

Artigo

As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. Os Suruwaha e a morte por envenenamento

Miguel Aparicio¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO: Os Suruwaha das últimas gerações consolidaram a prática do envenenamento com timbó, até o ponto de constituir a *causa mortis* dominante neste grupo indígena do vale do rio Purus. Na tentativa de superar as concepções suicidológicas ocidentais, e indo além de explicações de teor exclusivamente sociológico, o artigo propõe uma *tradução* (Carneiro da Cunha, 1998) que possibilite o acesso ao pensamento nativo sobre morte e transformação. À luz dos regimes de subjetivação suruwaha, e como deriva dos processos xamânicos, os mortos por envenenamento, capturados pela subjetividade não humana do espírito do timbó, vivem uma alteração que os transforma em presas por excelência. Através da prática do envenenamento, os Suruwaha projetam, num mundo transformacional, a sua constituição como humanos em contraste com a dos mortos não humanos, alterados na condição nova de presas do timbó.

PALAVRAS-CHAVE: Suruwaha, Rio Purus, Transformações indígenas, Suicídio indígena.

L'ethnographe [...] joue sa position dans le monde, il en franchit les limites. Il ne circule pas entre le pays des sauvages et celui des civilisés: dans quelque sens qu'il aille, il retourne d'entre les morts.

Lévi-Strauss, *Diogène Couché*

A emergência do envenenamento entre os Suruwaha

A incidência do suicídio por envenenamento com timbó entre os Suruwaha² nas últimas gerações surpreende pelas suas proporções inéditas. Na atualidade, praticamente todos os Suruwaha vivem com a expectativa do suicídio como horizonte do seu destino pessoal e coletivo. A morte por ingestão de timbó (*kunaha hawari*)³ se consolidou como a morte ideal, de forma que o suicídio atinge a impressionante cifra de 86% das *causae mortis*, se excluirmos os óbitos correspondentes à mortalidade infantil. A origem dessa prática remonta aproximadamente a 1930. A partir dessa época, a morte por ingestão voluntária de timbó adquiriu um caráter ritual, generalizado e estandardizado, e irrompe com uma frequência inusitada no cotidiano dos Suruwaha. Com efeito, há que considerar que, além da elevada quantidade de suicídios ocorridos (121 mortes por timbó registradas no período 1984-2013), as tentativas falidas — nas quais as pessoas conseguem impedir a ingestão do veneno do suicida potencial, ou conseguem reanimá-lo após a intoxicação — são constantes, de maneira que apenas algumas tentativas de envenenamento conduzem a um final fatal⁴. Cabe ainda destacar o efeito expansivo que as mortes por ingestão de timbó adquirem entre os Suruwaha: com muita frequência, e como veremos a seguir, a pessoa que recorre ao timbó provoca a mesma reação em outras pessoas próximas, abrindo a possibilidade de “suicídios coletivos”, em que várias pessoas morrem envenenadas no decorrer de poucas horas.

Ao tentar um acesso à compreensão da prática consolidada de ingestão de timbó, a categoria de suicídio torna-se definitivamente inadequada à luz dos princípios nativos. Faz-se necessário operar uma espécie de *tradução* (Carneiro da Cunha, 1998) que transita nos níveis sociológico e cosmológico, mais ainda: que tenta uma passagem possível entre pontos de vista que são, em realidade, irreduzíveis. É o xamanismo a instância que consegue transitar nesse universo transformacional, em que a cosmopolítica suruwaha construiu a morte por envenenamento como uma possibilidade nova de atualização da rede

sociocósmica. A rigor, se admitimos que a lógica da morte suruwaha por envenenamento se sustenta na ação xamânica, nos encontramos perante uma desafiadora operação de “equivocação controlada” (Viveiros de Castro, 2004).

A leitura convencional da gênese do suicídio suruwaha parte do impacto disruptivo da frente extrativista sobre as populações indígenas do rio Purus e, especificamente, sobre os coletivos da bacia dos rios Tapauá e Cuniuá. Certamente, a economia seringalista produziu uma violenta desorganização dos circuitos que vinculavam o conjunto de coletivos *dawa*⁵ e as relações de intercâmbio que mantinham entre si os diferentes coletivos indígenas dos rios Cuniuá, Piranha, Riozinho, Coxodoá e Canaã – todos eles na bacia do rio Tapauá, à margem oeste do rio Purus. Tanto as narrativas indígenas quanto os registros brasileiros da expansão extrativista registram o abalo demográfico causado pela violência das armas e pela disseminação de epidemias na região. A experiência do massacre, a morte de familiares, de líderes e de xamãs, a perda de territórios e a incerteza em relação ao futuro coletivo impeliram aos sobreviventes dos diversos *dawa*, por volta da década de 1920, à unificação no território dos Jukihidawa – mais afastado das principais rotas comerciais e apto, pelas dificuldades de acesso, a constituir uma zona de refúgio – que possibilitou efetivamente a formação do coletivo Suruwaha. Entre os Suruwaha, a memória narrativa sobre essa época se destaca pela profusão de detalhes.

De forma imediata, pareceria plausível empreendermos uma leitura da sociocosmologia dos Suruwaha contemporâneos baseando-nos nesta lógica de agencialidade do “contato”. É o ponto de vista proposto por Kroemer ao afirmar que “as práticas culturais de suicídio foram identificadas como etnotrauma ou protesto contra a situação insuportável provocada pelo extermínio” (1994: 11). A prática suicida, favorecida pela falta de xamãs e instaurada como peça-chave da nova configuração social, emerge a partir de uma crise social e de uma crise de sentido, e atua como fator de autodestruição do indivíduo e da sociedade. Nessa leitura, os Suruwaha, fragilizados pelo vazio xamânico e frustrados perante a insuportabilidade da vida, recriam sua escatologia ao encontrar no suicídio um ato heroico que abre as portas a um mundo viável no além. Adquirindo uma imortalidade ideal, as vítimas do envenenamento constituem o *kunaha madi*, “o povo do timbó”, em um novo destino existencial.

Em contraste, os discursos nativos não parecem manifestar com tanta veemência o protagonismo da agência histórica na construção dos novos processos de orientação da vida pessoal e coletiva. Apesar do comparecimento de narrativas que transmitem a experiência trágica do (des)encontro com as frentes extrativistas, os Suruwaha não definem

sua condição presente a partir do impacto do progresso ocidental como fator determinante. Eles projetam constantemente o ideal de si próprios como *jadawa*, condição perfeita de humanidade, e exibem constantes avaliações negativas sobre o modo de vida e o comportamento dos *jara*. Ao agirem desta forma, revelam a convicção de estarem experimentando um mundo “inerentemente transformacional” (Gow, 2001: 9), onde os diversos sujeitos do cosmos interagem com os humanos, em processos que geram alterações e metamorfoses na socialidade. Transpondo na medida do possível a avaliação do contexto yudjá ao cenário suruwaha, “não me parece mais plausível que as coisas tenham se passado desse modo, isto é, que uma parte das relações constitutivas daquele sistema tenha sido dissolvida com o que a tragédia significou. Não me parece que a morte das pessoas tenha provocado a destruição do sistema, mas antes que este operava em uma escala reduzida” (Lima, 2005: 79). Resta, portanto, identificar as coordenadas dessa *escala reduzida* em que os Suruwaha ativaram sua rede sociocósmica, operando metamorfoses nos eixos sociológico e cosmológico.

Uma das minhas insistências (e ingenuidades) no trabalho de campo foi o interesse “reconstrutivo” para compreender as condições que precederam o início da prática suicida, animado pela excelente memória genealógica e socioespacial que os Suruwaha demonstravam nos deslocamentos pelo território e nas constantes narrativas que emergiam nos espaços cotidianos na aldeia. O jovem Ania, apoiado nos conhecimentos sólidos de seu pai, Axa, me referia em certa ocasião que “antigamente as pessoas tinham conflitos mútuos, em ocasiões chegavam a causar mortes. Os Kurubidawa se destacavam pela sua bravura. Os Masanidawa, Adamidawa e Jukihidawa se atacavam mutuamente, causando mortes entre os seus membros. *Quando as pessoas se transformaram em Jukibidawa, começaram as mortes com timbó*”. Esta “transformação em Jukihidawa” nos dá a chave do processo transformacional que alterou a socialidade dos Suruwaha – e corresponde à nova configuração da rede social que implicou a convergência dos sobreviventes dos diversos *dawa* em um único espaço residencial, às margens do pequeno igarapé Jukihi (Aparicio, 2013). É o que as etnografias têm denominado “unificação dos subgrupos” (Kroemer, 1994; Aparicio, 2008; Huber, 2012) e que os próprios Suruwaha indicam com a expressão *madi tabuzari* (“a junção das pessoas”).

De fato, a gênese da prática de ingestão de veneno (*kunaba hawari*) manifesta conexões com o lugar que a ação xamânica desempenha na vida coletiva. O “excesso de convivência” e o confinamento provocados pela unificação dos *dawa* num território restrito, e a interrupção das redes de circulação exteriores causadas pela pressão extrativista,

geraram uma situação de homogeneidade, de hiperidentidade e anulação da diferença. Sem capacidade de intervenção na política externa com os estrangeiros, e sem o dinamismo do intercâmbio inerente aos circuitos sociais, políticos e rituais entre os diversos coletivos *dawa*, a atuação liminar e perigosa dos xamãs conduziria a uma arriscada exacerbação da feitiçaria – conforme aponta a tendência à intensificação do *endowarfare* verificada em outros grupos arawas (Aparicio, 2014: 128). Para abrir a possibilidade de uma vida viável, e como nova alternativa de diferenciação, a rede suruwaha operou a transformação da socialidade em conflito e da produção de mortos: da prática xamânica *mazaru babini* (os mortos como presas ou vítimas do feitiço) à prática “suicida” *kunaba babi* (os mortos como presas do timbó).

Em uma análise anterior categorizei esta transformação como *isotopia* (Aparicio, 2008): a prática de envenenamento sucede as práticas de feitiçaria, de alguma maneira “ocupando o seu lugar” na vida coletiva. Num sentido análogo, que prioriza o ponto de vista sociológico na compreensão do fenômeno, Dal Poz propôs uma revisão da tipologia de Durkheim sobre o suicídio à luz do caso específico suruwaha⁶, encontrando na alternativa suicida um gesto marcadamente individualizante que surge como contraponto a um modelo de unidade e coesão social. “Todo esse conjunto de fatos, enfim, deve tornar admissível, ao menos como hipótese de trabalho, o argumento de que o suicídio instalaria, firmemente, a diferença no interior do *socius*, ao mesmo tempo em que o totalizaria, às expensas porém de um ato ritual notadamente individualizador” (Dal Poz, 2000: 21). Como “variante” da feitiçaria, e como resposta ao adensamento excessivo da vida em sociedade, o suicídio suruwaha instauraria uma modalidade inédita de individualismo.

