

Redes sociais indígenas no interflúvio Purus-Juruá: Etnografia das unidades dawa na sociedade suruwaha



*Miguel Aparicio Suárez**

Resumo

Os Suruwaha contemporâneos derivam da confluência de uma rede de coletivos, denominados dawa, organizados a partir de uma peculiar sociocosmologia do território e de uma concepção específica do humano, construída a partir dos seus paradigmas de diferença. O presente artigo propõe uma etnografia dos coletivos dawa, tecida a partir das narrativas dos atuais Suruwaha, e atenta à sua configuração numa rede de relações multicentradas em que os princípios cosmológicos revelam uma dinâmica que supera a definição de unidades sociológicas compactas.

Palavras-chave: Suruwaha; Arawa; redes indígenas; rio purus.

Abstract

The contemporary Suruwaha derived from the confluence of a network of indigenous collectives, called dawa, organized from a peculiar socio-cosmology of their territory and from a specific conception about human, set up from

* Mestrando do Programa de Pós Graduação em Antropologia Aplicada da Universidade Federal do Amazonas e pesquisador do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena. Realizou trabalho de campo nos Suruwaha entre 1995-2001, e posteriormente em 2010. Atualmente desenvolve o projeto de pesquisa *Políticas do xamanismo e inovação ritual na sociedade suruwaha*, sob a orientação do Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos (PPGAS/UFAM).



their paradigms about otherness. This article proposes an ethnography about the *dawa* collectives, woven through the Suruwaha current narratives, and attentive to the configuration in a multi-centred connections network, where the cosmologic principles reveal a dynamic that overcomes the definition of compact sociological units.

Keywords: Suruwaha; Arawa; indigenous networks; purus river.

Os Suruwaha habitam atualmente nas terras firmes situadas entre os rios Coxodoá (Haxinawa) e Riozinho (Hahabiri), afluentes do rio Cuniuá, subafluente da bacia do rio Purus, município de Tapauá, no estado de Amazonas.¹ Como outras sociedades indígenas do interflúvio Purus-Juruá, são falantes da família linguística arawa.² As etnografias recentes sobre as sociedades indígenas arawa³ foram desenhando uma paisagem semelhante à descrita por Rivière (1969) e Overing (1975) no universo das Guianas: sociedades atômicas, minimalistas, endogâmicas e organizadas em torno de uma pulsão concêntrica entre interior e exterior. Assim, o acúmulo recente de etnografias revela a singularidade sociocsmológica destes coletivos, conectados entre si num circuito político, ritual, em interação aberta com outras sociedades de matrizes linguísticas diversas – Apurinã e Katukina/Kanamari principalmente.

Os Suruwaha contemporâneos são os descendentes de várias unidades autônomas denominadas *dawa*,⁴ que constituíam uma rede de intercâmbios sociais, rituais e de aliança; até o início do século passado ocupavam territórios diferentes, possuíam suas próprias malocas e roçados, realizavam casamentos entre eles e falavam diferentes variantes de uma mesma língua. Os nomes destas unidades são os seguintes: Masanidawa, Jokihidawa, Kurubidawa, Sarokwadawa, Adamidawa, Tabusurudawa, Idiahindiawa, Nakandanidawa, Mahindawa, Dawihadawa, Anizakawa, Sarahadawa, Tybydawa e Zamakaxuhudawa; outras unidades a ser consideradas neste circuito são os Aijanima *madi* e os Suruwaha *madi*. No início do século XX, com o avanço da economia seringalista e a pressão das frentes extrativistas sobre a região dos rios



Tapauá e Cuniuá, as unidades suruwaha que viviam em regiões mais acessíveis, nas margens dos rios Cuniuá, Piranhas, Riozinho, Coxodoá e Canaçã, sofreram massacres por parte dos sorveiros, que começavam a explorar seus territórios. Além disto, a disseminação de doenças contribuiu também ao abalo populacional nos diferentes *dawa*. O encontro violento com a sociedade ocidental levou os poucos sobreviventes dos grupos afetados a fugirem para regiões mais distantes. As condições negativas extremas – consciência dramática do genocídio, morte de familiares, líderes e xamãs, impacto das epidemias, perda de territórios tradicionais sob a pressão extrativista, incerteza perante o futuro coletivo – conduziram aos sobreviventes dos diversos *dawa* a um processo de unificação no território dos Jokihidawa, que se encontrava longe da beira dos rios principais, e era de difícil acesso. É o local onde os Suruwaha residem até hoje.

A situação de isolamento que os Suruwaha viveram em décadas passadas (entre 1920 e 1980) decorreu dos desequilíbrios que irromperam no seu universo relacional. A rede de intercâmbios na qual os Suruwaha participaram antes do isolamento se desenvolvia em dois âmbitos: no marco das relações inter-aldeãs que mantinham as diversas unidades; e no marco das relações externas com outras sociedades indígenas e com comunidades extrativistas da região. A partir das narrativas orais e da análise genealógica, é possível reconstruir as condições de territorialidade e interação social em que viviam os grupos predecessores aos Suruwaha contemporâneos.

Na língua suruwaha existe uma oposição que expressa a tensão entre dois campos que se confrontam entre si: *jadawa* versus *waduna*. Os *jadawa* (expressão que poderíamos traduzir como “nossa gente”) são “aqueles que falam bem” (*ati tijuwa*), segundo a cosmologia nativa sobre a origem dos povos:⁵

Aijumarihi e as primeiras pessoas

Aijumarihi caminhava pela mata buscando frutas. Pegava uma fruta, a esfregava, batia nela e esta se transformava nas pessoas; foi pegando várias frutas que deram origem aos diversos povos. Então pedia para eles falarem:

– Fala!

E como a fala era incompreensível, os rejeitava e mandava embora. Da fruta do ucuqui fez surgir os Juma. A semente de ucuqui é



grande, por isso os Juma são altos e grandes. A fala dos Juma ninguém entende. Da fruta do patauá surgiram os Zamadi; também sua língua era incompreensível. Da fruta da árvore de breu surgiram finalmente os Saramadi, antecessores dos Suruwaha. Aijumarihi pegou a fruta, a esfregou, bateu nela, se transformou nas pessoas, que foram pintadas com urucum. Não as maltratou, as deixou ficar com ele, pois sua fala era muito bonita. Fez dois casais, futuros maridos e futuras esposas. Aijumarihi ensinou-lhes a fazer a casa, os esteios que a seguram, o uso do cipó-titica e o tecido da palha de caranaí para cobrir a maloca. Jumanihia, a esposa de Aijumarihi, ensinou as mulheres o trabalho com argila, com algodão e a confecção da rede.

Moravam todos eles na casa de Aijumarihi. As pessoas se uniram e o povo foi aumentando cada vez mais. Aijumarihi ensinou a fazer as flechas, o veneno *kaiximini*, a zarabatana, as setas, o arco, a bolsinha da paina. Com Jumanihia aprenderam a fazer rede, panieiro, abano, panela e alguidar, bem como a fiação do algodão. A mata foi toda povoada, então Aijumarihi e sua mulher retornaram as suas terras, do outro lado do rio Waha.

(*Obozai, maloca de Hinijai, 14 de outubro 1999*).

