovado em: 03/12/2015 * Publicado em: 31/12/2015
