

RESENHAS

APARICIO, Miguel. 2015. *Presas do Veneno: Cosmopolítica e transformações Suruwaha (Amazonía Occidental)*. Quito: Editora Abya-Yala, 287 pp.

MARIA ISABEL CARDOZO DA SILVA BUENO

Presas del veneno é fruto de anos de intensa convivência do etnólogo Miguel Aparicio com o povo Suruwaha, grupo de língua arawa, que habita as margens do Jukíhi (ou igarapé Pretão, como é conhecido pelos regionais) na região do médio Purus. Numa busca por romper o exotismo e isolamento que algumas leituras projetaram sobre a realidade suruwaha, Aparicio se inspira nas reflexões etnológicas acerca dos regimes de subjetivação ameríndios, levando a sério as concepções nativas no que se refere à construção de sua existência a partir da interação multiversal com alteridades humanas e não humanas. Vários autores e suas teorias servem de guia para essa proposta, tais como o multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro, a proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers, a formulação de Bruno Latour de uma socialidade que contempla humanos e não humanos, dentre outros. Vale destacar a riqueza do material etnográfico de grupos vizinhos (ou não) dos Suruwaha, que permitiu que o autor tecesse com sua etnografia.

O livro consiste numa versão revisada da dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal do Amazonas, em 2014, sendo que o material analisado deriva de cerca de sete anos de atividade indigenista. Entre os anos de 1995 e 2001, o autor integrou a equipe do “Projeto Zuruaha”, promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a organização não governamental Operação Amazônia Náutica (OPAN), com apoio da organização católica de cooperação internacional Dreikönigsaktion (DKA). Dentre os objetivos do projeto, estava o reconhecimento dos territórios da rede de coletivos suruwaha, chamados *dawa*, que se configurava naquela região antes do isolamento no igarapé Jukíhi. Depois de 1930, diante do avanço extrativista de seringueiros e sorveiros, os sobreviventes desses coletivos passaram a habitar conjuntamente no território de um deles, os Jukihidawa, optando pelo isolamento como estratégia de defesa. Ainda que até hoje habitem um mesmo território, concebendo-se como um grupo de *mixed people* por serem provenientes de diversos coletivos, todos os Suruwaha se identificam com uma unidade específica.

Seguindo pistas das narrativas contemporâneas a respeito dos coletivos *dawa*, Aparicio se envereda numa etno-história deles, identificando o território específico de cada um. Todos os *dawa* se organizavam em torno de um rio ou igarapé, possuíam um local de residência com roça própria e, com discretas variações, falavam a mesma língua. Os coletivos mantinham intensos intercâmbios rituais e relações de aliança, bem como uma política xamânica marcada pela feitiçaria. Os diversos *dawa* se identificavam – e

seus descendentes ainda o fazem – com uma mesma origem, os seres Saramadi, povo primordial que lhes transmitiu os mais importantes conhecimentos.

Interessante notar que o etnônimo Suruwaha provém de um *dawa* de mesmo nome, cujos membros foram todos dizimados. A origem dessa apropriação do termo surgiu durante os primeiros anos de contato nos anos 1980, tendo aceitação unânime entre os contemporâneos. O autor afirma ser possível que o fato de não haver descendentes vivos desse grupo, não sinalizando privilégio de um coletivo sobre qualquer outro, possa ter facilitado tal aceitação. Além disso, uma interpretação proposta se refere às características atribuídas ao subgrupo Suruwaha, que teria sido um coletivo em contato constante com a frente extrativista regional, possuidores de roupas e ferramentas, falantes tanto da língua dos *dawa* quanto dos *jara* (seringueiros, sorveiros e extrativistas em geral). A hipótese é de que os Suruwaha “recém-contatados”, teriam se identificado com o nome do extinto *dawa* por agora também estarem em convivência com os “brancos”.

A língua suruwaha expressa uma oposição que indica a tentativa de organizar as esferas da alteridade: *jadawa* versus *waduna*. O primeiro termo indica o ponto de vista humano, ou seja, a esfera dos “próprios”; já o segundo termo se refere à esfera dos “outros”, os estrangeiros. Estes últimos são caracterizados como perigosos, violentos e canibais, capazes de disseminar enfermidades, de dominar armas de fogo e avançar sobre as terras tradicionais. Conforme explica Aparicio, o contraste entre *jadawa* e *waduna* implica na fissão decisiva entre afins efetivos e afins potenciais, a partir de um dualismo concêntrico que localiza os “mais humanos” no centro do campo social e do lugar compartilhado (os membros do próprio *dawa*, os *jadawa*), os afins potenciais na periferia (os outros *dawa*) e os inimigos (*waduna*) no exterior. A partir dessa ideia de um gradiente de dessemelhança à semelhança, o etnólogo levanta a hipótese de um *dégradée* que se projeta sobre a rede social, mobilizando uma conexão ampla com uma multiplicidade de alteridades, de humanos e de não humanos.