Parece-me pertinente ensaiar uma manobra alternativa de aproximação que transborde o viés sociológico (e que ultrapasse o marco estabelecido pelo divisor indivíduo/sociedade) e permita uma incursão no panorama de conectividades sociocósmicas que orientam a vida dos Suruwaha. O envenenamento com *kunaba* manifesta a irrupção dos não humanos na produção dos mortos, o que aponta uma chave cosmopolítica que reconhece os efeitos da tensão e da diferenciação social, mas aponta também o comparecimento de sujeitos de lugares heterogêneos do cosmos na construção de uma rede que transborda a malha social dos humanos vivos.

Antes disso, quero destacar as narrativas de Axa, Ainimuru e outros adultos, as quais contêm discursos sobre as origens da morte por envenenamento que requerem nossa atenção. A morte de Dawari⁷ (ocorrida por volta de 1930) aparece nos relatos locais com o caráter de “suicídio inaugural”. Dawari pertencia aos Adamidawa, aos quais se atribuía uma

intensidade especial na atividade xamânica e nos conflitos de feitiçaria. Os relatos suruwahas apontam para uma prática precedente entre os Katukina do igarapé Coatá (num território próximo ao dos Masanidawa): estes reagiam quebrando as suas flechas e ingerindo sumo de timbó em razão do fracasso nas expedições de caça, conforme testemunharam os vizinhos Masanidawa. Dawari viveu o movimento de unificação dos Adamidawa, Masanidawa, Kurubidawa e Sarukwadawa no território dos Jukihidawa. Num conflito que evoluiu como acirramento da feitiçaria entre pessoas adamidawa, jukihidawa e aijanima madi, criou-se um clima de tensão que propiciou a reação de Dawari. A cadeia de ataques feitiçeiros conduziu à morte por envenenamento de Dawari, primeira vítima do timbó – *kunaba babi*. Nesse sentido, como adverte Jardim (2009: 60), inicia-se a transformação de uma economia mortuária horizontal e vindicativa (o xamanismo produz os novos mortos) a uma economia mortuária vertical, em que os mortos por timbó produzem novos mortos por timbó.

Se a lógica xamânica que sustenta a produção da nova prática de envenenamento opera abertamente na transformação da socialidade suruwaha, outros indicadores revelam também a conexão com as concepções nativas de pessoa, morte, predação e transformação, que mobilizam a possibilidade efetiva da morte na nova condição de “presas do timbó”. Como os relatos nos revelam, os Suruwaha atribuem a “invenção” desta prática aos Katukina, que recorriam à ingestão de timbó como reação extrema ao insucesso nas atividades venatórias. De alguma maneira, na prática katukina narrada pelos Suruwaha, a condição do caçador como predador se inverte, tornando-o presa (*babi*) do timbó. Porém, chama ainda a atenção a familiaridade nativa com uma certa “lógica do envenenamento”, ao identificar um precedente análogo à prática dos Katukina: os Masanidawa também reagiam com raiva à decepção na caça e recorriam ao veneno das flechas e ao tabaco – usando este último como recurso para aplacar a mágoa. Podemos afirmar, nesse sentido, que o tabaco opera como um “antiveneno”. Se a ingestão de timbó deriva de um estado de raiva (*zawa*), a inalação de tabaco produz um estado de apaziguamento, que anula a tentativa de morte que o timbó contém. O tabaco é inalado, à diferença do veneno, que é “comido” – como manifesta a expressão suruwaha para o ato de ingerir timbó: *kunaba hawari*. No relato da morte de Dawari, o narrador Uhuzai aponta para uma lógica de devoração dos venenos que está presente em diversas narrativas: “Dawari pegou timbó, pegou tingui, pegou tabaco. Bateu primeiro o timbó, fez uma espécie de bola, colocou-a na água e a espremeu. Dawari amassou as raízes de timbó, a folhas de tingui e as folhas de tabaco [...]. Momentos depois, Dawari morreu”⁸.

Em outra ocasião, Gamuki e Kawakani me contaram o relato de Xaniau: “em uma disputa com outras pessoas da casa, Xaniau misturou timbó com tingui e tabaco, e tomou todo junto; apesar de tudo, não faleceu”. Um elemento não deve passar despercebido ao leitor: a presença significativa dos venenos (o curare, o tingui, o tabaco, além do timbó) nos diversos relatos. A predação xamânica do feitiço (ou a predação venatória do caçador) contrasta com a ação (também predatória) das plantas venenosas, que operam produzindo novas presas, numa lógica que podemos qualificar como reversa. A narrativa de Kwakwai sobre os Amaxidawa e o seu xamã é paradigmática nesse sentido e, sem dúvida, nos oferece novas chaves para acessar a concepção suruwaha sobre a prática de envenenamento:

Os Amaxidawa moravam acima da foz do igarapé Muzahaha, nas cabeceiras do Riozinho. Um dia, um jovem amaxidawa foi caçar macacos-barrigudos. No local onde estava perseguindo-os, chegaram os Jakimiadi e assopraram nele um feitiço sonífero. Caiu adormecido. Os Jakimiadi o pegaram, o levaram à sua casa perto do rio Waha; lá o puseram dentro de uma grande panela, foi cozinhado e comido por eles. O pai do jovem sentiu sua falta, foi buscar seu filho e encontrou o local onde ele tinha perseguido os macacos. Percebeu que seu filho tinha sido raptado pelos Jakimiadi. Ficou muito triste e chorou muito.

Durante uns tempos, os Jakimiadi iam aos arredores da casa dos Amaxidawa. À noite, sempre que alguém saía para urinar, era raptado, conduzido à casa no rio Waha e comido pelos Jakimiadi. Dessa maneira, os Amaxidawa foram desaparecendo, um por um. Raptaram a esposa do xamã, raptaram todos os Amaxidawa, até que, finalmente, restou somente o xamã amaxidawa na sua maloca. Ele olhava para as redes vazias, sentiu solidão e chorou muito com saudade da sua esposa e do seu povo. O xamã amaxidawa cheirou tabaco, cheirou muito tabaco, e se apropriou da força de todos os venenos: tomou a força do *kaiximiani*, tomou a força do *xihixibi*⁹, tomou a força do timbó e a força do tingui. Ficou muito gordo.

Chegou o dia em que os Jakimiadi raptaram também o xamã dos Amaxidawa e o levaram para a sua casa. Queimaram seu cabelo, sua barba, suas axilas, os pelos do púbis, o cortaram e o cozinharam. Um Jakimiadi velho comeu as vísceras e os pés do xamã. Os Jakimiadi comeram toda a carne do xamã. Porém, depois de uns instantes, todos começaram a sentir-se mal, devido aos venenos do xamã amaxidawa. O xamã dançava e cantava no ventre dos Jakimiadi, estes começaram a correr agitados, enlouquecidos, de um lugar para outro. As crianças caíam desfalecidas e morriam. O ventre dos adultos se dilatava mais e mais, até estourar. Todos os Jakimiadi morreram, por causa do feitiço do xamã amaxidawa. (Kwakwai, Riozinho, 1997).

Nesta narrativa, o xamã opera através das plantas venenosas uma contrapredação que responde ao ataque canibal dos inimigos. A ação xamânica desenvolve dessa maneira uma lógica reversa mediada pelas plantas, com as quais o xamã projeta suas capacidades. Pela

ação xamânica, os venenos possibilitam a metamorfose do predador em presa, e da presa em predador. O ritual do xamã amaxidawa se converte em atividade de guerra, de caça¹⁰. A ação xamânica, através das plantas venenosas, efetiva uma alteração ontológica, segundo a qual os humanos-presas tornam-se predadores dos inimigos. As substâncias que dão suporte a essa transformação agem como uma espécie de “antialimentos”¹¹, que produzem a morte dos canibais. É, portanto, notória a existência de pressupostos ideológicos consistentes que conferem “coerência” à inovação suicida. Diversos elementos contribuem para identificar precedentes da prática de envenenamento com timbó. É pertinente conectar, por exemplo, a morte por envenenamento com timbó com a morte por envenenamento por picada de cobra, ambas provocadas pelas respectivas agências sobrenaturais do espírito do timbó e do dono das cobras¹². A polaridade escatológica estaria projetada entre o destino dos mortos por velhice (*busa bahini*) e o destino dos envenenados – por timbó (*kunaba bahi*) ou por veneno de serpente, para os quais há um caminho póstumo: o arco-íris, *kumiri agi* (“caminho das serpentes”). É interessante ver como Lévi-Strauss, em *O cru e o cozido*, também identifica conexões entre o cromatismo do arco-íris e o cromatismo dos venenos de pesca ([1964] 2004, p. 321).¹³ À luz dos regimes de subjetivação suruwaha, esses movimentos oferecem pistas definitivas para *traduzirmos* a “lógica do envenenamento” dentro do marco da cosmopolítica nativa.

Presas do feitiço, presas do timbó

O envenenamento por timbó é o “caminho da morte” por excelência para as atuais gerações suruwaha. A ingestão do veneno *kunaba* explode a partir de um conflito¹⁴, e segue um procedimento homogêneo, previsível, que caracteriza o expediente “suicida” como um ritual de envenenamento que transforma as pessoas em “presas do timbó”. Como ponto de partida, o motivo da procura do veneno é o sentimento de *zawa* (raiva)¹⁵, que provoca na pessoa um estado de ruptura, um comportamento não humano (*jadawasu*), confuso (*danuzuri*), uma “alteração em inimigo” (Jardim, 2009: 107). Ainda, a pessoa que busca a morte por envenenamento é capaz de provocar a morte de outras pessoas (*dudy*), causando uma reação em cadeia de pessoas à procura de timbó.

