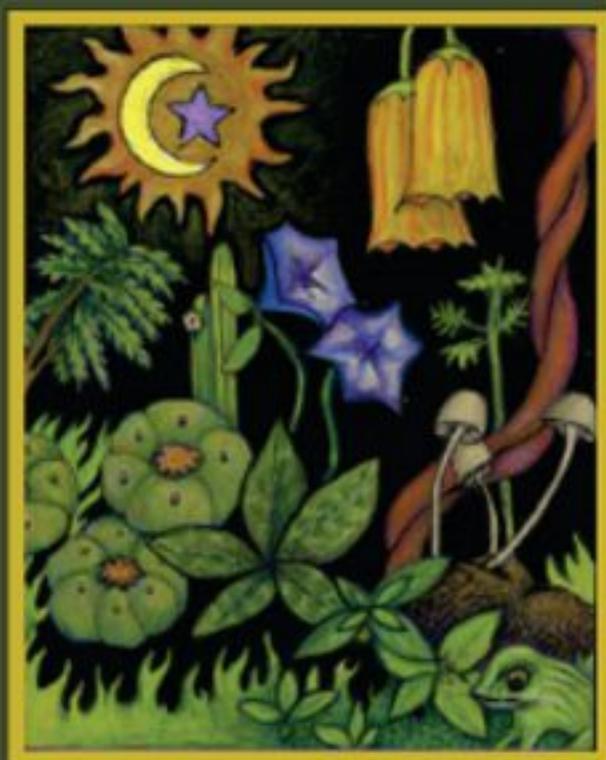


Beatriz Caiuby Labate
Sandra Lucia Goulart

Organizadoras

O USO DE PLANTAS
PSICOATIVAS
— NAS —
AMÉRICAS



O USO DE PLANTAS
PSICOATIVAS
— / —
NAS
AMÉRICAS



Beatriz Caiuby Labate
Sandra Lucia Goulart

Organizadoras

O USO DE PLANTAS
PSICOATIVAS
— **NAS** —
AMÉRICAS

gramma



© **Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lucia Goulart (Orgs.)**

Gamma Editora

Conselho Editorial: Bethania Assy, Francisco Carlos Teixeira da Silva, Geraldo Tadeu Monteiro, Gláucio Marafon, Ivair Reinaldim, João César de Castro Rocha, Lúcia Helena Salgado e Silva, Maria Cláudia Maia, Maria Isabel Mendes de Almeida, Mirian Goldenberg e Silene de Moraes Freire.

Supervisão Editorial: Gisele Moreira

Coordenação Editorial: Flávia Midori

Revisão: Ana Grillo

Capa: Paulo Vermelho

Imagem de capa: Wisdom Garden, por Clancy Cavnar

Diagramação: Cristiana Ribas

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Maria Helena Ferreira Xavier da Silva CRB7-5688

U86 O uso de plantas psicoativas nas Américas / organização [de] Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart. – Rio de Janeiro: Gamma/NEIP, 2019. 372 p. ; 23 cm.

ISBN 978-85-5968-602-9

1. Plantas alucinógenas. 2. Alucinógenos e experiência religiosa. 3. Fármacos de origem vegetal - Estudo. I. Labate, Beatriz Caiuby, org. II. Goulart, Sandra Lucia, org. III. Título.

CDD 394.12

Gamma Editora

Rua da Quitanda, n° 67, sala 301

CEP: 20.011-030 – Rio de Janeiro (RJ)

Tel./Fax: (21) 2224-1469

E-mail: contato@gamma.com.br

Site: www.gamma.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais (Lei n° 9.610/1998).