Os *jadawa* compartilham uma mesma sociocosmologia e se remetem a uma ancestralidade comum. As unidades *dawa* mantêm sua rede de intercâmbios, alianças e xamanismo num espaço territorial próximo, que tem como eixos o rio Cuniuá e seus tributários Coxodoá (Haxinawa) e Riozinho (Hahabiri). Em contraposição aos *jadawa* estão os *waduna* (“os outros”, os estrangeiros), os povos “que falam ruim” (*ati tijumanaxu*), e que a história mostra como dessemelhantes. A memória coletiva fala de intercâmbios antigos com os *waduna*, porém predomina uma concepção perigosa sobre eles, que são caracterizados por atributos tais como a violência, o canibalismo, o poder de disseminar doenças, o domínio das armas de fogo e a capacidade agressiva de avançar sobre as terras tradicionais. Contudo, nesta rede social de diferenças multiplicadas, o verdadeiro contraste entre *jadawa* e *waduna* é a fissão decisiva entre afins efetivos e afins potenciais, um dualismo concêntrico que situa os ‘mais humanos’/próximos no centro do campo social (os membros do próprio *dawa*, os *jadawa*), os afins potenciais na periferia (os outros *dawa*) e os inimigos (*waduna*) no exterior (Viveiros de Castro 2002a: 123). Um



gradiente da dessemelhança à semelhança, do perigo à segurança, com fronteiras difusas entre o próprio *dawa* (os *jadawa*), os outros *dawa*⁶ e, na maior distância, os *madi*, estrangeiros e perigosos. Ao mesmo tempo, um sistema de multiplicações onde a diferença de posições sociais, de dentro a fora, é expressão da diferença de perspectivas do mundo.

Parece oportuno adentrar-se na etnohistória dessas unidades para entender o alcance que elas têm no ponto de vista da sociedade suruwaha⁷. As informações sobre os *dawa* que iremos expor procedem basicamente de relatos familiares dos seus descendentes atuais, pois todos os Suruwaha identificam-se com uma unidade específica. Chama a atenção a precisão biográfica que praticamente todos os indivíduos adultos têm sobre seus antecessores de cinco a sete gerações: é, de fato, possível reconstruir a sequência genealógica e obter dados sobre a rede de consanguíneos e afins reais, sobre os locais de residência, sobre as *causae mortis*. De algumas unidades não restaram sobreviventes, mas ainda é possível acessar informações – menos detalhadas – que algumas pessoas de maior prestígio transmitiram: Axa, Xamtiria, Aanimoru, entre outros.

Os atuais Suruwaha vinculam as suas origens aos ancestrais Saramadi⁸, a eles atribuem a herança das tradições e os conhecimentos mais importantes. As diversas unidades *dawa* encontram nos Saramadi sua origem comum. O tempo dos Saramadi foi um tempo de xamãs poderosos, de metamorfoses extraordinárias e eventos fundantes. Porém, esta era primordial se concebe como um tempo carregado de lutas, conflitos, agressões xamânicas: os relatos sobre os Saramadi manifestam um mundo repleto de inimizade e insegurança. Ikiji conta que “os Saramadi moravam em várias casas, e em algumas ocasiões procuravam mulheres de outras casas para casar com elas. Isso causava disputas e conflitos. Em certa ocasião, um grupo de homens atacou outra maloca durante a noite, e mataram a todas as pessoas: homens, mulheres e crianças”.⁹ Aanimoru narra como “os Saramadi acabaram devido às contínuas lutas que havia entre eles. Foi na época em que morreu o filho de Makasu: os filhos dos Saramadi, os Aigiwa madi, se encontravam no Hahabiri. Foram perseguidos até uma praia, onde foram mortos com golpes na cabeça; outros foram cap-



turados e morreram afogados nas águas do Hahabiri. Alguns corpos foram abandonados na terra firme e não foram enterrados”. Outros relatos nos remetem à época dos ancestrais Saramadi:

Makasu, o japiim

Makasu tinha vários filhos. Sua irmã mais velha estava casada com um pajé. Era o tempo dos Saramadi. O filho de Makasu morreu por causa de um feitiço do cunhado. Este disse à sua esposa:

– Teu sobrinho, o filho de Makasu, morreu de um feitiço meu. Aconteceu que, quando o pajé estava contando o acontecido à sua mulher, Makasu estava escutando. Ficou muito irado e disse:

– Vou comer o feitiço dele!

Pegou um pau, foi até a rede do seu cunhado e brigaram, até que Makasu o derrubou e o matou. Então Makasu preparou umas folhas no chão, abriu o corpo do seu cunhado e se dispôs para comê-lo. Os Saramadi gostavam de comer as pessoas.

O cunhado de Makasu tinha quatro filhos, os quatro estavam voltando de uma caçada. O filho mais novo do cunhado de Makasu tinha recebido a tanga pouco tempo atrás. Quando os filhos estavam chegando à maloca, perceberam que Makasu estava preparando comida. O mais velho deles disse:

– Makasu matou um tamanduá.

Depois todos ficaram surpresos ao ver que se tratava do corpo do próprio pai. Os três mais velhos ficaram impassíveis, mas o caçula ficou com muita raiva de Makasu.

Makasu preparou o corpo do seu cunhado. Sua irmã e seus sobrinhos comeram dele; todos, com exceção do caçula, que não quis comer o corpo do próprio pai. Makasu pensou:

– A carne do corpo do pai estava gostosa e tinha muita gordura, a dos filhos deve ser assim também.

Então convidou o filho mais velho do seu cunhado para encontrar-se com ele na manhã seguinte à beira do igarapé, para apanhar jenipapo. Makasu vivia numa maloca próxima à maloca do seu sobrinho. Na manhã seguinte, cada um andou por um caminho diferente, até que se encontraram na beira do igarapé. Makasu levava consigo um remo, ao chegar gritou e ameaçou o sobrinho, que ficou assustado. Porém, Makasu ficou achando graça. Assim aconteceu várias vezes.

Outra vez, os filhos do cunhado de Makasu e outros Saramadi foram na canoa de Makasu; disseram-lhe:

– Vai na proa.

Ele rejeitou, mas as pessoas insistiram:



– Vai à proa, tu tens um remo e nós o esquecemos em casa. Foram descendo pelo igarapé até a árvore de jenipapo. Ao chegarem, golpearam a Makasu, que caiu na água morto. Antes de afundar, o agarraram dos pés e puseram o corpo de Makasu na canoa. Levaram-no na terra firme para cortá-lo e comê-lo. Comeram só o fígado e uma parte do corpo, o resto ficou escondido na árvore de jenipapo.

(*Kawakani no igarapé Riozinho, 10/10/2000*).

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

Note-se que o atual etnônimo que define o conjunto da sociedade corresponde à denominação própria de um dos coletivos, os Suruwaha. A origem desta apropriação generalizante do termo surgiu de uma conversa de Tiaha e Aanimoru, dois homens adultos, durante os primeiros anos de contato com a equipe do Conselho Indigenista Missionário (início dos ’80). Devido à insistente pergunta dos indigenistas sobre qual era “o nome do povo”, Tiaha e Aanimoru responderam em tom de brincadeira que eles eram os Suruwaha.¹⁰ Anos depois, várias pessoas foram confirmando esta versão. Assim, por exemplo, em 1999 o próprio Aanimoru nos declarou: “*Madi wiji una busiri*” (“as pessoas roubaram um nome alheio”). Ohozai explica que “*Aanimoru Suruwaha*



wiji busukoanai” (“Ainimoru simplesmente roubou o nome dos Suruwaha”). E Axidibi, descendente dos Masanidawa, não duvida em afirmar: “*Ari madi Suruwaha madi hysukoanai. Tiaba Hamy iri oda Guno ati: ‘Timia, bady madi hawani naribia?’ Kasarukoanai: ‘Suruwaha madi’, nakia nareuki madi*”¹¹.