Mapeando as dimensões cósmicas – e políticas – do *dégradée* de relações que os Suruwaha estabelecem com os diversos níveis de diferenças, Aparicio se debruça sobre as etnografias de outros grupos falantes de línguas arawa: os Kulina, os Deni, os Jamamadi orientais, os Kanamanti, os Jarawara, os Banawa e os Paumari. Segundo uma sociocosmologia do território arawa, no interflúvio Purus-Juruá, é marcante o movimento permanente de processos de proximidade e distância entre os coletivos que os compõem, formando um *continuum* sociocultural de uma rede social indígena. Sobre esse contexto, o autor conclui que as unidades não se produzem “no interior da cultura”, mas a partir de uma configuração reticular que depende das relações de exterioridade, ao mesmo tempo contínuas espacialmente (no território), e descontínuas socialmente (no paradigma da metaafinidade).

A leitura sobre as relações com os diversos “outros” que compõem a rede de relações sociocósnicas suruwaha avança sobre os inimigos e estrangeiros *waduna*: Jakimiadi, Zamadi, Juma, Jara, Wahadawa, Zmadawa, Katukina, Abamadi. Cada um expressa a rica produção de diferenças multiplicadas, que possibilita a própria condição de existência dos humanos, *jadawa*. Entretanto, a varredura dos seres que configuram a não humanidade, os *jadawasu*, estaria incompleta se não se considerasse os espíritos que habitam o cosmo na perspectiva suruwaha.

As narrativas míticas apresentam uma configuração multiversal de regiões do cosmos, que se comunicam entre si através de movimentos de transformação e criatividade xamânicas. A socialidade dos espí-

ritos – *kurimia* (espíritos cantores), *karuji* (espíritos das plantas cultivadas), *uhwamy* (duplos dos mortos) e *zamakusa* (espíritos ‘lagartos’, necrófagos) – implica em um cenário agonístico marcado pela predação como modo relacional. Isso significa um comportamento permanente de ataques aos humanos e de caçadas entre si. Ou então, os próprios humanos *jadawa* incitam os seus *kurimia* ou seus *karuji* a agredir seus inimigos.

Outro aspecto da socialidade suruwaha extraído dos relatos míticos diz respeito à transformação dos seres, que, originalmente semelhantes, acabam por derivar em seres dessemelhantes em virtude de algum conflito. Isso é prova, mais uma vez, do modo de se relacionar – ameríndio, por assim dizer – com os distintos seres do cosmos pela via da diferenciação. Tal forma de se relacionar é atualizada na experiência venatória, na qual aparece o conflito de socialidade entre os humanos e os animais transformados em presas (*bahi*). Nessas condições, conforme afirma Aparicio, a economia mitopoiética da metamorfose revela como as interações entre os sujeitos do multiverso, caracterizadas na cosmovisão suruwaha como socialidade em conflito, que geram transformação (*jaburuwa*). Esta se dá no corpo e num mundo em permanente desequilíbrio e é operada pela potência xamânica.

Iniwa é a capacidade xamânica de se relacionar com outros agentes do mundo. Refere-se mais a uma potencialidade que a uma instituição da sociedade – antes um caráter de experiência que de status. O xamã suruwaha é ambíguo e perigoso, possuindo uma potência para a feitiçaria (*mazaru*). Nesse sentido, de maneira ambivalente, juntamente com a função conectiva para com outras esferas e agente do cosmos, o xamanismo suruwaha apresenta uma potencialidade desconectiva, aquela que pode ferir e/ou provocar morte.

Todos os humanos podem adquirir o conhecimento xamânico, assim como todos tem poder de feitiçaria. Uma pessoa pode transmitir feitiço, num momento de raiva, por meio de um olhar furioso, uma cotovelada, de palavras ameaçadoras, do uso de tabaco, de uma lasca, uma semente ou pedaço de alimento. Por meio da inalação de tabaco, pode-se transmitir feitiço com a ponta dos dedos. Os xamãs também transmitem o feitiço através de dardos invisíveis de zarabatanas envenenadas com curare, *kaiximiani*, que adentram o corpo da vítima. A capacidade de feitiço está diretamente associada aos espíritos *kurimia*, que se associam aos xamãs para realizar o ataque.