SUMÁRIO

- 9 **PREFÁCIO**
ESTHER JEAN LANGDON
- 17 **INTRODUÇÃO**
**Agências de plantas e humanos nas interlocuções
entre aldeia e cidade**
SANDRA LUCIA GOULART
BEATRIZ CAIUBY LABATE
- PARTE I**
 Usos indígenas
- 35 **CAPÍTULO 1**
O que o tabaco lhe mostrou?
Desenhos e objetos das visões xamânicas Wauja do Alto Xingu
ARISTOTELES BARCELOS NETO
- 57 **CAPÍTULO 2**
**As mulheres leváveis: conexões sobre o rapé e agências
femininas jarawara**
FABIANA MAIZZA
- 73 **CAPÍTULO 3**
A sedução das mandiocas
JOANA CABRAL DE OLIVEIRA

- 89 **CAPÍTULO 4**
HIB'AH Wed: Círculos de coca e fumaça
dos Hupd'äh
DANILO PAIVA RAMOS
- 107 **CAPÍTULO 5**
A planta da raiva. Timbó e envenenamento
nos Suruwaha do Purus
MIGUEL APARICIO
- 125 **CAPÍTULO 6**
Toé (*Brugmansia suaveolens*): o Caminho do Dia
e o Caminho da Noite
GLENN SHEPARD JR.
- 143 **CAPÍTULO 7**
Veladas com flores: uso ritual de cogumelos
psicoativos entre o povo Mazateco
SÉRGIO BRISSAC
- PARTE II**
 Usos indígenas e não indígenas –
 Fluxos, interfaces e distinções
- 163 **CAPÍTULO 8**
Usos da maconha no contexto de sua criminalização
no Rio de Janeiro entre os séculos XIX e XX
THAMIRES REGINA SARTI RIBEIRO MOREIRA
- 181 **CAPÍTULO 9**
Os porcos-queixada, o tabaco-cabeça-boia e a água-amarga:
reflexões krahô sobre duas substâncias psicoativas
IAN PACKER
- 199 **CAPÍTULO 10**
Mambe e *ambil* entre os Muina da Amazônia colombiana:
Plantas sagradas e ação política
MARCO TOBÓN
- 217 **CAPÍTULO 11**
"La Dieta": ayahuasca e a reinvenção ocidental do xamanismo
alimentar indígena amazônico
ALEX K. GEARIN
BEATRIZ CAIUBY LABATE

- 243 **CAPÍTULO 12**
Navegando no astral: fluxos e transformações
nos rituais de *nixi pae*
GUILHERME PINHO MENESES
- 261 **CAPÍTULO 13**
Rapé e *sananga*: medicinas e mediações
entre aldeias e centros urbanos
ALINE FERREIRA OLIVEIRA
- 281 **CAPÍTULO 14**
As medicinas da floresta: o consumo ritual
de psicoativos no circuito do Santo Daime
SAULO CONDE FERNANDES
- 301 **CAPÍTULO 15**
A II Conferência Mundial da Ayahuasca:
novas configurações locais e globais
SANDRA LUCIA GOULART
BEATRIZ CAIUBY LABATE
- 327 **CAPÍTULO 16**
Contextos e usos da jurema
RODRIGO DE AZEREDO GRÜNEWALD
ROBSON SAVOLDI
- 347 **CAPÍTULO 17**
Notas sobre os usos contemporâneos do peiote e o Fogo
Sagrado de Itzachilatlan
ISABEL SANTANA DE ROSE
- 365 **Autores**

CAPÍTULO 5

A PLANTA DA RAIVA. TIMBÓ E ENVENENAMENTO NOS SURUWAHA DO PURUS

MIGUEL APARICIO¹

*E se imaginássemos uma natureza humana
que se transformou historicamente
com variadas teias de dependência entre espécies?*
Anna L. Tsing (2012)

Hoje, cada vez mais, somos capazes de reconhecer que a condição humana está enredada nas plantas que convivem conosco.² Ao avançarmos num ponto de vista que podemos chamar fitófilo, descobrimos que muitos vegetais são verdadeiros antropófilos que emaranham nossa vida e a tornam viável. Parafrazeando Latour (1991), é possível afirmar que a vida humana também se define a partir das iniciativas do “parlamento das plantas”. Quando Michael Pollan (2002) escreveu *The Botany of Desire*, na tentativa de encontrar um acesso ao ponto de vista das plantas sobre o mundo e levá-lo a sério, observou o modo como algumas espécies vegetais configuram os desejos humanos. Mais

¹ Professor do Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará e pesquisador do Núcleo de Antropologia Simétrica (PPGAS, Museu Nacional). E-mail: mgl.aparicio@gmail.com.