De todos modos, a denominação Suruwaha acabou adquirindo uma aceitação unânime entre os contemporâneos. Internamente não funciona como referência coletiva, uma vez que cada indivíduo reconhece sua pertença ao *dawa* de origem. Porém, externamente, a denominação Suruwaha é referência coletiva na interlocução com a sociedade brasileira. É possível que o fato de não existir mais nenhum descendente do ‘subgrupo’ Suruwaha tenha facilitado esta aceitação generalizada¹², pois nenhum dos *dawa* detêm o privilégio de impor seu nome ao conjunto (nem sequer os Jokihidawa, cujo território foi o ponto de confluência dos sobreviventes de todas as unidades). Contudo, a prevalência da autodenominação não postula de modo algum segmentações sociais na atual aldeia única, nem delimitações residenciais, ou especializações políticas ou rituais. Restam sim os vínculos territoriais com os locais de procedência, como se a pertença ao *dawa* implicasse um laço especial com um território de origem.

Os Masanidawa, “gente do leste”

Entre os atuais Suruwaha, os Masanidawa compõem a maior parcela da população, se comparada com o número de sobreviventes oriundos de outros *dawa*. Os Masanidawa são uma das unidades mais importantes na composição dos Suruwaha contemporâneos, junto com os Jokihidawa e os Sarokwadawa. A demografia atual mostra a preponderância de descendentes destas três unidades. Em consequência, as referências da tradição oral são mais ricas ao descrever e narrar o itinerário histórico vivido pelos Masanidawa, os Jokihidawa e os Sarokwadawa.

Masanidawa significa “gente do leste”: de fato, o território desta unidade é o mais oriental de todos os assentamentos dos núcleos de tradição Saramadi. Ocupavam o baixo curso do igarapé Hahabiri (Riozinho, afluente



do rio Cuniuá, subafluente do Purus) e suas malocas, antes da época dos massacres, concentravam-se principalmente no igarapé Taminiaru, afluente do Hahabiri. Os relatos recentes de alguns adultos – Axa, Xamtiria, Kimiaru – falam de uma região mais distante, o igarapé Amaha, que os Masanidawa abandonaram por volta de 1910. Devido a esta localização, as narrações manifestam reiteradamente a relação que os Masanidawa mantinham com sorveiros e seringueiros (os Jara) e com outros povos da bacia dos rios Tapauá e Cuniuá, como os Katukina do igarapé Coatá, os Mamori, os Abamadi (“gente dos peixes”) e os Juma. A pressão dos Juma sobre os Masanidawa, segundo relato de Axa, provocou a migração ao igarapé Taminiaru, na bacia do Hahabiri: entre as lembranças do grupo está a morte de Uruwi, morto pelos Juma e cujo corpo foi comido durante uma caçada no igarapé Amaha. Deve ser considerado também o impacto das epidemias derivados da relação com a frente extrativista e do avanço incessante dos sorveiros regionais. Assim o relata o testemunho de Ohozai:

A morte de Jawariru

Jawariru e seu marido Sahiwa desceram o rio Cuniuá até a casa dos Abamadi. Lá eles pegaram gripe e resolveram retornar. Na subida do rio, de volta à maloca, Jawariru faleceu por causa da doença. Seu marido, uma filha adolescente e duas crianças pequenas iam levando o corpo na canoa. Durante a viagem a canoa partiu, e alagaram. A filha conseguiu nadar levando uma das crianças até um pau que sobressaía perto da beira do rio; depois, ela não resistiu e morreu. Sahiwa, o marido de Jawariru, carregou nos ombros a outra criança, levando-a à beira. Antes de chegar, um jacaré-açu atacou e matou Sahiwa; as piranhas devoraram o corpo da criança
(*Ohozai, maloca de Hinjai, 13/11/1999*).

Tabanuti e Jara

Tabanuti e Jara foram grandes pajés do seu povo, da mesma forma que Wagy. Jara foi raptado pelos Abamadi, seu pai não estava em casa na hora em que foi raptado. Ficou procurando seu filho pelas aldeias dos Abamadi, até que finalmente o encontrou e o trouxe de volta.

Na casa dos Jara, as jovens tinham uma doença que contagiava aos rapazes quando transavam com elas; os rapazes adoeciam e morriam. Tabanuti era alto, bonito, de pele branca. Uma vez saiu atrás de uma onça para flechá-la, e encontrou um grupo de Jara. Foi



perseguido por eles e teve de esconder-se num tambor de sorva. Os Jara não conseguiram achá-lo, ele ficou dentro do tambor suando e suando. Os Masanidawa foram buscá-lo, mas não o encontraram. Viram o tambor e o jogaram ladeira abaixo. Tabanuti ficou muito machucado e adoeceu gravemente (*Obozai, maloca de Hinijai, 13/11/1999*).

A memória atual dos Masanidawa descreve os antepassados como pessoas familiarizadas com o mundo dos brancos: usavam suas roupas, ferramentas, e inclusive alguns deles sabiam falar a língua dos Jara: assim, por exemplo, Amantasi, Wixki, Jara e Tabanuti são ascendentes Masanidawa descritos como falantes da língua dos seringueiros. O avô de Xamtiria, chamado Masanidawa,¹³ foi um dos protagonistas da migração do grupo ao baixo Hahabiri, onde se estabeleceu à beira do igarapé Taminiaru. Por volta dos anos 1910-1920 podemos situar, na nova aldeia do Taminiaru, os seguintes membros dos Masanidawa: Asamkahuwy, Wagaru, Myzawai, Masanidawa, Inuhwa, Aga, Karokwai e Towasu. Com esta nova localização, as relações com os Jokihidawa tornam-se mais frequentes. Os Masanidawa aparecem nas narrativas como fornecedores de ferramentas (machados, facas, facões) aos Jokihidawa, que ofereciam em troca zarabatanas, flechas, arcos e curare. Nas expedições de caça ao longo do igarapé Riozinho (Hahabiri) ocorrem encontros habituais, visitas às aldeias e participação nos rituais coletivos de caça. Além do intercâmbio comercial entre as unidades, há notícias de intercâmbio matrimonial: nesta época se realiza o casamento de Xasa (filha de Inuhwa, dos Masanidawa) com Birikahuwy, xamã dos Jokihidawa.

A posição de vanguarda dos Masanidawa, grupo de maior contato com os pioneiros da colonização, os converteu em vítimas primeiras do impacto devastador. Os relatos de massacre cobram especial relevo nas versões dos Masanidawa contemporâneos. Apenas quatro gerações se passaram, e as histórias circulam hoje com frequência nas reuniões noturnas animadas pela inalação de rapé. Trata-se de histórias familiares, muito próximas no tempo.

Com a morte do xamã Myzawai e dos principais líderes no massacre perpetrado pelos Abamadi, a fuga dos Masanidawa para o território dos Jokihidawa surgiu como a alternativa mais viável para garantir a sobrevivência, entretanto resultou no abandono das terras tradicionais.



Os Jokihidawa, “gente do igarapé Pretão”

Os Jokihidawa, “gente do igarapé Pretão” acolheram no seu território os sobreviventes dos outros *dawa* atingidos pelo impacto violento da frente extrativista. Sua localização menos acessível, distante da beira dos grandes rios, no interior das terras firmes, permitiu articular uma estratégia defensiva de isolamento em relação aos centros comerciais regionais. De fato, a estratégia obteve bons resultados ao longo de décadas de atividade seringalista, já que os Jokihidawa e os demais *dawa* não sofreram a ação integradora dos pacificadores regionais. O isolamento defensivo dos Suruwaha contrastou com o destino de sociedades circunvizinhas: os Paumari e os Deni foram incorporados à dinâmica comercial da região; os Katukina e os Mamori foram exterminados pelas expedições da frente colonizadora. Unicamente os Hi Merimã mantiveram, como os Jokihidawa, uma estratégia de isolamento, que persiste até os dias atuais.