A pessoa, na sua explosão de raiva, empreende a destruição enérgica dos seus pertences pessoais: a rede, as flechas, zarabatanas e ferramentas, as vasilhas de cerâmica¹⁶. Seu gesto é ausente, com o olhar excêntrico, os movimentos do corpo enrijecidos: a pessoa parece, literalmente, estar fora de si – a alteração no corpo evidencia a alteração de

perspectiva. Em certas ocasiões alguém se aproxima com o propósito de acalmar a pessoa, tentando assoprar com força uma dose alta de tabaco; mais comumente, as pessoas que estão ao redor aparentam indiferença e deixam que a pessoa extravase a sua raiva. Esta poderá ainda encenar gestos de violência contra os outros, mas nunca chega a executar agressões físicas de fato. Subitamente, empreende uma corrida firme em direção às roças onde está plantado o timbó. Momentos depois, algumas pessoas a perseguem, tentando impedir a ingestão do veneno.

Depois de arrancar as raízes, a pessoa busca um igarapé, espreme o timbó, ingere o sumo junto com água e caminha de volta a casa. Ao chegar, os parentes e outros tentam urgentemente reanimar a pessoa queimando as costas com abanos quentes, e provocam o vômito introduzindo na garganta talos de folha de abacaxi. Nos procedimentos de resgate da pessoa que tomou *kunaba*, é muito importante evitar o seu adormecimento: batem nos braços e pernas do corpo entorpecido, sentam-no no chão da casa e chamam-no com gritos para reanimá-lo. Quando a tentativa de salvamento fracassa e os Suruwaha reconhecem a morte iminente da pessoa, explode um clima de drama generalizado, com diferentes reações: uns criticam, irritados, o comportamento da pessoa que tomou timbó; alguns continuam suas tarefas e mostram indiferença e passividade perante as circunstâncias; outros ainda permanecem em um estado inquieto de vigilância, atentos à possibilidade de novas tentativas de envenenamento. Em muitas ocasiões, há uma cadeia comovente de pessoas que reagem com ímpeto, buscando a morte com timbó. No centro da casa, a pessoa falecida é colocada na rede, seu corpo é preparado para o sepultamento, enquanto os gritos de raiva dos que correm à procura do veneno se misturam com o alarme dos que tentam os resgates, e com o choro dos parentes que cantam o *ubi*¹⁷ pelos seus mortos.

Os discursos nativos sobre a morte por envenenamento com timbó vão além do que poderia chamar-se sociologia do conflito e se dirigem ao marco das transformações na pessoa e nas suas ligações à escala cósmica. Não se trata apenas de um mecanismo de manejo das tensões sociais ou de uma adaptação das práticas de feitiçaria a uma nova conjuntura socioespacial: a metamorfose desenvolvida mobiliza o “coletivo plural” e também o “coletivo singular”: a pessoa e sua rede relacional com sujeitos heterogêneos do universo. Nesse sentido, parece-me oportuno aplicar as ferramentas analíticas propostas por Kelly (2001), articulando a concepção de pessoa fractal e *divíduo* segundo Strathern e o perspectivismo ameríndio, ambas sustentadas numa ideia relacional da pessoa e da sua rede. Consideradas as oposições identidade/diferença, consanguinidade/afinidade,

nós/inimigos, vivos/mortos, predador/presa, a instância da diferença emerge como matriz da reprodução social e simbólica. Essa diferença abrange também a constituição da pessoa e dos relacionamentos duais eu/outro, e põe em evidência a precariedade da integridade do *self*, que pode ser rompida a qualquer momento no universo amplo de afinidade potencial. O corpo é, portanto, um *locus* de diferenciação e sede da perspectiva na sua qualidade de “feixe de afecções”.

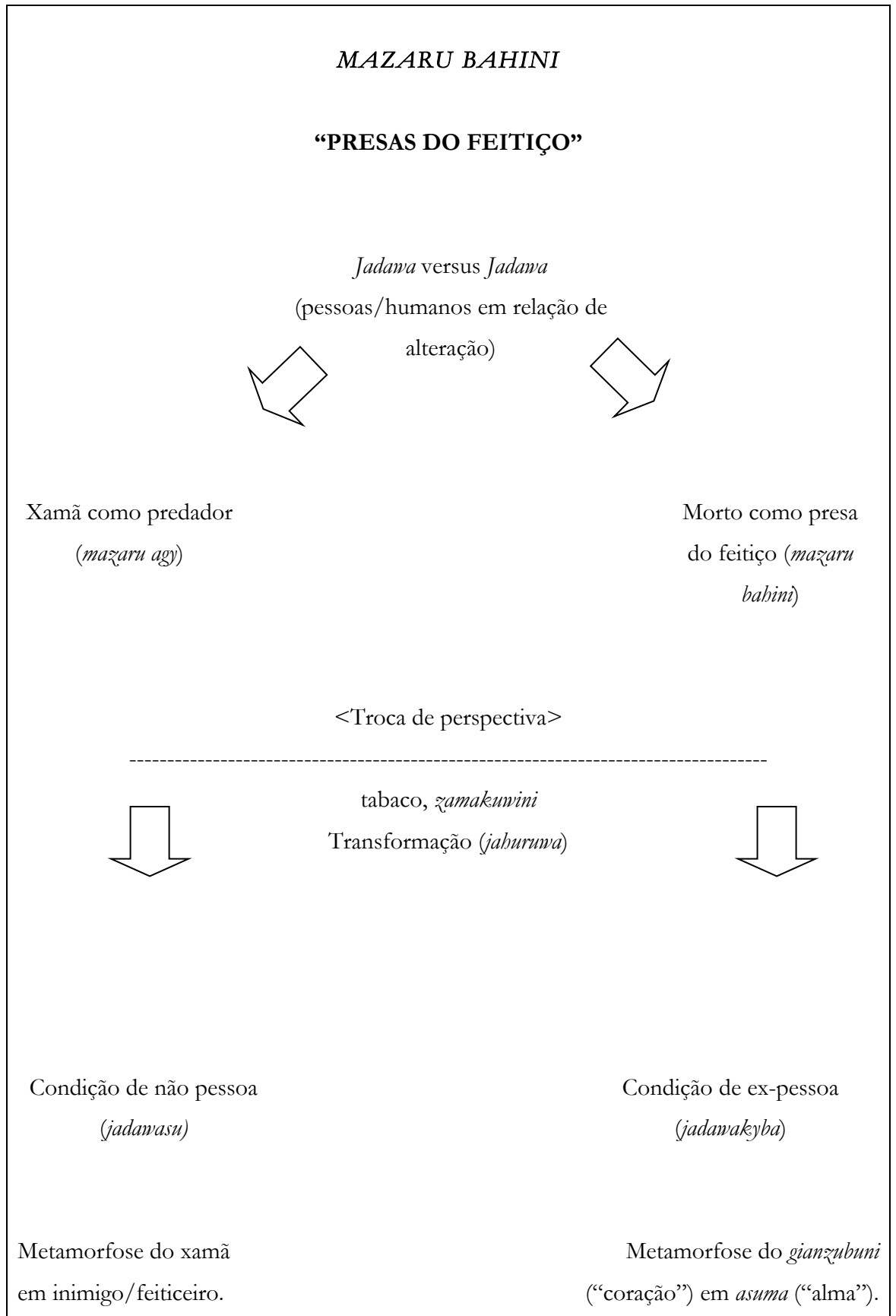
Analisando de perto a categoria de fractalidade¹⁸, Kelly realiza uma diferenciação escalar em diversos níveis interconectados: a) a pessoa como entidade *dual*, onde as posições de qualidade-de-sujeito e qualidade-de-objeto se alternam na relação, prevalecendo uma ou outra em função das perspectivas de predação ou de diferença/alteridade; b) a pessoa como entidade *dividua*, que anexa ou desvincula “partes da pessoa” nas relações de troca, operadoras da relação; c) a possibilidade de que grupo e pessoas humanos e não humanos se projetem como uma só pessoa quando confrontados com outros grupos-pessoas. Há uma conectividade entre as escalas pessoa-grupo, pessoa-divíduo e pessoa-como-parte;¹⁹ d) a pessoa dividida pode expressar uma ou mais das relações humano/inimigo, consanguíneo/afim, predador/presa, morto/vivo. Analiticamente, trata-se de “desembrulhar” essa estrutura fractal em que a pessoa se constitui a partir de uma rede de múltiplas relações (de inimizade, de predação, de reprodução...) e identificar as potencialidades permanentes da troca de perspectivas operante nos âmbitos da pessoa e da sua socialidade. Parece pertinente, no aprofundamento etnográfico do envenenamento com timbó nos Suruwaha, analisar os desdobramentos na constituição relacional eu/outro, *jadawa/jadawasu* (humano/não humano), *agy/babi* (predador/presa). Identifiquemos, nessa linha de análise, os eixos da estrutura fractal e de troca de perspectivas que se desenvolvem no “grupo-sujeito”²⁰ suruwaha, levando em conta as relações operantes na transformação do “modelo” de produção de “presas do feitiço” (*mazaru babini*) em oposição ao “modelo” inovador de produção de “presas do timbó” (*kunaha babi*).

As dinâmicas de desdobramento que a ação xamânica “clássica” projeta estão esquematizadas na Figura 1: a rede dos humanos altera-se, instalando uma cisão entre a posição predatória do xamã (concebido como *mazaru agy*, ou seja, como predador-feiticeiro que causa a morte da sua vítima) e a posição da vítima da ação xamânica (*mazaru babini*, o morto como “presa do feitiço”). As substâncias (o tabaco, as pedras patogênicas *zama kunini* e outras) veiculam a transformação, que de alguma maneira “igual” ambas posições numa condição de afinidade extrema, de não humanidade: o xamã agressor como

desumano²¹ (*jadawasu*), o morto como ex-pessoa (*jadawakyba*). A “linha do xamã” insiste na prevalência da exterioridade na constituição da vida social, num processo de desconstrução da semelhança e da convivialidade, e de contínuo englobamento da alteridade e de produção da diferença, que contrasta com o sistema “hiperidentitário” e a-social próprio da economia mortuária, que transforma o *gianzyubini* (o coração)²² das pessoas e produz a emergências das “almas” *asuma*.²³ A intensidade do xamanismo, que desequilibra permanentemente a vida social, contrasta com a homogênea inércia característica da convivialidade póstuma, em que os mortos permanecem num estado contínuo de juventude e beleza na casa do ancestral Tiwiju. Os vivos se opõem aos mortos, numa relação de contraste e transformação de humanos em não humanos. A socialidade-da-diferença dos humanos contrasta com a anti-socialidade xamânica e com a a-socialidade dos ex-humanos mortos.