² Agradeço a Ana Carolina Neves, do Programa de Ecologia e Conservação da Universidade Federal de Minas Gerais, e a Juliana Lins, do Instituto Socioambiental, pela leitura atenta e as sugestões ao presente capítulo.

do que descrevê-las, o esforço consiste em compreender como os nossos desejos se conectam com as plantas; dessa maneira, é possível observar como a maçã molda nossas percepções de doçura, como a tulipa define o desejo de beleza, a maconha nossa vontade de intoxicação, as batatas nosso anseio de controle. Transladando-nos às florestas do vale do Purus, numa tentativa etnográfica de enxergar os encontros “para-além-do-humano” que ocorrem na Amazônia (KOHN, 2013), estas páginas vão à procura dos envolvimento que há entre o timbó,³ uma leguminosa habitualmente usada como piscicida nos igarapés da região, e os Suruwaha,⁴ pessoas que se concebem como humanos-verdadeiros *jadawa*, falantes de um idioma excelente, *ati tijuwa*, habitantes das majestosas casas *uda* às margens do igarapé Jukihi, donos do tabaco,⁵ detentores do curare *kaiximiani*, e que têm xamãs capazes de capturar os espíritos-cantores.

Pesquisas atuais na Amazônia reconhecem parte das suas florestas como derivadas de processos de domesticação de paisagens e de populações de plantas que interagiram com populações indígenas que as manejavam ou as cultivavam ao longo de centenas de anos (CLEMENT, 1999; CLEMENT et al., 2010; LINS et al., 2015; LEVIS et al., 2017). A coevolução entre humanos e espécies botânicas expressa uma peculiar socialidade, um campo de mutualismos onde, como apontam as concepções indígenas, incidem eixos da vida humana tão expressivos como o parentesco ou o xamanismo. Porém, falar em domesticação de plantas oculta os processos concomitantes segundo os quais as populações vegetais transformaram as formas de vida e de socialidade dos grupos humanos, que foram *contradomesticados* por elas.⁶ Essas conexões interespecíficas entre

³ O timbó (*kumaha*, em língua Suruwaha) é uma leguminosa da espécie *Deguelia utilis* (TOZZI, 1998). É de amplo uso ictiotóxico na Amazônia, e apresenta um alto rendimento como fornecedor de rotenona. No Brasil é conhecido como timbó-verdadeiro ou simplesmente timbó; na Colômbia e Equador, como *barbasco*; no Peru, como *barbasco* ou *cube*.

⁴ Os Suruwaha são falantes de língua Arawa e habitam no interflúvio Purus-Juruá, no sul do estado do Amazonas, Brasil. O grupo contemporâneo deriva da junção de diversos coletivos, *dawa*, que residiam nas terras firmes às margens dos rios Cuniuá e Riozinho, subafluentes na margem oeste do Purus. Após o abalo provocado pelo avanço extrativista no início do século XX, os Suruwaha encontraram condições de refúgio nas terras do igarapé Jukihi, onde permanecem até os dias atuais. Após décadas de isolamento, no final dos anos 1970 foram contactados por extrativistas regionais. Atualmente vivem sob a tutela e assistência especial da FUNAI e da SESAI, sem relações abertas com centros urbanos, comunidades ribeirinhas ou outros povos indígenas. A população atual é de 155 pessoas. Para uma etnografia dos Suruwaha, ver Aparicio (2015b).

⁵ O tabaco suruwaha, *kumadi*, é da espécie *Nicotiana tabacum*. O pó do tabaco torrado e triturado é misturado com cinzas de cupuí (*Theobroma subincanum*) e se consome por inalação. Na língua Suruwaha, o termo *kumadi* designa tanto a planta do tabaco quanto a mistura de tabaco em pó e cinzas de cupuí pronta para ser inalada.