Nos relatos da tradição Jokihidawa destacam os conflitos com adversários ‘clássicos’ dos *dawa* descendentes dos Saramadi: Zamadi, Juma, Jakimidi, entre outros. O xamã Matywa é um dos principais heróis da memória coletiva deste grupo, e é lembrado como protagonista da resistência frente aos ataques dos Jakimidi. Mesmo que o território dos Jokihidawa manteve melhores condições de refúgio que os de outros grupos, também eles sentiram a pressão das frentes extrativistas, como refere Ikiji ao lembrar alguns protagonistas de início do século XX:

O feitiço de Kajimari

Kajimari e Waida eram Jokihidawa. Kajimari morreu de uma gripe contraída dos Jara. Waida também morreu de gripe; ele desceu à terra dos masanidawa e foi enterrado nas terras do rio Canaçã. Tamaru, Wadikahuwy e Huhia saíram, encontraram frutas do mato e as apanharam. Quando as frutas caíram das árvores, Huhia sentiu uma forte dor nos olhos e ficou sem poder enxergar. Kajimari estava casado com Xixuhwa. Um dia ficou com raiva dela, e saiu para pegar os espíritos *kurimia*. Desejou que uma onça caísse sobre Xixuhwa e a matasse. Poucos dias depois o feitiço de Kajimari se cumpriu, Xixuhwa foi atacada por uma onça-pintada e morreu (Ikiji, *maloca de Hinijai*, 06/11/1999).

Os conflitos de feitiçaria são um tema típico nas narrações deste grupo. Entre os líderes jokihidawa anteriores à unificação dos demais *dama* que chegaram ao seu território, destacam os nomes de Birikahuwy, Ajibixikia, Ajaka, Kubai, Ari e o xamã Baidawa.

Os Sarokwadawa

Segundo informações de Kwakwai, o hábitat original dos Sarokwadawa era o igarapé Wahani, perto do rio Canaã. Neste local, foram atacados por sorveiros, que causaram muitas mortes entre eles. Ibi e outros sobreviventes desceram o igarapé Wahani, viajaram pelo rio Cuniuá até encontrar o igarapé Haxinawa (Coxodoá, na margem direita do rio Cuniuá). Subiram as águas do Haxinawa até a foz do igarapé Makuhwa (igarapé do Índio, para os regionais). Lá estabeleceram a maloca, até a época de Awakiria.

Awakiria é a referência indiscutível deste grupo, predecessor comum de todas as famílias sarokwadawa atuais. Ele promoveu o deslocamento do grupo ao território jokihidawa, aproximadamente entre 1890-1900. Os relatos declaram que seu filho Jokumai residia junto aos Jokihidawa. Awakiria faleceu já idoso, a morte causada por feitiço é atribuída ao seu filho Jokumai. Na época mais crítica da pressão extrativista sobre os territórios dos *dama* suruwaha, destacaram os nomes de Damykanixi e seu filho Nakara, assim como os filhos de Jokumai: Bahama, Aidimysa e Subandi. Aidimysa é lembrado como xamã, que alcançou o lugar onde habitam as estrelas.

Os Adamidawa, “gente dos morros”

Os Suruwaha consideram aos Adamidawa como o grupo dos grandes xamãs, estabelecido no alto Jakubaku (igarapé Pretinho, na denominação dos regionais). Aanimoru evoca o nome dos antigos xamãs adamidawa: Wiku, que provocou a friagem sobre a terra após a morte de Tikibihini, o xamã Harariria, exímio caçador de antas, Wakwirykukwai, Jabuhwari, Hami, Nakazini, Wabirimia, Xawiriria, Arisama, Aidiwyxa, Aidirihia e Nasi. Sobre os



Adamidawa, os Suruwaha contam que viviam em contínuas disputas, conflitos e acusações de feitiçaria, que produziam mortes frequentes. Alguns relatos referem-se a uma época de relações habituais entre as aldeias dos Jokihidawa e dos Adamidawa, durante a época de Baidawa (pertencente aos primeiros) e Ajisama (pertencente aos Adamidawa), com intercâmbios rituais e trocas. Ajisama e Nasi protagonizaram a migração dos Adamidawa às terras do igarapé Jokihí (Pretão).

Os Tabusurudawa, caçadores de antas

Não existem muitos detalhes sobre a história dos Tabusurudawa (‘gente do esquilo’), considerados unanimemente como *mabony agy*, os melhores caçadores de antas. Seu lugar de origem são as nascentes do igarapé Wantanaha, um pequeno afluente do Jokihí. Este grupo se uniu aos Jokihidawa em tempos de Watikahuwy.

Os Kurubidawa, “gente de mata baixa”

Habitavam originariamente na margem esquerda do rio Cuniuá, numa zona muito exposta à pressão da frente expansiva procedente do baixo Cuniuá e do rio Tapauá. Praticaram trocas matrimoniais com Katukina, Paumari e Mamori. Fragilizados provavelmente a causa de epidemias derivadas do contato, abandonaram seus assentamentos de origem e se uniram aos Masanidawa a inícios do século XX, com Soroki e seu filho Johwady.

Os Idiahindawa, “gente do outro lado do rio”

A “gente do outro lado do rio” habitava entre os igarapés Hurama e Muzahaha, afluentes à margem direita do Hahabiri. Os Suruwaha reconhecem atualmente áreas de floresta secundária que identificam como antigas áreas residenciais e roças de décadas passadas abertas pelos Idiahindawa. Xubai era o líder principal deste grupo.



Xubai

Xubai era Idiahindawa, moravam na foz do igarapé Hurama, lá tinham sua casa e seus roçados. Os filhos de Xubai eram Zymykyrywy e Zahiwa, a sua filha era Xarahka. Os nomes dos outros Idiahindawa eram Hawawi, Zuma, Kusai, Kahoni e Hakuwytini. Este último era um grande caçador de antas.

As crianças cresceram na maloca de Xubai. Quando já eram jovens, desceram o Hahabiri e desceram o rio Kuniria até a sua foz, onde ficaram para morar. Eles foram os primeiros Abamadi. Somente Ixuwa ficou com Xubai, e se converteu num ótimo caçador de antas, caititus e queixadas. Em certa ocasião, Ixuwa foi caçar e escutou os Juma imitando o assobio de uma anta. Não teve medo e os perseguiu, atirou neles e correram. Alguns Juma morreram a consequência do veneno das flechas de Ixuwa. Depois da morte dos Juma, se escutaram fortes trovões, houve um intenso temporal.

(Ainimoru, maloca de Jadabu, 04/11/1997)

Os Aijanima madi

Os Aijanima madi habitavam as terras situadas entre os igarapés Haxinawa e Wanija (igarapés Coxodoá e São Luiz). São descritos como um grupo reduzido, que não possuía ferramentas e não cultivava roças: plantavam somente um tubérculo chamado *awabija*. Ikiji e Kwakwai me contaram que, em certa ocasião, os Jokihidawa estavam caçando nas terras firmes quando encontraram o rastro de Aijanima e sua família, e foram buscá-los. A partir daí, a família de Aijanima começou a visitar a aldeia dos Jokihidawa, e surgiram casamentos entre ambos os grupos. A maloca de Aijanima era igual à maloca dos Jokihidawa, e o grupo falava a mesma língua. Os filhos de Aijanima se chamavam Tibiju e Jabukahwari. Aijanima tinha também uma filha chamada Wryrhukai, que casou com Kahuwy, dos Jokihidawa, quando os Aijanima madi se trasladaram definitivamente à terra dos Jokihidawa. Outros protagonistas dos Aijanima madi nesta época foram Baraho, Waximia, Mojawi e Iximy, coetâneos do xamã jokihidawa Baidawa.