O feitiço incide em diversos planos da socialidade, não apenas no interior do grupo, mas também nas relações entre os diferentes *dawa* e na política exterior. Uma hipótese lançada pelo autor é que, entre os *jadawa*, a feitiçaria responde à proximidade, como que atuando para “desomogeneizar”, impedir que uma identidade plena se estabeleça. Nas relações entre os *dawa*, as relações oscilam entre códigos de cordialidade e de hostilidade. Os rituais possibilitam uma condensação das relações, mas, para neutralizar o risco de irrupção de feitiços, os coletivos se dispersam. Nos Suruwaha contemporâneos, a tendência à corresidência de todos em uma única casa pode derivar em dispersão temporária com a irrupção das epidemias de envenenamento.

Entre os Suruwaha, as mortes por envenenamento por ingestão de timbó (*kunaha hawari*), na atualidade, alcançam índices alarmantes, chegando a 86% das *causae mortis*, excluindo os óbitos relacionados à mortalidade infantil – sem levar em conta as tentativas falidas. A insurgência de uma ritualidade coletiva sob a forma de suicídio através da ingestão de *kunaha*, veneno piscicida, remonta a 1930, aproximadamen-

te. Segundo Aparicio, a leitura convencional sobre o suicídio suruwaha o vincula ao impacto disruptivo da frente extrativista sobre as populações indígenas do Purus. Ainda que as narrativas indígenas expressem a violência das armas de fogo e a disseminação de epidemias, bem como os massacres, a perda do território e as incertezas quanto ao futuro coletivo, Aparicio afirma que os discursos nativos não parecem manifestar com tanta veemência o protagonismo do contato na constituição das novas maneiras de organizar o tecido das relações individuais e coletivas. Os Suruwaha não definem sua condição atual a partir do impacto do progresso ocidental como fator determinante, mas projetam constantemente o ideal de si mesmos como *jadawa* e elaboram, também frequentemente, apreciações negativas acerca do comportamento dos *jara*.

Os *Suruwaha* afirmam que as mortes com timbó tiveram início quando eles se transformaram em *Jukihidawa*. Isso mostra que o fato de passarem a formar um só coletivo implicou em novas conexões para mobilizar a rede cósmica. O excesso de convivência interrompeu as redes de circulação exteriores e produziu uma situação de hiperidentidade e anulação da diferença. Segundo o etnólogo, sem poderem atuar na política externa com os estrangeiros e sem o dinamismo inerente aos circuitos sociais, políticos e rituais entre os diversos coletivos *dawa*, o que ocorreu foi uma exacerbada feitiçaria, conforme indica a tendência à intensificação da *endowarfare* verificada em outros grupos arawa. Aparicio encontra nas narrativas indígenas elementos consistentes que conferem “coerência” à inovação suicida, identificando precedentes da prática de envenenamento com timbó. Exemplo disso é a relação desse tipo de morte àquela provocada por picadura de cobra, ambas provocadas pelas respectivas agências sobrenaturais do espírito do timbó e do dono das serpentes.

Os dados etnográficos apontam que os discursos nativos sobre a morte por envenenamento vão muito além de uma “sociologia do conflito”, relacionando-se à estrutura de transformações da pessoa e seus laços em escala cósmica. Não se trata apenas de uma reação às tensões sociais ou à adaptação das práticas de feitiçaria a uma nova conjuntura socioespacial. A metamorfose mobiliza o grupo e a pessoa e sua rede de relações com sujeitos heterogêneos do universo. Partindo de ferramentas analíticas que baseiam na concepção de pessoa fractal de Marylin Strathern e da proposta do perspectivismo ameríndio, a análise formulada por Aparicio conclui que, para o pensamento suruwaha, a morte por envenenamento por timbó é, a rigor, uma morte de peixes.

A importância de Presas *del veneno*, para além da robustez do material apresentado e analisado de forma convincente, tem uma importância fundamental para a temática do suicídio ameríndio, que aflige diversos grupos na atualidade. Miguel Aparicio faz parte de um grupo de pesquisadores que tem se esforçado para refletir sobre esse problema, chegando à conclusão de que a categoria “suicídio” não é válida para esse contexto específico. Vale lembrar que, entre os ameríndios, toda morte é homicídio ou, nos termos suruwaha, todos os mortos são presas de feitiço, *mazaru bahi*.

Maria Isabel Cardozo da Silva Bueno, doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, IFCS, UFRJ.

RECEBIDO: 15/04/2018

APROVADO: 03/09/2018