⁶ Tsing (2012) mostra o movimento segundo o qual “os cereais domesticaram os humanos” e promoveram assim ao longo da Eurásia o surgimento da propriedade privada, da família e do Estado. Na

humanos e plantas impelem ecólogos e antropólogos a repensar alguns lugares-comuns na compreensão da Amazônia, tais como a oposição entre selvagem e domesticado, ou entre floresta e roça. Mais ainda: o pensamento amazônico nos ajuda a desmontar a tribuna do nosso excepcionalismo e a confundir os limites da condição humana e da condição vegetal. Há movimentos (a floresta que se transforma em roça, que depois se transforma em floresta novamente), há gradações⁷ (as capoeiras que promovem novos encontros entre espécies, favorecidos pelas mudanças na paisagem), há deslizamentos perspectivos (os buritizais reconhecidos pelos Suruwaha como “os roçados das antas”) e, precisamente por causa deles, há *equívocos produtivos*: “trata-se de uma oposição que se move e configura múltiplos referentes conforme o sujeito que experimenta e classifica. Não se trata de uma floresta antropogênica em absoluto, mas das plantas cultivadas *por* e *para* um determinado sujeito” (CABRAL DE OLIVEIRA, 2016, p. 128).

Silvestre para uns, domesticado para outros... O timbó *kunaha* é “coletado” nas matas de terra firme do Purus pelos Banawa e Hi Merimã,⁸ e “cultivado” nas roças dos Suruwaha, nas quais é plantado e colhido anualmente com o tabaco, o milho, as bananas, os cajus. Esta planta apresenta uma ambiguidade que a faz oscilar entre o seu caráter *selvagem* (a toxicidade das suas raízes, nas quais se concentra a rotenona, deriva da sua fisiologia, não da manipulação humana) e o seu caráter *doméstico* (manejado pelos humanos, interessados na sua eficácia para obter recursos de pesca). Mas o timbó ultrapassa ainda a pragmática da vida de um grupo indígena da Amazônia ocidental: ele efetiva de maneira vívida esses emaranhados entre uma planta que, por um lado, intervém nas relações com o mundo dos igarapés e que, por outro, alterou o destino dos humanos-verdadeiros *jadawa* e, como veremos a seguir, dos seus mortos, *jadawakyba*.

Amazônia, os riscos desse movimento derivaram, entre alguns povos indígenas como os Huaorani do Equador, numa certa relutância em relação à horticultura (RIVAL, 2007), devido à dedicação permanente que ela exige. No âmbito dos povos Arawa, no vale do Purus, percebi entre os Banawa uma notável preferência pela caça e a coleta, também em detrimento do trabalho nas roças.

⁷ Clement (1999), reconhecendo o *continuum* entre os polos “selvagem” e “domesticado”, estabelece gradientes nos processos de domesticação de plantas e de paisagens, a partir das variações no grau de mudança nas populações vegetais sobre as quais incide a ação antrópica. Os parâmetros que estabelece são: plantas silvestres; incidentalmente coevoluídas; incipientemente domesticadas; semidomesticadas; domesticadas (distinguindo, nessas, as variedades crioulas e as monoculturas).

⁸ Os Banawa e os Hi Merimã, próximos dos Suruwaha, são também falantes de línguas Arawa e praticam amplamente a pesca com timbó (*kuna*, em língua Banawa). Os Hi Merimã vivem atualmente em situação de isolamento, e evitam ativamente a convivência com as populações circunvizinhas.

A interação entre os Suruwaha e o timbó consiste em uma relação entre “espécies companheiras” (HARAWAY, 2003) e desenvolve, portanto, uma comunicação “carnal” (*fleshly*, insiste a autora) – não se reduz em absoluto ao plano das representações humanas sobre o mundo. Na experiência das últimas gerações Suruwaha, esta conexão nos lança a um paradoxo inquietante: o timbó não marca apenas o estilo das práticas haliêuticas, mas transforma a maneira Suruwaha de pensar, e as suas possibilidades de viver e de morrer. O timbó se enreda nas emoções das pessoas e se torna uma planta decisiva na vida dos humanos. A perspicácia dos xamãs contemporâneos descobre o timbó como um xamã. Diluindo seu veneno nos interstícios da vida coletiva em situações de conflito, o timbó emerge como a planta da raiva.