Aijanima, o líder deste grupo, morreu idoso. Após a sua morte, houve alguns conflitos. Seu filho Jabukahwari sofreu feitiços do xamã jokihidawa Birikahywy. Os Aijanima madi perderam um destino próprio e acabaram dissolvendo-se entre os Jokihidawa.



Os Suruwaha madi

Ao leste do igarapé Wanija (igarapé São Luiz) moravam os Suruwaha madi, grupo que teve intercâmbios constantes com sorveiros e que, segundo os relatos, desapareceu a partir de conflitos intensos de feitiçaria com os Masanidawa. Sobre eles, se relata que falavam tanto a língua dos Masanidawa quanto a língua dos regionais, e que possuíam muitas ferramentas recebidas deles. Axidibi, um dos filhos do xamã Xamtiria, conta a trajetória final deste grupo:

Os Suruwaha

As pessoas moravam aqui, aqui no Hahabiri abriam seus roçados, aqui se estabeleceram, aqui faziam suas caçadas. A gente vivia nesta mesma terra, naquela época os Masanidawa eram muitos. Nesta terra, também, os Adamidawa estavam realizando uma caçada e encontraram com os Suruwaha:

– Aqui tem gente nossa – eles disseram

Foram dormir na sua casa, depois foram até a aldeia dos Masanidawa e disseram:

– Lá tem gente nossa.

E foram todos juntos: os Masanidawa vieram ao Hahabiri com os Adamidawa e os Jokihidawa, muitas pessoas juntaram-se lá: queriam ver aos Suruwaha. Foram todos a um acampamento de caça, dormiram nele. No dia seguinte, Amakuwa e Bajiky Hurari foram até os Suruwaha. O olhar dos Suruwaha mostrava fúria, tinham muitas flechas e as chacoalhavam, em tom de ameaça. Bajumy Hurari, Makawy e Amakuwa se aproximaram, eles eram os mais altos e mais fortes. Havia ali uma família Suruwaha: o marido, a esposa, duas filhas e um filho. Todos chegaram perto, havia uma roça, as crianças estavam na roça e as mulheres logo fugiram. O marido pegou uma espingarda. Começou a chegar mais gente, na frente deles estava somente um Suruwaha. Foram com ele até a casa dos Suruwaha, foram muitas pessoas dos Masanidawa, dos Adamidawa e dos Jokihidawa: os Suruwaha eram poucos e estavam assustados, era uma casa pequena, um acampamento. As pessoas permaneceram lá e todos pernoveram no acampamento dos Suruwaha. Então Suruwaha¹⁴ disse:

- Vocês já conheceram minha casa, agora eu quero ir conhecer a casa de vocês.

Os Suruwaha viajaram, foram em canoas pelo igarapé Hahabiri com os jovens masanidawa. Iam todos remando pelo igarapé, eram muitos, os Suruwaha e principalmente os Masanidawa. Os Suruwaha pegaram suas flechas, depois as deixaram, mas volta-



ram a pegá-las e a deixa-las, estavam irritados. Os Suruwaha eram poucas pessoas, os Masanidawa eram muitos. Estavam também os Kurubidawa e os Dawihadawa, que eram altos e fortes. Os Masanidawa não eram tão altos quanto eles. Os Suruwaha permaneceram apenas naquele dia, depois regressaram à sua casa.

Depois de alguns dias Suruwaha, o xamã dos Suruwaha, voltou novamente. O xamã suruwaha se chamava também Suruwaha. Ele jogou feitiço a uma das jovens masanidawa, jogou seu feitiço também sobre os rapazes, todos começaram a sentir-se mal, sentiam que iam morrer. Suruwaha foi ruim com eles: atacou com feitiço aos jovens, que quase morrem, foi o próprio Suruwaha e outro xamã jovem que estava com ele. Os Suruwaha não chegaram até a aldeia dos Masanidawa, ficaram acampados numa praia, à beira do igarapé. As crianças estavam brincando quando chegaram os xamãs masanidawa, chegaram Myzawai e Karokwai e lançaram seus feitiços sobre os Suruwaha. Os xamãs masanidawa mataram o xamã Suruwaha. Então os demais Suruwaha fugiram, talvez morreram, foi o fim dos Suruwaha. Já passou muito tempo, em realidade não sei o que foi que aconteceu com eles, talvez foram morar num local mais distante.

(Axidibi durante uma viagem pelo Hahabiri, junho de 2000)

Os dwa desaparecidos: Nakandanidawa, Dawihadawa, Mahindawa, Anizakawa, Tybydawa, Sarahadawa, Zamakaxuhudawa

A memória de outras unidades *dawa* praticamente desaparece ao longo das últimas gerações, dada a ausência absoluta de sobreviventes. Os Nakandanidawa procedem do igarapé Makuha (igarapé do Índio) e também se uniram aos Jokihidawa. Alguns antecessores Jokihidawa dos anos 1920-1940, como Ari e sua filha Au, são às vezes considerados como Nakandanidawa, já que em suas famílias houve prática de casamentos entre pessoas de ambos *dawa*. Entre os Suruwaha atuais, somente Ikiji reconhece certa ascendência nakandanidawa.

Os Dawihadawa mantinham contatos com os Masanidawa e os Jokihidawa. Um dos seus principais líderes era Kunaha, que protagonizou alguns conflitos com outras unidades.

Os Mahindawa, habitantes do igarapé Mahi (margem esquerda do Hahabiri), mantinham intercâmbios com os Idiahindawa. Entre eles destacou Ixuwa, que enfrentou e matou alguns Juma. Os Mahindawa desapareceram



perante as hostilidades dos Jokihidawa em tempos do xamã Matywa. Ainimoru narra como “o *kurimia* de Matywa se chamava Jawakamari; Jawakamari arrancou os olhos, a garganta e o ânus dos Mahindawa, que ficaram cegos e caíram mortos”. Somente algumas crianças sobrevieram aos ataques e foram acolhidas por Xubai e os Idiahindawa, segundo os relatos orais.

Sobre os Anizakawa, as informações são escassas: Maxawari foi um dos seus líderes, e o igarapé Ihkiahini era sua terra de origem:

Maxawari e os Anizakawa

Maxawari era Anizakawa, moravam aqui no igarapé Ihkiahini¹⁵. Os Jakimidi vieram com seus terçados, raptaram algumas crianças anizakawa, as levaram e as comeram. Mais tarde, os Jakimidi voltaram ainda. O pai de Maxawari pegou seu terçado e os enfrentou. Maxawari correu até um pé de bananeira, pegou um pau e, usando ele como lança, atacou os Jakimidi, causando muitas mortes entre eles. O irmão de Maxawari cortou a coxa de um Jakimidi, que morreu no instante.

Maxawari escutou um bando de queixadas, foi à maloca e pegou muitas flechas, um feixe grande de flechas. Um jovem o acompanhou, Maxawari deu algumas flechas para ele. Atirou nos queixadas, as flechas voavam pela sua própria força e perseguiam os queixadas. Foram abatidos todos os queixadas do bando. As pessoas carregaram os queixadas e os cozinham na maloca, no local da atual maloca de Ikiji, à beira do Jokihini (Ainimoru, *maloca de Jadabu*, 4/11/1997).