Na deriva das transformações contemporâneas, o processo de produção de “presas do timbó” revela as alterações na condição dividua da pessoa, e cinde as posições de predador *agy* e de presa *babi*, conforme diagramado na Figura 2. O timbó opera uma transformação de perspectivas na pessoa, desdobrada na sua qualidade-de-sujeito predador e na sua qualidade-de-objeto presa do timbó: por um lado, realiza-se uma metamorfose em inimigo²⁴; por outro lado, uma metamorfose em peixe – o que implica uma posição exemplar: como veremos, a posição de peixe aponta para uma condição paradigmática de hiperpresa. Esta transformação na pessoa gera uma alteração radical nas socialidades, em diversas operações de contraefetuação: a supersocialidade dos humanos-vivos, que tentam energicamente resgatar a pessoa que optou pelo envenenamento²⁵, para impedir a sua morte e a cadeia trágica de produção de novos mortos, e insistem assim na manutenção da convivialidade; a antissocialidade do morto pela ação do timbó, que instiga a produção de novos mortos por envenenamento (*dudy*); e a associalidade das vítimas do veneno, agregadas ao *kunaba madi*, “o povo do timbó”, num estado alternativo de indistinção e “confusão” (*danuzryri*).

Figura 1: A produção de presas do feitiço (*mazaru bahini*)



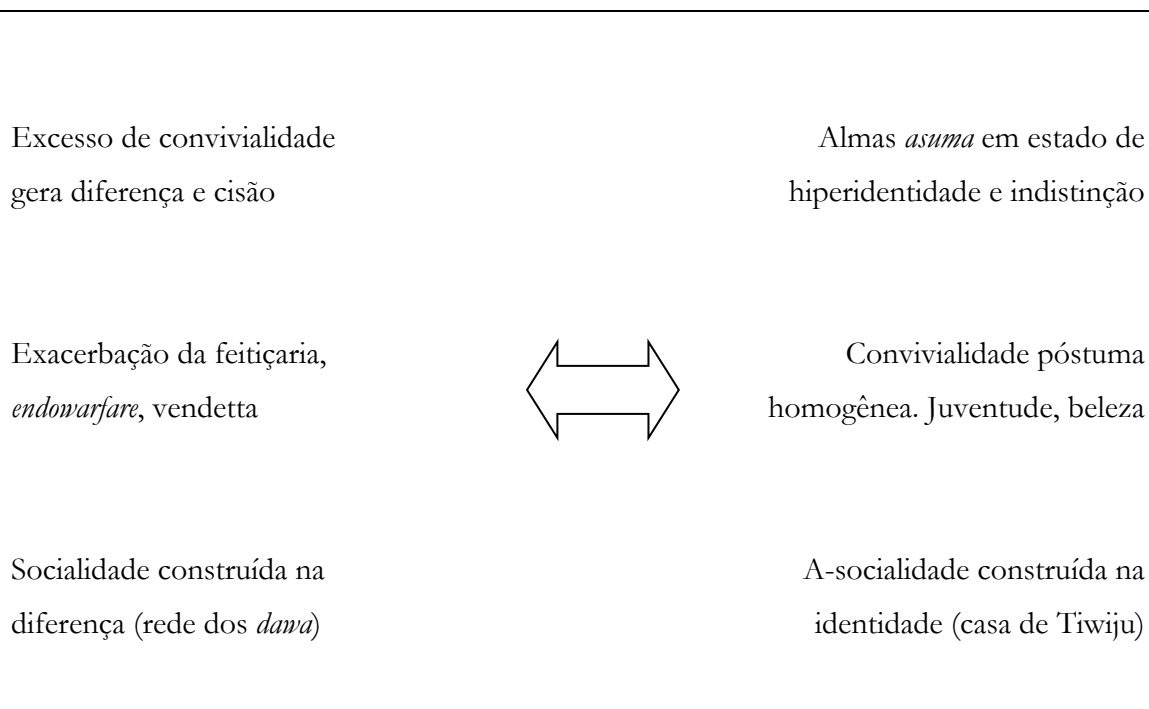
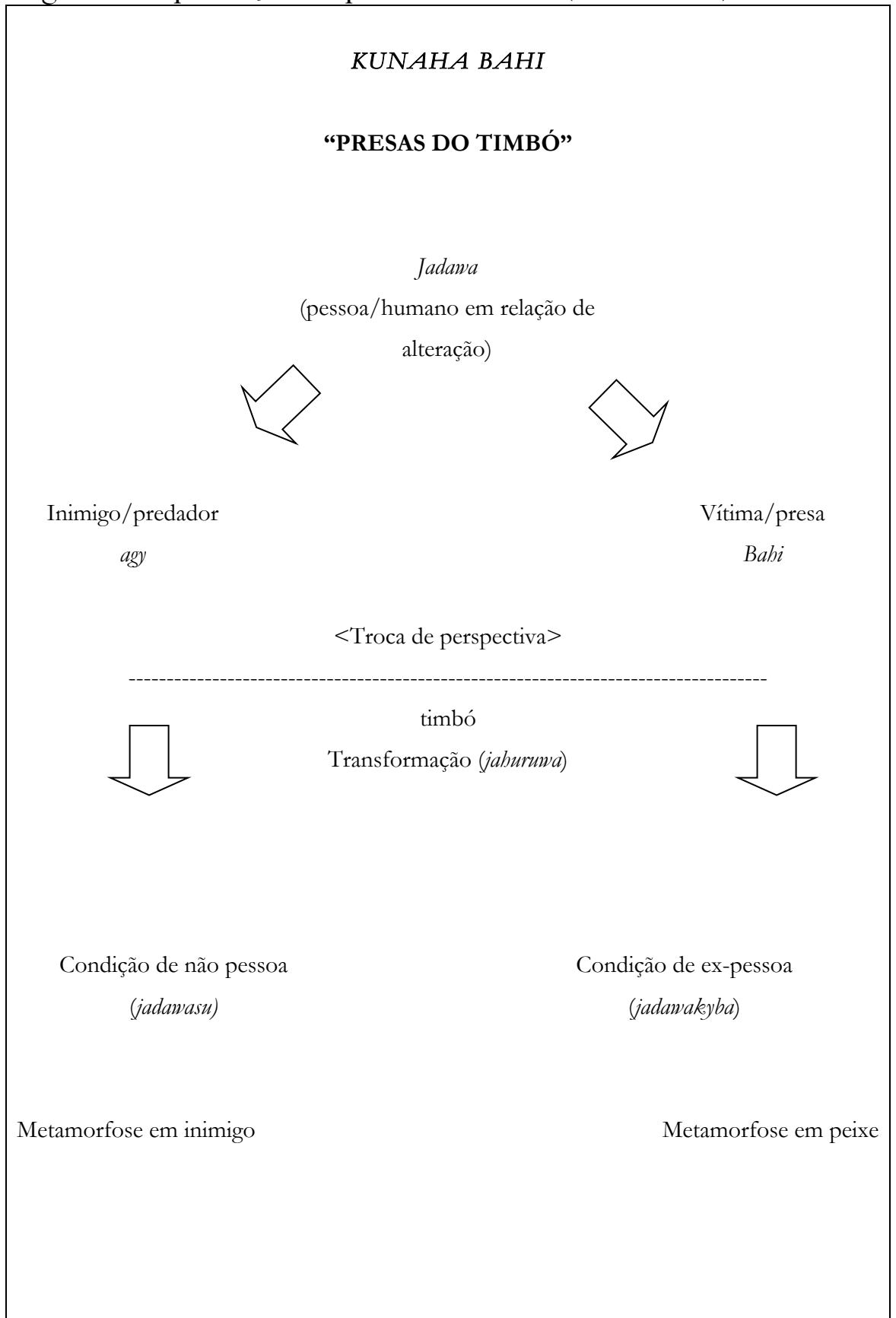


Figura 2: A produção de presas do timbó (*kunaha bahi*)

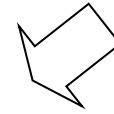


Humanos intensificam
socialidade operando o
salvamento para evitar
a morte por envenenamento

Não humanos
("os jaguares do espírito do timbó")
intensificam predação perseguindo
o *gianzubuni* ("coração") da pessoa

Antissocialidade do morto;
dudy: produção de novos mortos
por envenenamento

Associalidade do morto
no *kunaha madi*
("povo do timbó")



Humanos
transformados na
condição de
"hiperpresas"

A transformação das presas do timbó (*kunaha bahi*)

As ideias dos Suruwaha sobre a vida póstuma das vítimas do envenenamento geram discursos sobre a metamorfose dos humanos em peixes, alterados desta forma numa condição exemplar de presas. Enquanto os humanos-vivos empreendem na casa as operações de salvamento dos moribundos, num esforço de reconstrução da socialidade fraturada pela ação do timbó, sujeitos nãohumanos executam sua ação predatória sobre a pessoa envenenada: os “jaguars do espírito do timbó” (*kunaha karuji iri maribi*) perseguem o coração (*gianzubuni*) da pessoa, durante a sua viagem transformacional às águas do céu. Gamuki expressa com estas palavras a sua percepção sobre o destino das presas do timbó (*kunaha bahi*):

Os mortos por veneno de timbó (*kunaha madi*) caminham rapidamente para o seu destino, o lugar do trovão (*bai dukuni*). Nesse lugar, levam uma existência semelhante à dos peixes, pois permanecem nas águas do céu. As águas do céu estão abaixo da casa de Tiwiju. O estado dos mortos por timbó não é bom, é um estado de confusão (*danuzuri*) que parece com o que as pessoas sentem quando mergulham na água. Comem continuamente timbó e uma fruta amarga que produz enjoo²⁶. Por causa disso, vomitam de forma constante. Os mortos sentem o desejo de comer outras plantas, mas não as encontram e sofrem por causa disso (Gamuki, casa de Kuxi, junho de 1999).