Outros coletivos *dawa* moravam longe do Hahabiri, provavelmente ao longo do rio Cuniuá; a respeito deles os Suruwaha atuais afirmam não lembrar mais quase nada. É o caso dos Tybydawa (“gente das flechas”), dos Zamakaxuhudawa (“gente da coivara”) e dos Sarahadawa, que habitavam à beira de um rio denominado Dawiha.

Conclusões sobre a configuração das unidades *dawa* nos Suruwaha

A seguinte tabela reflete a distribuição recente das unidades *dawa*. As informações foram obtidas pessoa a pessoa – considerando somente os indivíduos adultos de ambos os sexos – e seguiram o critério de auto-identificação.



Distribuição dos Dawa entre os Suruwaha Adultos (1996)

<u>NOME</u>		<i>dawa</i>	<i>AHADY (F)</i>	<i>dawa</i>	<i>AMADINI (M)</i>	<i>Dawa</i>
Kimiaru	♂	M	Kumyniru	M	Kwamai	M/S
Wahary	♂	M	Kimiaru	M	Jamiji	J
Bujini	♀	M	Kimiaru	M	Jamiji	J
Xirihki	♀	M	Kimiaru	M	Jamiji	J
Jijwiyi	♀	M	Kumyniru	M	Kwamai	M/S
Xamtiria	♂	M	Kiasa	M	Danuzy	J
Moru	♀	M	Xamtiria	M	Dibukini	J
Axa	♂	M	Samirياهو	M	Au	J
Diahka	♀	J	Samirياهو	M	Au	J
Dihiji	♂	J	Iximixi	J	Asaminia	A
Xurari	♀	J	Duryi	S	Xamy	J
Ikiji	♂	J	Gumania	J	Arikumary	A
Kuni	♀	J	Duryi	S	Xamy	J
Jaxiri	♀	J	Mixonawari	J/M	Dysu	J
Xamy	♀	J	Timiri	A/J	Xinai	K
Kuxi	♂	J	Iximixi	J	Asaminia	A
Wixkiwa	♀	J	Wihu	J	Niniu	J
Ihi	♀	J	Tukwamy	J	Tiabai	J
Aidyi	♀	S	Duryi	S	Xamy	J
Dimi	♀	S	Soboni	S	Ajibi	J
Hinijai	♂	S	Naindi	S	Dimi	S
Xibukwa	♀	S	Mititu	M/S	Jaxiri	J
Gamuki	♂	S	Duryi	S	Xamy	J
Ainimoru	♂	S	Mititu	M/S	Jaxiri	J
Jadabu	♂	S	Ainimoru	S	Jijwiyi	M
Ibini	♀	S	Axa	M	Iju	S
Agunasihini	♂	S	Ainimoru	S	Jijwiyi	M
Iju	♀	S	Warubi	S	Ajakuru	J
Kwakwai	♂	S	Baju	S	Mitini	S
Uniwa	♀	S	Ainimoru	S	Jijwiyi	M
Agariu	♀	A	Wixixu	K	Buki	A
Kariwa	♀	A	Tihiri	S	Amu	A
Asaminia	♀	A	Tihiri	S	Amu	A
Kainaru	♀	A	Tihiri	S	Amu	A
Howi	♀	A	Gumania	J	Arikumary	A
Hamijithi	♂	K	Wixixu	K	Buki	A
Mosy	♀	K	Obuniu	K	Saryi	S
Harakady	♀	K	Obuniu	K	Saryi	S
Hamy	♂	T	Miriu	T	Xibukwa	J
Xidiru	♀	I	Janu	I	Hamudwaga	J

M = Masanidawa

K = Kurubidawa

I = Idiahindawa

J = Jokihidawa

T = Tabusurudawa

A = Adamidawa

S = Sarokwadawa



Em primeiro lugar, chama a atenção a flexibilidade do critério de pertença ao *dawa*, ao conectar as referências patrilineares/matrilinares com a atribuição de cada indivíduo. Há uma dominância patrilinear – o indivíduo se considera comumente como pertencente ao *dawa* do pai –, mas entre as mulheres se observa uma espécie de ‘descendência paralela’ – uma de cada três mulheres atribui sua referência ‘subgruppal’ ao *dawa* da sua mãe¹⁶. Ao mesmo tempo, constatam-se casos de ambivalência, nos quais pessoas são vinculadas de alguma maneira a dois *dawa*, certamente devido à incidência de exogamia entre as unidades – o que problematiza a possibilidade de consenso de atribuição. A aparência física (aquilo que poderíamos considerar como ‘biótipos familiares’) é ocasionalmente aplicada como critério de pertença, e pode introduzir discrepância entre germanos. Assim, por exemplo, Kwakwai (dos Sarokwadawa, um dos adultos com maior liderança atualmente) é casado com Moru (Masanidawa) e considera seus filhos Xagani (m) e Tiriú (f) como Sarokwadawa por causa da sua pele branca, enquanto que seus filhos Syhyty (m), Kabkwari (m) e Jankuwa (m), de pele mais morena, são referidos por ele como Masanidawa.¹⁷

A territorialidade é destacadamente o elemento distintivo na singularidade dos *dawa*: a maioria dos nomes das unidades são toponímicos de âmbito local: ‘gente do leste’, ‘gente do igarapé Jokihí’, ‘gente dos morros’, ‘gente da mata baixa’, ‘gente do outro lado do rio’, ‘gente do igarapé Mahi’ – apenas encontramos um caso de nominação a partir de animal ou planta (os Tabusurudawa, ‘gente do esquilo’), como corresponderia ao modelo kulina. Chama a atenção, entre os Suruwaha das últimas décadas, o detalhamento minucioso dos significados que o território imediato adquire, frente à nebulosidade e imprecisão das referências sociogeográficas regionais em escala maior. O ‘micro-território’ – as terras interfluviais entre o rio Cuniuá e o igarapé Riozinho espacialmente muito próximas – são descritas com um nível admirável de especificidade. Pessoas se vinculam às terras do Ihkiahini, outros às terras do Xindigiaru, igarapés minúsculos da terra firme, e atribuem uma excelência singular a estes lugares. O particularismo dos significados espaciais parece quase apontar mundos diferentes, mesmo que apenas



dez ou quinze quilômetros separem um local do outro. Duas ou três horas de caminhada podem marcar áreas de referência familiares ou grupais totalmente distintas: os Suruwaha projetam uma minuciosa sociocosmologia do território na escala micro, muito mais do que em escalas maiores. A vinculação de cada indivíduo com o território de origem do seu *dawa* se observa, por exemplo, num maior protagonismo na tomada de decisões para ações nos locais de referência (abertura de roças, caçadas coletivas) ou na preferência dos jovens para construir suas novas malocas nos mesmos locais que seus pais.

A rede de rios e igarapés parece balizar a territorialidade dos *dawa*, e se constitui como o seu referencial sócio-espacial: assim, o igarapé Pretão (Jokihi) dos Jokihidawa; o igarapé Wantanaha dos Tabusurudawa; as terras da margem direita do Riozinho (Hahabiri) para os Idiahindawa; o igarapé do Índio (Makuhwa) para os Nakandanidawa; o igarapé Wahani para os Sarokwadawa; o Pretinho (Jakubaku) para os Adamidawa; o Amaha e o Taminiaru para os Masanidawa. A toponímia para os grandes rios da região, em contraste, aparece confusa e indecisa – não há tanta convicção ao nomear os grandes rios da região, como o rio Tapauá ou o rio Purus.¹⁸

Outros traços distintivos dos *dawa*, menos marcantes, são a atribuição de especialidades e a vinculação a uma liderança pessoal destacada. É o caso dos Adamidawa – unidade que é destacada pela qualidade xamânica mais intensa dos seus membros – e dos Tabusurudawa – caracterizados por uma destreza particular para a caça de antas. A liderança pode conferir nome ao grupo (o epônimo Suruwaha madi como as pessoas lideradas por Suruwaha, os Aijanima madi como as pessoas lideradas por Aijanima)¹⁹ ou, vice-versa, uma pessoa com liderança pode receber o nome da sua própria unidade, como é o caso do indivíduo Masanidawa que recebeu o nome do seu *dawa*. Em outros casos, a memória singular de uma unidade é referida a partir do protagonismo de seu líder em um momento histórico particular, como é o caso de Awakiria nos Sarokwadawa. Parece também pertinente constatar que, junto com a provisoriedade da liderança, há uma transitoriedade da própria consistência grupal.



Como já manifestamos, a tensão entre contração e retração, aproximação e distanciamento entre as unidades estabelece uma zona de fronteiras difusas, ambivalentes. Todos os *dawa* se consideram vinculados a um ancestral comum, Aijumarihi (demiurgo fundador, o “criador da cultura”) e a um povo primordial, os Saramadi. Intercâmbios rituais, trocas de bens e relações exogâmicas de aliança constroem nexos de solidariedade e segurança. Apesar de existirem variações dialetais entre as unidades, as mesmas percebem-se como uma espécie de comunidade linguística entre “aqueles que falam bem” (*ati tijuwa*), como marcador de humanidade, em oposição aos inimigos “que falam feio” (*ati tijuwanaxu*). O xamanismo aparece notoriamente nas narrativas como fator de perigo e de fissão intergrupar. Ao mesmo tempo, e num gradiente de afinidade maior, são identificados os *waduna*, os inimigos comuns a todos os *dawa*: os Jara (os brancos), os Jakimidi, os Zamadi²⁰ expressam a posição mais perigosa no ‘ternarismo do regime de socialidade’. Como afirma Viveiros de Castro, “a afinidade potencial e seus harmônicos cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não-aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos” (2002b: 416). A zona de multiplicação da diferença, a linha entre a afinidade real dos *jadawa* e a afinidade potencial dos *waduna* apresenta oscilações. Unidades como os Aijanima madi ou os Suruwaha madi são concebidas em termos de afinidade potencial (não são nominadas como *dawa*), ao mesmo tempo em que são descritas com traços de proximidade, ora porque “constroem casas iguais às nossas”, ora porque “falam a nossa mesma língua”. Finalmente, para quebrar qualquer possibilidade de dualismo segmentar, são identificáveis figuras de *terceiros incluídos*, que “operam a mediação entre o mesmo e o outro [...]. São efetuações complexas da afinidade potencial, cristalizações rituais e políticas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 153). A inserção dos Aijanima madi, dos Suruwaha madi, dos Katukina²¹, dos Abamadi na rede multicentrada dos *dawa*, ou as alianças entre os Kurubidawa e os Mamori, ou entre os Suruwaha madi e os brancos Jara, presentes nas narrativas, mais do que constituírem uma contradição sistêmica, aparecem projetadas como possibilidade de solução na construção de interstícios de segurança e socialidade no campo ‘dado’ da afinidade multiplicada.

Esta cosmologia de relações multicentradas – mais do que propriamente sociologia de unidades compactas – impede qualquer tentativa de essencialização das unidades sociais. A ‘invenção’ dos *dawa* suruwaha, assim como dos *madiba* kulina, dos *deni* dos Jamamadi e Deni e, em escala mais ampla nas bacias do Purus e Juruá além do cenário arawa, dos *nawa* nos Pano e dos *dyapa* nos Katukina e Kanamari sofreu mudanças precisamente a partir das alterações radicais operadas pela empresa seringalista. A rede de alteridades e de produção de diferenças entra em convulsão. A perda de territórios, a crise das referências xamânicas, a queda demográfica, a necessidade de reconstruir os espaços de segurança levaram à necessidade de reconfigurar os circuitos de intercâmbio e a ‘consistência’ dos coletivos. No cenário suruwaha – marcado na década de 1920 por uma experiência abrupta de massacre –, a unificação compulsória dos sobreviventes dos diversos *dawa* numa única residência em zonas de refúgio, o isolamento necessário perante o avanço dos estrangeiros e a insurgência de uma ritualidade coletiva na forma de suicídio (praticado pela ingestão de timbó *kunaba*) constituíram uma nova maneira de organizar a teia de relações. Um olhar sobre outras trajetórias no cenário arawa parece oportuno para avançarmos na compreensão destes processos.²²

Notas

¹ A Terra Indígena Zuruaha foi homologada pelo governo federal em outubro de 1991, e possui uma extensão de 239.070 hectares. Os Suruwaha vivem hoje em uma única comunidade, com uma população total de 149 pessoas (informações da FUNAI/CGIIRG, Frente de Proteção Etnoambiental Purus – 2010).

² A princípio, identificamos como ‘sociedades indígenas arawa’ os Kulina, os Deni, os Jamamadi ocidentais, os Kanamanti, os Jamamadi orientais, os Jarawara, os Banawa, os Suruwaha e os Paumari; seguramente também os isolados Hi Merimã pertencem a este conjunto. Convencionalmente os Arawa foram considerados como uma subdivisão da família linguística arawak: este foi o ponto de vista de Ehrenreich (1891), Rivet e Tastevin (1921), Nimuendajú (1944) e Métraux (1970). Pesquisas linguísticas posteriores foram mostrando progressivamente a independência da família arawa, como conjunto diferenciado da família arawak (Florido 2008: 31-34).

³ Destacamos as pesquisas de Pollock (1985), Lorrain (1994) e Gordon (2006) sobre os Kulina; de Koop & Lingenfelter (1980) sobre os Deni; de Rangel (1994) sobre os Jamamadi ocidentais; de Kroemer (1994) sobre os Suruwaha; de Bonilla (2007) sobre os Paumari; e de Maizza (2009) sobre os Jarawara.



⁴Na língua suruwaha, existem duas formas de expressão de coletividade: o sufixo *dawa* e o termo *madi*. *Madi* se encontra inserido em alguns substantivos coletivos (transformado no sufixo *-midi*, com o mesmo sentido: *bajimidi*, “as mulheres”; *wasimidi*, “os jovens”; *hamidi*, “as crianças”) e em denominações de coletivos humanos: os *Aijanima madi*, os *Jakimidi*, os *Zamadi*; em linhas gerais para esta última aplicação, *madi* parece significar uma perspectiva de “coletividade mais distanciada, afim potencial”. O sufixo *-dawa* parece expressar um sentido de “coletividade próxima, afim real”. Em outros contextos, *madi* pode ser usado como um coletivizador genérico, e *-dawa* como um coletivizador mais específico.

⁵Neste sentido, o termo *jadawa* é mais contrastivo que o termo *madi*, que podemos traduzir como “gente”, “povo”, e que se encontra também em outras línguas arawa (equivale, por exemplo, ao termo *madiba* das línguas deni e kulina). Como afirma Viveiros de Castro, “as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa [...]. Longe de manifestarem um afinamento semântico do nome comum ao próprio (tomando “gente” para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo” (Viveiros de Castro, 1996a: 124-125).