As descrições de outras pessoas persistem na ideia de uma viagem – que expressa a alteração de perspectiva provocada pela ação do veneno sobre o morto – em que o *gianzubuni* da pessoa foge do espírito do timbó²⁷ e enfrenta assustado diversos perigos e obstáculos (pedras, árvores imensas, inimigos *juma*, espíritos canibais, diversos predadores). Neste percurso angustiante, o coração da pessoa transformada em peixe avança pelas águas subterrâneas de forma desesperada, até saltar – superando uma barragem (*xirimia*)²⁸ – e mergulhar nas águas do céu, rumo ao lugar do trovão, *bai dukuni*. Uhuzai relata da seguinte forma o encontro que o xamã Axa teve como os espíritos *kurimia* após as mortes por envenenamento de Ubuniu e outras pessoas:

O *kurimia zamakusa haribari*²⁹ disse a Axa: “O que há com você?” Axa disse: “Eu estou com saudade de Ubuniu, Tiaha, Sumi, Zubiaduhu, Kirihi. Eles morreram e eu estou com saudade”. “Não fique com saudade”, disse o *kurimia* [...]. “Lá há muitas festas com cantos – disse o *zamakusa haribari* –, há festa no centro da casa. Cantam os cantos de Birikahuwy, que era jukihidawa. Birikahuwy morreu e seu coração foi lá, onde há cantos muito bonitos e festa no centro da casa [...]. Aquelas pessoas não tomavam timbó, as pessoas

morriam e seu coração se sentia bem, as pessoas comiam muitas plantas do roçado e cantavam muito”, disse o *zamakusa harihari*. “Ubuniu, Zubiaduhu, Tiaha, Zumi, Kirihi vieram, as pessoas deixaram de serem boas. As almas das pessoas velhas não tomavam timbó, elas cantam muito. Ubuniu, Tiaha, Kirihi, Zubiaduhu, Sumi não são bons”. Quando veio o timbó, as pessoas se acabaram. O espírito do timbó pegou o coração das pessoas e transformou seus corpos em peixes. O *zamakusa harihari* andou muito e disse que mulheres falecidas tinham se transformado em pacu [...] e os homens tinham se transformado em surubim. As esposas deles tinham se transformado em peixes pequenos. “Você não tome timbó – disse [o *zamakusa harihari*] a Axa –. Você não tome timbó, você é bom, você vai morrer velho. Se você tomar timbó, seu coração não será bom. O timbó vem, você morre e se transforma em peixe. O seu coração e o seu corpo serão comidos” [...]. O coração sai e sobe ao céu igual ao trovão. Na terra as pessoas cantam, na água as pessoas não cantam e não têm casa, são iguais a peixes. Não há casa, não há terra, somente água”.

“O timbó veio, as pessoas cantavam, as pessoas se acabaram”, disse o *kurimia* de Axa. “As pessoas se acabaram, eram como peixes, eram como matrinxãs. O espírito do timbó veio, pegou o coração delas, pegou as pessoas, pegou todos os corações delas. Seus corpos se transformaram em matrinxãs. Muitas pessoas se transformaram em muitos peixes. As pessoas se acabaram, eu vi”, disse o *kurimia* de Axa [...]. Axa disse: “Comerão peixe, se transformam em peixe e comerão peixe. Os maridos se transformam em barbatana de surubim, em barbatanas, os maridos se transformam em barbatanas compridas de peixe. O espírito do timbó pegou seus corações. O espírito do timbó é um xamã” (Uhuzai, Riozinho, 1994).³⁰

Diversos elementos em tensão estão presentes nesse relato. Ele destaca a dissidência de Axa a respeito da unanimidade e aspiração preferencial dos Suruwaha contemporâneos em relação à morte por ingestão de timbó³¹. De fato, testemunhei em diversas ocasiões a insatisfação de Axa pela consolidação dessa prática e a nostalgia declarada de um tempo em que as pessoas faleciam como “presas da velhice” (*busa babi*)³². O encontro de Axa com o *kurimia* estabelece a oposição entre o “destino clássico” que transforma o coração dos mortos por velhice em *asuma* (“almas” em estado de juventude perene e abundância de alimentos, no ambiente perenemente festivo da casa de Tiwiju) e o destino que irrompe com a prática do envenenamento, que conduz os mortos a um lugar “sem casa, sem terra, sem cantos”, onde a condição *jadawa* muda para uma condição de presa por excelência, na transformação dos humanos em peixes. Não me parece interessante tentar resolver a suposta contradição entre um discurso em favor da excelência do suicídio e um discurso de teor crítico, pois ainda seria necessário confrontar ambos com a consolidação indiscutível da atual prática de envenenamento. Com efeito, “se o nosso objetivo é ganhar [...] uma visão sobre os pensamentos e experiências de pessoas cujas premissas e estilos de vida são

diferentes dos nossos, só podemos fazê-lo, com certeza, decifrando e explicando aquela grande parcela da cultura que ‘é pressuposta’, que foge à conceituação nativa porque é incorporada e adquirida através da prática, e não do discurso” (Taylor, 1996: 211). Há que levar em conta que apenas oitenta anos separam a geração de Dawari dos Suruwaha contemporâneos, e que os discursos sobre a morte por timbó estão, de forma notória, em construção. Para além de uma escatologia compacta, deparamo-nos com “aglomerados conceituais autoevidentes, discursivamente não-elaborados” (*ibid.*: 203) que se expressam “circularmente”, ou seja, que adquirem sentido na sua interatividade, na sua capacidade de serem produzidos em relação uns aos outros, num panorama onde a ação do sujeito-timbó é *concebida* tanto quanto *vivida* cotidianamente, com veemência incontestável. Percebi isso de maneira patente em diversas ocasiões, não apenas nos momentos dramáticos que derivavam em tentativas reiteradas de envenenamento. Em outubro de 2000, por ocasião da queima dos roçados nos morros do Xibiri Iwi próximos à ex-casa de Hamy³³, as pessoas acudiram ao local num clima de entusiasmo. No auge do incêndio da roça, o motivo de admiração de todos era a *badara biririri*, a impressionante coluna de fogo que se elevava até cobrir o próprio sol. Xibukwa e outras mulheres, adultas e jovens, cantavam invocando os espíritos dos peixes – o surubim, o tucunaré, o matrinxã. Duas mulheres, Kuni e Uniawa, aspergiam a água que transportavam em panelas, acompanhando o avanço do fogo. Kuni me explicava que é preciso jogar água para que os recentes mortos por timbó (Hamy, seu ex-esposo³⁴, e Jadabu, que morreu *dudy*, “carregado” por ele) possam fugir do espírito do fogo e avançar nas águas do céu.

O destino dos mortos-transformados-em-peixes é *bai dukuni*, “o lugar do trovão”. Na sua passagem inquietante, o medo causado pela predação do espírito do timbó provoca um estado de mágoa (*asini*) no coração da pessoa³⁵. Os trovões são as vozes das almas no céu³⁶, que expressam saudade (*zama kamunini*) das pessoas que a morte separou, ou raiva (*zawa*) no seu desejo de chamar novos mortos (*dudy*). São também o barulho que os corações das vítimas do timbó fazem ao mergulhar nas águas do céu, ou a batida das canoas das almas *asuma* ao chegar ao porto do seu destino póstumo através das águas celestes. Há uma proximidade muito significativa entre o destino dos humanos transformados em presas do timbó e o destino dos “humanos-primordiais”³⁷ Ajiayi e Wanykaxiri, filhos de Tiwakuru (o bico-de-brasa) raptados pelos jaguares-demiurgos. O mito conta como, após matarem os seus predadores, os irmãos encontraram uma tocandira morta no chão, e, vendo-a, ficaram apreensivos com a ideia da sua futura morte na velhice. No desejo da imortalidade, Ajiayi e Wanykaxiri – que as narrativas denominam

também como *baiba*, “futuros trovões”³⁸ – viajam ao céu com a sua mulher (a lança *agadaru* que eles transformam em esposa de ambos) e se transformam em trovões. O itinerário do timbó parece restabelecer, portanto, o destino original dos *jadawa*: assim como os humanos-primordiais, os *kunaba madi*, mortos pelo timbó, rompem com a vida na terra *adaba* e se dirigem ao lugar do trovão, percorrendo as suas águas (*bai iri bami*).

Na sua análise sobre os mitos relacionados com o timbó nos cenários ameríndios, Lévi-Strauss indica que “o veneno de pesca ou de caça pode ser definido como um contínuo máximo que engendra um descontínuo máximo, ou, se preferirem, como uma união da natureza e da cultura que determina sua disjunção, já que uma diz respeito à quantidade contínua e a outra, à quantidade discreta” ([1964] 2004: 321)³⁹. Por um lado, o timbó realiza a continuidade entre a sua característica “natural” e o seu uso “cultural”, que vincula o humano e o animal (os peixes), num movimento que podemos considerar como conjuntivo. Porém, nas metamorfoses geradas no envenenamento, o timbó produz ações disjuntivas, operando como “envenenador da ordem social” (*ibid.*, p. 322). O veneno de pesca, portanto, contraefetua a descontinuidade – a pessoa cindida em predador *agy* e presa *babi*, o humano transformado em não humano, transformado em peixe (*aba jahuruvani*). Há um desdobramento em matador e vítima. O humano *jadawa* vive uma alteração em não pessoa *jadawasu* e em ex-pessoa *jadawakyba* (cfr. Figura 2). O timbó-sujeito preda o humano: o humano “come timbó” (*kunaba hawari*), mas esse movimento de devoração se altera de maneira radical: o espírito do timbó, de modo reverso, captura a posição de humano e produz a transformação em peixe, efetuando-se uma troca de perspectivas:⁴⁰ os humanos que ingerem timbó veem o espírito do timbó como jaguares predadores que os perseguem, e que tentam devorá-los. O espírito do timbó vê os humanos que comem timbó como peixes que sobem às águas do céu. Pelo envenenamento, a pessoa *suruwaha* maximiza seu caráter dividido, num movimento de alteração do ponto de vista pela posição de outrem.

Essa metamorfose dos humanos em peixes pela ação do timbó, presente no pensamento dos *Suruwaha* atuais, se insere no marco das concepções amazônicas de separação entre vivos e mortos, em que os humanos-mortos (os ex-humanos, *jadawakyba*) adquirem uma estatuto semelhante ao dos não humanos – a transformação em animal⁴¹ é um referente comum nas escatologias da Amazônia:

Em suma, os espectros dos mortos estão, na ordem da ontogênese, como os animais na ordem da filogênese: ambos são humanos passados, e portanto

ambos são imagens atuais de humanos. Não é de surpreender assim que, enquanto imagens definidas por sua disjunção relativamente a um corpo humano, os mortos sejam atraídos pelos corpos animais; é por isso que morrer é transformar-se em animal, como acontece tão frequentemente na Amazônia. Com efeito, se as almas dos animais são concebidas como tendo uma forma corporal humana, é bastante lógico que as almas dos humanos sejam concebidas como tendo um corpo animal póstumo (Viveiros de Castro, 2006: 330).