⁶“Os afins potenciais não são ‘inimigos’, um mero complemento diacrítico do ‘Nós’, mas outros coletivos com quem se travam relações socialmente determinadas de troca simbólica” (Viveiros de Castro 2002a: 161).

⁷Concordamos com a apreciação de Gordon quando afirma que “uma etno-história dos grupos Arawá – e talvez dos demais grupos da Amazônia ocidental – seria, muito provavelmente, uma etno-história dos subgrupos nomeados: os *madiba* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi e Deni, os *dawa* dos Suruwaha” (2006: 41).

⁸Literalmente, *Saramadi* significa “gente da várzea”.

⁹Relato por Ikiji na maloca de Hinijai, no dia 6 de novembro de 1999.

¹⁰A anedota demonstra a irrelevância que os Suruwaha deram a qualquer estrutura maior do que a aldeia ou o *dawa* de pertença. A identificação coletiva dos sobreviventes dos *dawa* foi construída a partir da interlocução com os agentes externos. A rigor, os coletivos arawa – os Suruwaha são um expoente dos mesmos – não sentiram a necessidade de uma denominação própria. Por isso, como vemos, os etnônimos não são substantivos próprios (*deni*, *jamamadi*, *madiba*, *jadawa* etc.), e sim *pronomes cosmológicos* (no sentido apontado por Viveiros de Castro 1996a), que podem ser traduzidos como ‘gente’ ou ‘as pessoas’.

¹¹“Nós não somos Suruwaha, em absoluto. Gunter disse a Tiaha na maloca de Hamy: ‘E vocês, que povo são?’. Brincando, [Tiaha] respondeu: ‘Somos Suruwaha’, contam.”

¹²Proponho uma interpretação alternativa da escolha de Ainimoru e Tiaha do nome *Suruwaha*, que acabou prevalecendo. O ‘subgrupo’ Suruwaha é descrito nas narrativas como coletivo em contato constante com a frente regional extrativista, possuidor de roupas, ferramentas, falantes tanto da língua dos Jara quanto da língua dos diversos *dawa*, e habituado a convivência com brancos. Na nova situação de ‘contato’, em que indigenistas e missionários conviviam no espaço residencial e possibilitavam o fornecimento de ferramentas e utensílios dos Jara, parece pertinente



que Ainimoru e Tiaha tenham estabelecido uma analogia entre o ‘subgrupo’ Suruwaha e os Suruwaha ‘recém-contatados’: ambos estão em convívio com os ‘brancos’.

¹³ Conforme nos declarou o próprio Xamtiria, seu avô Masanidawa era filho de Wagy e passou parte da infância na terra dos Abamadi. Regressou à sua terra de origem, o igarapé Amaha, e ao chegar casou com Kubixa, filha de Kytera. Neste caso, Masanidawa é um nome próprio de significado gentilício. Há outros casos em que nomes pessoais equivalem ao nome do grupo de origem, como aconteceu por exemplo com o termo Suruwaha, que era na verdade o nome do indivíduo que foi líder do grupo Suruwaha madi.

¹⁴ Aqui Suruwaha se refere à pessoa que era líder do grupo do mesmo nome. Existe, portanto, o grupo denominado Suruwaha e o indivíduo chamado Suruwaha.

¹⁵ Ainimoru, a pessoa que me narrou este relato, tem uma forte ligação com o local do Ihkiahini: nele construiu suas malocas, e seu filho Jadabu continua a tradição que se remonta ao tempo dos Anizakawa.

¹⁶ Lorrain (1994: 137, 238) constatou uma predominância da regra de descendência paralela na transmissão da pertença aos subgrupos nomeados entre os Kulina do Juruá, e refere a mesma constatação em Adams & Townsend (1978: 152) entre os Kulina do alto Purus. Genoveva Amorim (informação pessoal) faz a mesma observação para os Kulina do baixo Juruá (Terra Indígena Cumaru do Lago Ualá). Lorrain destaca também o critério de *political expediency* como mecanismo de pertença (p. 138).

¹⁷ Este critério distintivo entre os *dawa* é também apontado por Kroemer (1994: 128).

¹⁸ É possível que o rio denominado Waha na língua suruwaha corresponda ao rio Purus.

¹⁹ Porém, observe-se que em nenhum destes casos se aplica o sufixo *-dawa*, o que expressa o caráter difuso no gradiente de afinidade potencial em que se inserem as diferenças, como veremos seguidamente.

²⁰ A respeito das narrativas suruwaha sobre os inimigos *waduna*, cfr. Aparicio, M., “Contrastes entre semejantes y extraños. *Jadawa* versus *waduna*: cosmovisión suruwaha de nuestro desorden”, In Mendes dos Santos, G. (org.), *Álbum Purus*. Manaus, Edua 2011, pp. 296-332.

²¹ Sobre estes coletivos de posição ambivalente (afins potenciais relativamente integrados na rede dos *dawa*) cfr. Aparicio, M. – Huber, A., *Relatório preliminar de identificação da terra indígena Masanidawa/ Kurubidawa e da terra indígena alto Hababiri (Povo Suruwaha)*, Funai/CGIIRC, Brasília 2010.

²² Está no prelo um artigo no qual insiro a temática dos *dawa* suruwaha no âmbito do cenário arawa, estabelecendo conexões com outras unidades análogas presentes entre os Kulina, Deni, Jamamadi e nas sociedades arawa-falantes de modo geral. Trata-se de uma perspectiva mais “panorâmica”, que busca avançar na compreensão dos processos de construção destas unidades (convencionalmente denominadas ‘subgrupos’ na literatura etnográfica) e da configuração de uma rede social operante entre coletivos indígenas do interflúvio Purus-Juruá.



Referências

- BONILLA, O. *Des proies si desirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*, Tese de Doutorado em Antropologia Social, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.
- DAL POZ, J. “Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os Sorowaha”, *Revista de Antropologia*, v. 43, n. 1, p. 89-144, 2000.
- FLORIDO, M. *As parentológicas Arawá e Arawak: um estudo sobre parentesco e aliança*, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- GORDON, F. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade*, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ – Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2006.
- KROEMER, G. *Kunabã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruabá*, Edições Mensageiro, Belém, 1994.
- KOOP, G. & LINGENFELTER, S. G. *Os Deni do Brasil Ocidental. Um Estudo de Organização Sociopolítica e Desenvolvimento Comunitário*. Museu Internacional de Culturas, Dallas, Texas, 1983.
- LORRAIN, C. *Making Ancestors: the symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Cambridge, University of Cambridge, 1994.
- MAIZZA, F. *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- OVERING, J. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*, Oxford University Press, Oxford, 1975.
- _____. “Estruturas elementares da reciprocidade – Uma nota comparativa sobre o pensamento sociopolítico nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico”, *Cadernos de Campo*, v. 10, n. 10, p. 121-138, 1984.



POLLOCK, D. K. *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*, Tese de Doutorado, New York, The University of Rochester, 1985.

RANGEL, L. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1994.

RIVIÈRE, Peter. *O indivíduo e a sociedade na Guiana. Um estudo comparativo da organização social ameríndia*. Edusp, São Paulo, 2001/1984.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, em *Mana*, 2 (2), p. 115-144., 1996.

_____. “O problema da afinidade na Amazônia”, In: *A inconstância da alma selvagem*, Cosac Naify, São Paulo, p. 87-180, 2002.

_____. “Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco”, In: *A inconstância da alma selvagem*, Cosac Naify, São Paulo, p. 401-456, 2002.