Nesse panorama de interações multiversais, entre sujeitos humanos e não humanos de lugares cósmicos dessemelhantes, de pontos de vista perigosamente intercambiáveis, o que significa a declaração de Axa referida há pouco: *kunaba karuji iniva kydanangai* (“o espírito do timbó é um xamã”)? Creio que é precisamente a chave xamânica a que nos introduz num movimento de conectividade cósmica, de circulação entre domínios onde a transformação não significa uma mutação de gênero ou de espécie (de uma “condição humana” a uma “condição animal”): o xamanismo opera no âmbito do equívoco, do avesso, “[n]o elemento do cromatismo crepuscular céu-terra (viagem xamânica), do fundo universalmente humano de todos os seres, e de uma tecnologia das drogas (tabaco) que embaralha radicalmente a distinção entre natureza e cultura, ao definir uma província da sobrenatureza, isto é, da natureza pensada enquanto cultura” (Viveiros de Castro, 2008: 114). O que está em jogo é a tensão entre a identidade (do humano *jadawa*) e a diferença (do *kunaba karuji*, “espírito do timbó”) como “reciprocidade de perspectivas” (Lima, 1996): o mundo dos humanos na sua posição de sujeitos *versus* o mundo dos espíritos, do timbó, dos peixes na sua posição de sujeitos-outrem. A visão do xamã é uma visão do equívoco, que consegue articular a alteridade real (a diferença entre humanos e peixes) e a identidade virtual (dos peixes em relação aos humanos). Durante algum tempo permaneci imobilizado num “dilema de interpretação”, em relação ao caráter metafísico ou metafórico desta transformação dos humanos em peixes, própria do pensamento suruwaha contemporâneo: perguntava-me se, para os próprios Suruwaha, o termo final da metamorfose constituía uma condição “real” ou uma representação na tentativa de conferir uma lógica ao mundo *danuzyri*, incomensurável, da vida póstuma das vítimas do timbó⁴². Em realidade, essa distinção não faz sentido numa ontologia multinaturalista, multiversal – na qual a potência xamânica possibilita a transitoriedade ao longo da rede sociocósmica, em que os humanos e não humanos constroem suas socialidades.

A predação e a incorporação da diferença definem a socialidade do cosmos, a relação com outrem se realiza na transformação. Assim como em diversas cosmologias

amazônicas o jaguar ou a sucuri são “animais gramatológicos”⁴³ que realizam a condição de hiperpredadores, parece-me que na concepção suruwaha os peixes⁴⁴ são, em sentido equivalente, os animais gramatológicos que expressam de forma máxima a condição inversa de *hiperpresas*. Para os Suruwaha, os mortos por *kunaha*, capturados pela subjetividade não humana do espírito do timbó, vivem uma alteração (uma atualização da alteridade) que os transforma em presas por excelência. Através da prática do envenenamento, os Suruwaha projetam, nesse mundo em transformação, a sua constituição como humanos em contraste com a dos mortos não humanos, alterados na condição nova de presas do timbó.

Os limites desta “experimentação”⁴⁵ estão circunscritos à possibilidade de tradução do pensamento suruwaha à nossa singular gramática de etnólogos. Desenvolvi essa análise como uma tentativa de *equivocação controlada*, no sentido proposto por Viveiros de Castro (2004). Tenho clareza que a minha leitura diverge da percepção que os Suruwaha têm em relação à morte por envenenamento com timbó. Porém, não se trata de pôr meu ponto de vista em confronto com o dos Suruwaha vivos, ou o do espírito do timbó, ou o do coração dos Suruwaha mortos transformados em peixes. A minha tentativa é a de expressar a diferença entre sujeitos que habitamos mundos diferentes, heterogêneos. Inspirados nas operações xamânicas, os etnógrafos precisamos persistir na imaginação da comunicação entre mundos incomensuráveis, “difíceis” (*danuzryri*) de compreender, e movimentar-nos nos interstícios, como o idiota de Dostoiévsky que inspirou Deleuze e Stengers, e que não pretende produzir o consenso: “Nós sabemos, o conhecimento existe, mas o idiota exige que desaceleremos, que não nos consideremos autorizados a acreditar que possuímos o significado do que nós sabemos” (Stengers, 2007: 46). Pois a transformação que os Suruwaha atuais vivem fala exatamente de um interstício onde mundos diversos se conectam. Transitando no limiar desses mundos, os humanos fogem da insistência do ponto de vista perigoso que tenta capturá-los.

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (Universidade

² Os Suruwaha habitam as terras-firmes entre os rios Cuniuá e Riozinho, subafluentes do rio Purus na sua margem ocidental. O grupo atual deriva da junção de diversos coletivos indígenas falantes de uma língua da família arawa: os Masanidawa, Jukihidawa, Sarukwadawa, Kurubidawa e Adamidawa, entre outros. Com o recrudescimento das relações com as frentes extrativistas, os Suruwaha viveram um período de isolamento entre os anos 1930-1980. Atualmente, a população suruwaha é de aproximadamente 140 pessoas, que habitam a terra indígena Zuruaha, sob especial proteção da Coordenação de Índios Isolados e de Recente Contato da Funai.

³ Por razões que serão expostas, a categoria de *suicídio* será problematizada ao longo das próximas páginas, pelo fato de não corresponder à concepção nativa de morte por ingestão de timbó. Os Suruwaha utilizam a expressão *kunaba hawari* (“comer timbó”), em lugar de *hawiri* (“beber”, usado comumente para a ingestão de líquidos), o que expressa com veemência uma lógica de devoração. A ingestão do timbó é em realidade devoração de um antialimento perigoso. Como veremos ao longo do artigo, quem devora – quem “come timbó”—fica exposto a um movimento de alteração que faz com que o devorador seja necessariamente devorado e transformado em presa. O *kunaba*, timbó de uso habitualmente piscicida ao qual os Suruwaha recorrem no envenenamento, é uma leguminosa da espécie *Deguelia utilis* (A.C.Sm.) (Tozzi, 1998). Seu princípio ativo tóxico é a rotenona. Especificações técnicas sobre o uso piscicida das plantas com rotenona podem ser encontradas em Ling (2002).

⁴ Cfr. os dados apresentados referentes ao período 1984-2006 (Aparicio, 2008: 151-156):

População média: 134	Outras <i>causae mortis</i> : 16
Nº total de nascimentos: 147	Média anual de suicídios: 4,39
Nº total de óbitos: 139	% suicídios em relação ao total de óbitos: 72,66%
Mortes de adultos: 117	% suicídios em relação ao total de óbitos adultos: 86,32%
Nº total de suicídios: 101	Taxa anual de suicídio por 100.000 hab. (projeção OMS): 3,276

Durante o período que convivi com os Suruwaha (1995-2001), vinte e quatro pessoas morreram por envenenamento com timbó. No período 2007-2013, houve 20 novas mortes por ingestão de timbó, de um total de 23 óbitos (agradeço a Adriana Huber pelas informações relativas a este período). Nos últimos anos, tem sido frequente esta incidência de suicídios coletivos: sete pessoas em dezembro de 2003; nove pessoas em maio de 2004; quatro pessoas em março de 2005; sete pessoas em julho de 2006; oito pessoas em julho de 2012; e três pessoas em dezembro de 2013.

⁵ O termo *dawa* designa cada um dos coletivos locais que compunham a rede a partir da qual se formou o atual grupo suruwaha. *Dawa* compreende um sentido coletivo, e está vinculado a uma ideia de pertencimento, posse, domínio, referido prioritariamente a um lugar. Assim, “Jukihidawa” pode ser traduzido como “o coletivo de pessoas que habitam o igarapé Jukihi”, indicando uma ideia de pertença e vínculo com esse território. O termo *dawa* aparece como sufixo vinculado a termos de referência locais ou de outra índole: “Adamidawa”, “gente dos morros”, “Idiahindawa”, “gente do outro lado do rio”, etc. Na língua suruwaha, existe outra forma de expressão de coletividade: 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 *Jakimiadi*, os *Zamadi*; em linhas gerais, para essa 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. Para uma etnografia mais detalhada dos coletivos *dawa*, cfr. Aparicio (2013: 247 ss.; 2014: 18-35), onde é desenvolvida uma análise comparativa com os denominados “subgrupos” presentes em outros cenários arawa (os *madiba* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi e Deni, os “grupos locais” paumari) e não arawa (os *dyapa* dos Kanamari, os *põnhiki* dos Katukina do Biá e os *nawa* pano), em diálogo com os respectivos estudos de Pollock (1985), Lorrain (1994), Rangel (1994), Florido (2013), Bonilla (2007), Costa (2007), Deturche (2009), Erikson ([1996]1999) e Calavia (2006).

⁶ Completando a tipologia de Durkheim ([1887] 1993), que identifica três tipos principais de suicídio (“egoísta”, “altruísta”, “anômico”), e com semelhanças com o tipo “fatalista” (Durkheim) e “sansônico” (Jeffrey), Dal Poz (2000) propõe o caso suruwaha como um tipo de “suicídio tópico”, que combina o estatuto da prática suruwaha como fato social total e como afirmação radical de individualidade.

⁷ Sobre a narrativa da morte de Dawari, cfr. Fank e Porta (1996), Aparicio (2008), Huber (2012).

⁸ Cfr. Fank e Porta (1996: 145). Na versão apresentada por Huber (2012: 195), Dawari também recorre ao gengibre (*mutukei*) junto com o timbó, o tinguí e o tabaco.

⁹ *Kaiximiani* e *xibixibi* são os dois compostos com os quais é elaborado o curare. Para os Suruwaha, o *xibixibi* age como macho e o *kaiximiani* como fêmea.

¹⁰ Árhem ([1996] 2001:219) fala dos xamãs makuna como “caçadores cósmicos”. É vasta a literatura amazonista que vincula xamanismo e caça. Destaco apenas neste momento as análises de Fausto (2001) e Sztutman (2012).

¹¹ No primeiro volume das *Mitológicas*, há uma análise de mitos sobre o veneno de pesca, que caracterizam o timbó como “alimento incomestível” (Lévi-Strauss [1964] 2004, p. 308).

¹² Ao traçar um quadro sobre a escatologia suruwaha, Jardim (2009:133) também identifica essa conexão.

¹³ Agradeço a Tânia Stolze Lima por essa indicação.

¹⁴ Os conflitos que podem provocar tentativas de envenenamento são diversos: saudade das pessoas recentemente falecidas, disputas por casamentos, brigas de casal ou brigas entre crianças, acusações de relações sexuais não aprovadas, fuga de animais de estimação, roubo de utensílios, desatenção com as crianças, fofocas, ciúme. Dal Poz (2000: 9) descreve, de maneira análoga à que apresento aqui, o “*script* comportamental” do envenenamento suruwaha.

¹⁵ Os Suruwaha consideram a *zawa* (“raiva”) como o principal motivo que leva a pessoa a ingerir timbó. Porém, outros estados emocionais podem conduzir a pessoa ao envenenamento: *kakuma* (“vergonha”), *asini* (“mágoa”), *zamakamunini* (“saudade” – de pessoas que faleceram anteriormente), *kahy* (“afeto, amizade”).

¹⁶ A destruição dos próprios pertences atualiza já a morte da pessoa – os objetos são de alguma maneira uma extensão do seu corpo. “Um objeto certamente não sobreviverá à morte do seu dono. Os objetos 'morrem', e na floresta amazônica costumam cumprir este destino com uma velocidade muito maior do que em outros contextos etnográficos. Quando o corpo se desintegra e as almas têm de partir, tudo o que lembra o dono e que pode provocar o seu apego precisa se dissolver ou ser destruído” (Lagrou, 2003: 106).

¹⁷ O choro fúnebre *ubi* se manifesta em forma de canto. Habitualmente, a pessoa mostra seu luto repetindo no canto o termo que expressa seu vínculo de parentesco com a pessoa falecida.

¹⁸ O autor define a fractalidade como modelo de “padrões escalares autossimilares [*self-similar scaled patterns*]” (Kelly, 2001: 95).

¹⁹ Chamo a atenção sobre essa visão escalar, que integra ‘sociologia’ e ‘fisiologia’ (cfr. também, neste sentido, Wagner, 1991; Lima, 2005: 121): revela-se plenamente compatível com minha análise dos coletivos *dawa* (Aparicio, 2013), os quais, mais do que se desenvolverem como unidades sociológicas *stricto sensu*, expressam perspectivas de humanidade, que conformam tanto a construção do coletivo (do “nós” humano no cenário geral de diferença) quanto a modelagem da pessoa (enquanto submerso numa rede de relações “humanizantes”). Outras análises regionais, em relação ao contexto dessa pesquisa – como, por exemplo, nos Kanamari (Costa, 2007) –, enfatizam a dimensão fractal que integra coletivos e pessoas: os coletivos *dyapa* contêm “dentro de si” as pessoas, e eles próprios são contidos no corpo-dono do *warab*, chefe da aldeia. Os *warab* fracionam-se em chefes-corpos dos coletivos *dyapa*, em chefes-corpos de aldeia, e em chefes-corpos individuais, num contínuo desdobramento escalar. Na ontologia amazônica há, portanto, uma simultaneidade constitutiva na construção do corpo e na configuração dos coletivos.

²⁰ No sentido proposto por Lima (2005: 110).

²¹ No sentido apontado por Vanzolini no contexto dos Aweti, no alto Xingu: “No que concerne à feitiçaria, a agência enquanto potência predatória não é mais desejável, e os ‘humanos de verdade’ – pacifistas, generosos – são na verdade as vítimas de humanos desumanos, os feitiçeiros. Em suma, na feitiçaria a presa é sempre mais humana que o predador (2010: 54).

²² Na concepção suruwaha, *gianzubuni* – “o núcleo do peito”, o coração – é o centro do pensamento e da memória. O coração é o depositário dos saberes (*gianzubuni takuniri*, “o coração sabe”), é sujeito de lembranças e esquecimentos (*gianzubuni imiabkari*, “o coração esqueceu”), é agente da comunicação e da fala

(na *gianzubini atini*, “meu coração fala”). É também o centro das emoções: *kakuma*, a vergonha; *zawa*, a raiva; *zamakamunini*, a saudade; *asini*, a mágoa; *hakari*, a alegria; *gurakari*, o medo; *azanaru*, a tristeza. As pessoas *jadawa* buscam que seu coração permaneça tranquilo e harmonioso – *zamaru* – e temem que o coração dos outros saia desta condição e adquira um comportamento desumano, *jadawasu*. Eixo do conhecimento e da própria perspectiva, o coração corre perigo de ser predado por espíritos ou por inimigos, o que implica uma captura perspectiva que pode tornar-se irreversível. “Quando a pessoa morre o coração sobe para o céu igual ao trovão”, dizem os Suruwaha. O coração sobrevive à morte da pessoa: quando a pessoa morre, o corpo apodrece (*baty*) e o coração *gianzubuni* se transforma em “alma”, *asuma*. Esta transformação (*jahuruwa*) se desenvolve como troca de perspectivas, anteriormente incompatíveis.

²³ Para os Suruwaha, a “alma” *asuma* emerge somente após o processo transformacional que a morte desenvolve: a “alma” só comparece quando o corpo se ausenta, e surge como transformação do coração *gianzubuni* – o que significa uma metamorfose do ponto de vista. A “alma” *asuma* e o corpo contrastam entre si na condição de substâncias, mas como “efeitos de perspectivas” (Lima, 1996: 36). Ao escutar as percepções suruwaha sobre o mundo dessas “almas”, sempre tive a impressão de estarem situadas num mundo de indistinção: almas inominadas, definitivamente impessoais, na sua condição ex-humana (*jadawakya*) – uma condição de despersonalização absoluta, (de “identidade indiferente”) que implica a posição mais radical de afinidade. Nesse sentido, é totalmente compatível com o pensamento suruwaha a descrição sobre o mundo dos mortos realizada por Viveiros de Castro (1986: 528): “Mundo de extremos, em que *toda diferença é abolida*, seja porque se fixam e tornam incomunicáveis as diferenças que a vida entrelaçava, seja porque as categorias sociais se confundem num ‘caosmos’ assignificante. De um ou outro modo, excesso ou ausência de distância, *o que o mundo dos mortos desenha é o social pelo avesso: sinistra ou bem-aventurada identidade indiferente*” (grifos meus).

²⁴ O que caracteriza a morte por envenenamento não como suicídio, mas como “homicídio minimalista” (Jardim, 2009: 100).

²⁵ Um dos procedimentos que os Suruwaha realizam durante o salvamento da pessoa envenenada consiste em chamá-la energicamente para tentar que “reviva” (*iminawari*). A tentativa dos humanos é que a vítima do timbó não seja capturada pelo ponto de vista do espírito do timbó.

²⁶ “No roçado, ouvimos um trovão *bai*. Hamijahi disse que quando está trovejando e não chove logo, é sinal dos *asuma* (almas), que estão reclamando de fome, porque lá não têm nada para comer. Só comem peixe e raízes de timbó *kunaba*, e tomam água, pois lá é tudo alagado, comem as raízes de timbó como se fossem macaxeira” (Fank e Porta, 1996: 280).

²⁷ Os Jarawara reconhecem um especial poder de predação no *kona abono*, “espírito do timbó”, em guerra com os espíritos das plantas não cultivadas. Numa cadeia hierárquica, ele ocupa uma posição eminente entre os “espíritos fortes”, junto com *yawita abono*, “espírito da pupunha”. O timbó é planta cultivada pelos xamãs, e o espírito do timbó é considerado como espírito auxiliar deles (Maizza, 2012: 54; 93-94).

²⁸ Represa em forma de paliçada, que fecha o leito do igarapé para possibilitar a captura dos peixes que fogem do sumo de timbó diluído nas águas, nas pescarias.

²⁹ *Kurimia zamakusa haribari* é uma “espécie” de espírito *kurimia*, aquele que Axa encontra, segundo o relato de Uhuzai. Em diversos relatos, os *zamakusa haribari* aparecem como predadores do espírito do timbó e, portanto, como aliados dos humanos.

³⁰ A gravação na íntegra desse relato está em Fank e Porta (1996: 205 ss); a tradução dos trechos aqui transcritos é minha. As mortes por envenenamento referidas aconteceram em novembro de 1992.

³¹ O que contrasta com a interpretação pioneira da etnografia de Kroemer, que aponta a excelência do suicídio como via ideal de acesso à imortalidade na nova escatologia suruwaha. Kroemer construiu um modelo simétrico de escatologia, organizado em três caminhos póstumos, vinculados às respectivas *causae mortis*: o “caminho do sol” para os mortos por velhice, o “caminho da lua” para os mortos por timbó e o “caminho do arco-íris” para os mortos por picada de cobra (Kroemer, 1994). A passagem tradicional, que conduz aos mortos por velhice à casa do ancestral Tiwiju, estaria atualmente desvalorizada, considerada “como penosa e indesejável, onde os *asuma* dos velhos vagueiam por muito tempo, sem destino e sossego, e jamais se encontrarão com os parentes que morreram por envenenamento, na casa de Bai” (*ibid.*: 151). Cfr.

uma análise da perspectiva missionária católica na obra de Kroemer em Pissolatto (2000) e sobre o suicídio como reinterpretação religiosa e “processo expiatório coletivo”.

³² Durante muito tempo tive a impressão de que Axa resistiria à prática de ingestão de timbó. Axa, porém, faleceu por envenenamento em abril de 2007, acompanhando sua filha Tatumwa. Antes de morrer, Axa chamou o seu filho Ania para contar-lhe que tinha sonhado com um lugar bonito, e que morreria para guiar a sua filha Tatumwa, de maneira que ela alcançasse esse destino e não percorresse o caminho angustiante onde ela seria perseguida pelo espírito do timbó (Huber, comunicação pessoal).

³³ Hamy, dono da casa, tinha falecido por envenenamento poucos meses atrás. Nessa situação, os Suruwaha se referem à casa de um falecido com a expressão *udakyba*, “ex-casa”.

³⁴ *Imikiyba*, no mesmo sentido anterior.

³⁵ Nesse sentido, é totalmente pertinente ao contexto suruwaha a conclusão de Coelho de Souza: “A vida, para os ameríndios, pode pois ser ‘difícil’, como sentia Maiakóvski, mas a morte está longe de oferecer um descanso para a alma, já que esta, separada do corpo, se torna passível de uma série de transformações, todas elas, do ponto de vista dos Humanos, assustadoras” (2001:90).

³⁶ Na cosmologia paumari, Bahi – o ‘Patrão Chuva’, xamã por excelência – sustenta, através do trovão, a comunicação entre os xamãs mortos e os xamãs vivos (Bonilla, 2007: 75).

³⁷ Essa conexão em relação ao *bai dukuni* como destino dos ancestrais humanos Ajiáji e Wanykaxiri e das vítimas do timbó também foi advertida por Jardim (2009: 122). Cfr. a narrativa de Ajiáji e Wanykaxiri e os jaguares-demiurgos em Aparicio (2014: 108 ss)

³⁸ Em algumas versões, Wanykaxiri é nomeado também como *Baidawa*, “dono do trovão”.

³⁹ Lima (2005: 345) se inspira também nesse trecho das *Mitológicas* para analisar o “sistema do veneno” yudjá. Inspirado na leitura dela, e salvando as distâncias etnográficas que há entre os dois cenários, tento circular em outras escalas “menores” em relação ao binário lévi-straussiano de natureza e cultura. Sobre a continuidade “cromática” dos venenos de pesca a partir da análise proposta por Lévi-Strauss, cfr. Descola (2011: 44).

⁴⁰ Parece-me plausível aplicar a esse modelo de “predação suicida” (que é, em realidade *heterocida*) as conclusões de Viveiros de Castro para a predação canibal: “O protótipo da relação predicativa entre sujeito e objeto é a predação e a incorporação: [...] entre vivos e mortos, entre humanos e animais, entre humanos e espíritos e, naturalmente, entre inimigos. Sujeito e objeto se constituem pela predação incorporante, cuja reciprocidade característica, sublinhe-se, atesta a inexistência de posições absolutas” (2002a: 165).

⁴¹ No contexto arawa, cabe levar em conta a dinâmica transformacional homens/queixadas presente na concepção kulina As almas (*tabari*) dos mortos se encontram no mundo subterrâneo com os espíritos dos queixadas, que realizam um ritual de dança (*ebeté*) para comemorar a chegada das almas dos humanos-mortos. Concluído o ritual, os espíritos dos queixadas devoram as almas, que por sua vez se transformam em espíritos de queixadas. Chamados pelo xamã, emergem na mata na forma de queixadas, e são caçados e comidos pelos Kulina (Pollock, 1985: 95).

⁴² A minha inquietação se situa na linha da questão levantada por Lima e seguida por Garcia (2010: 377): “que mundo é este em que estas metáforas desse tipo são operativas?” (Lima, 1996: 30). Foi a leitura de um trecho de *Metafísicas Canibais* que apontou a saída para o impasse: “Descrever esse multiverso onde toda diferença é política, porque toda relação é social, como se fosse uma versão ilusória do nosso próprio universo, *unificá-los* através da redução da invenção do primeiro às convenções do segundo, é escolher uma forma simples demais – e politicamente mesquinha – de relação entre ambos. Essa facilidade explicativa terminar por gerar toda sorte de complicações, porque esse pretendido monismo ontológico se paga finalmente com uma proliferação de dualismos epistemológicos: *emic* e *etic*; metafórico e literal, consciente e inconsciente, representação e realidade, ilusão e verdade, e poderíamos continuar. Esses dualismos são duvidosos não porque toda dicotomia conceitual é perniciosa por princípio, mas porque estes em particular exigem, como condição para a unificação dos dois mundos, uma discriminação entre seus respectivos habitantes. Todo Grande Divisor é mononaturalista” (Viveiros de Castro, 2010: 44).

⁴³ Cfr. Viveiros de Castro et al. *A Onça e a Diferença*. In: http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone

⁴⁴ Outros cenários amazônicos atribuem aos peixes essa posição prototípica oposta à das onças na cadeia da predação: “Na linguagem xamânica, a categoria dos animais de presa é denominada através do supremo predador, o jaguar (*yai*), e a categoria ‘comida’ através do protótipo do animal comestível, o peixe (*wai*)” (Århem, [1996] 2001: 220).

⁴⁵ No sentido apontado por Viveiros de Castro (2002b: 123): “Não se trata, por fim, de propor uma interpretação do pensamento ameríndio, mas de realizar uma *experimentação* com ele, e portanto com o nosso. No inglês dificilmente traduzível de Roy Wagner: *every understanding of another culture is an experiment with one's own*” (1981: 12).

Referências bibliográficas

APARICIO, Miguel

2008 *Los Suruaba: Universos míticos y miradas etnográficas*. Quito, monografia, Universidad Politécnica Salesiana, pp. 201.

2013 “Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa”. In AMOROSO, M. e MENDES DOS SANTOS, G. (orgs.). *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo, Editora Terceiro Nome, pp. 247-273.

2014 *Presas do timbó. Cosmopolítica e transformações suruwaha*. Manaus, dissertação, Universidade Federal do Amazonas, pp. 185.

ÅRHEM, Kaj

[1996] 2001 “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia”. In DESCOLA, Ph. e PÁLSSON, G. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México, Siglo Veintiuno Editores, pp. 214-236.

BONILLA, L. Oiara

2007 *Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Paris, tese, École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 443.

CALAVIA, Oscar

2006 *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo, Unesp/ISA/NuTI.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

1998 “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 4(1): 7-22.

COELHO DE SOUZA, Marcela

2001 “Nós, os Vivos: ‘construção da pessoa’ e ‘construção do parentesco’ entre alguns grupos jê”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16 (46): 69-96.

COSTA, Luiz A.

2007 *As Faces do Jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Rio de Janeiro, tese, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DAL POZ, João

2000 “Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os Sorowaha”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 43(1): 89-144.

DESCOLA, Philippe

2011 “As duas naturezas de Lévi-Strauss”. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v.1-2: 35-51.

DETURCHE, Jérémy

2009 *Les Katukina du Rio Biá (Etat d’Amazonas, Brésil). Histoire, organisation sociale et cosmologie*. Paris, tese, Université de Paris Ouest-Nanterre.

DURKHEIM, Émile

[1887] 1993 *Le suicide: étude de sociologie*. Paris, Quadrige - PUF.

ERIKSON, Philippe

[1996] 1999 *El Sello de los Antepasados. Marcador del cuerpo y demarcación étnica entre los matís de la Amazonía*. Quito, Abya-Yala.

FANK, Jonia e PORTA, Edineia

1996 *Mitos e histórias dos Sorowaha*. Cuiabá, OPAN/CIMI.

FAUSTO, Carlos

2001 *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.

FLORIDO, Marcelo

2013 *Os Deni do Cuniúá: Um estudo do parentesco*. São Paulo, tese, Universidade de São Paulo.

GARCIA, Uirá F.

2010 *Karawara. A caça e o mundo dos Awá-Guajá*. São Paulo, tese, Universidade de São Paulo, pp. 447.

GOW, Peter

2001 *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford, Oxford University Press.

HUBER, A.

2012 *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaba da Amazônia ocidental*. Berna, tese, Universidade de Berna.

JARDIM, César S.

2009 *Os Zuruabã: Socialidade e escatologia*. Rio de Janeiro, dissertação, Museu Nacional/UFRJ, pp. 153.

KELLY, José A.

2001 “Fractalidade e troca de perspectivas”. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 7(2): 95-132.

KROEMER, Gunter

1994 *Kunabã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruabá*. Belém, Edições Mensageiro.

LAGROU, Els

2003 “Antropologia e arte: uma relação de amor e ódio”. *Ilha - Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 5 (2): 93-113.

LÉVI-STRAUSS, Claude

[1964] 2004 *O cru e o cozido*. São Paulo, Cosac Naify.

LIMA, Tânia S.

1996 “O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 2(2): 21-47.

2005 *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, Unesp/ISA/NuTI.

LING, Nicholas

2002 “Rotenone – a review of its toxicity and use for fisheries management”. *Science for conservation*, New Zealand, n. 211: 1-40.

LORRAIN, Claire

1994 *Making Ancestors: the symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Cambridge, tese, University of Cambridge.

MAIZZA, Fabiana

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

PISSOLATO, Elizabeth

2000 “‘Comunidade’ e Totalidade: A Propósito de um Olhar Missionário sobre a Vida Social dos Sorowaha da Amazônia Ocidental”. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 5(1): 127-147.

POLLOCK, Donald

1985 *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. New York, tese, The University of Rochester.

RANGEL, Lúcia H.

1994 *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. São Paulo, tese, Pontifícia Universidade Católica.

STENGERS, Isabelle

2007 “La Proposition Cosmopolitique”. In LOLIVE, J. e SOUBEYRAN, O. (orgs.), *L'Émergence des Cosmopolitiques*. Paris, La Découverte, pp. 45-68. Tradução: STENGERS, I. “The cosmopolitical proposal”. Disponível em: <http://mnissen.psy.ku.dk/Undervisning/Stengers05.pdf>, acesso em 05/04/2013.

SZTUTMAN, Renato

2012 *O Profeta e o Principal. A ação política ameríndia e os seus personagens*. São Paulo, Edusp.

TAYLOR, Anne-Christine

1996 “The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 2, n. 2: 201-215.

TOZZI, A. M. G. Azevedo

1998 “A identidade do timbó-verdadeiro: *Deguelia utilis* (A.C.Sm.) A.M.G.Azevedo (Leguminosae – Papilionoideae)”. *Revista Brasileira de Biologia*, v. 58, n. 3: 511-516.

VANZOLINI, Marina

2010 *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Rio de Janeiro, tese, Museu Nacional, UFRJ, pp. 437.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs.

2002a *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

2002b “O nativo relativo”. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, n. 8(1): 113-148.

2004 “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 6 (1).

2006 “A floresta de cristal. Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15: 319-338.

2008 “Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”. In QUEIROZ, R. C. e NOBRE, R. F. (orgs.), *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 79-124.

2010 *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires, Katz Editores.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo et al.

s/d “A Onça e a Diferença”, *Projeto AmaZone*. Disponível em: http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone, acesso em 20 junho 2013).

WAGNER, Roy

1991 “The fractal person”. In GODELIER, M. e STRATHERN, M. (orgs.), *Big Men and Great Men. Personifications of power in Melanesia*. Cambridge – Paris, Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, pp. 159-173.

Human's metamorphoses into preys of *timbó*. The Suruwaha and the death by poisoning

ABSTRACT: The Suruwaha of the last generations consolidated the practice of poisoning by *timbó*, which eventually became the main *causa mortis* of this indigenous group from the Purus River valley. Attempting to overcome the suicidological Western conceptions, and going beyond purely sociological explanations, this paper proposes a *translation* (Carneiro da Cunha, 1998), which provides access to native thought about death and transformation. According to the Suruwaha subjectivation regimes, and as a completion of the shamanic processes, death by poisoning, captured by non-human subjectivity of the spirit of *timbó*, changes the dead people into prey for excellence. Through the practice of poisoning, the Suruwaha project, in a transformational world, their constitution as human in contrast to non-human dead people, transformed in the new condition of preys of *timbó*.

KEYWORDS: Suruwaha, Purus River, Indigenous Transformations, Indigenous Suicide.

Recebido em abril de 2014. Aceito em dezembro de 2014.