As plantas e os xamãs

Os Suruwaha relatam que os cultivares *aha* surgiram do xamã Kawawari.⁹ Um dia, o filho dele, com fome, insistiu para que seu pai chamasse os espíritos das plantas, mas o xamã replicou dizendo que isso era muito difícil. Diante da insistência do filho, o pai pediu que fosse aberta uma clareira ampla. O xamã Kawawari foi ao centro da roça derrubada, onde havia uma enorme sumaúma, e pediu às pessoas que queimassem o roçado. Kawawari permaneceu em pé no meio da clareira junto com a sua filha jovem. O fogo avançou até atingir o xamã e sua filha. O coração de Kawawari elevou-se e ficou pairando sobre o fogo. As futuras plantas, que eram “as coisas de Kawawari” (*ahaba Kawawari iri zamakyba*), estavam debaixo da terra: quando a terra queimou, as plantas começaram a crescer, foram aumentando até explodir na terra do roçado. Após a explosão, as plantas subiram girando em espiral até o alto do céu, e se transformaram em aves. Na terra surgiram a cana, os carás, o milho, o inhame, a mandioca, todas as plantas *aha*. Kawawari se transformou numa ave grande e branca, parecida com o gavião.

O povo fez uma caçada em lugares distantes, as pessoas mataram antas e queixadas. O filho de Kawawari escutou longe o som das buzinas *huriatini*. Ficou animado, chamou as pessoas e todos foram em direção ao lugar do som. Quando estavam já próximos, avistaram uma grande clareira na mata. No centro da clareira, erguia-se uma casa impressionante: era muito grande, bem construída. No interior da casa havia redes muito bonitas, com a mesma cor do urucum. Na casa moravam os espíritos das plantas, *aha karuji*, e Kawawari junto com eles.

⁹ Segundo narrativa de Kwakwai no igarapé Jukihi, em agosto de 1996.

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

Quando encontrou com as pessoas de seu povo, elas pareceram sujas e feias aos seus olhos, em contraste com a beleza que tinha encontrado nos espíritos das plantas. Ofereceu as frutas, que todos acharam deliciosas. As pessoas prepararam cestos para carregar a carne das antas e queixadas abatidas na caçada. Todos comeram juntos na casa dos espíritos das plantas. Havia abundância de carne, macaxeira, frutas. As pessoas receberam sementes e mudas de todas as plantas do roçado, e as carregaram em cestos para plantar em outros lugares. Os espíritos das plantas foram embora.

Outras plantas tiveram origens diferentes, também a partir de acontecimentos xamânicos relembrados nos mitos. Assim, antigamente, numa praia do igarapé Jukihi, o xamã Arigugu disse que havia algodão, flechas, urucum, abacaxi *hahasa* e banana *katiahana*.¹⁰ Inalou tabaco e disse ao seu neto: “Você quer ser xamã? Então mergulha lá e traz algodão, flechas, urucum, abacaxi *hahasa* e banana *katiahana*.” O neto mergulhou, mas só conseguiu pegar areia com as mãos. As pessoas desistiram, foram embora; então Arigugu mergulhou no fundo do poço do Jukihi e pegou o algodão, as flechas, o urucum, o abacaxi *hahasa* e a banana *katiahana*. Carregou as mudas no ombro e chegou a casa. Ele tinha visto no poço o algodão e demais plantas como se estivessem ao redor de uma casa. O poço era como uma casa, com as plantas em volta. Ao chegar a casa, deu as mudas e sementes às pessoas. Seu neto, admirado, disse: “Vovô, você estava certo! As plantas estavam debaixo d’água!”.

Passado um tempo, Arigugu caiu da rede, se queimou na fogueira que o aquecia, saiu correndo e se transformou em queixada. Tabuwiri, um xamã sarukwadawa, foi caçar e encontrou uma vara de queixadas. Foi disparando com as flechas, acertou vários deles. Arigugu corria. Quando Tabuwiri estava apontando a flecha na sua direção, Arigugu se transformou em pessoa e disse: “Espera! Estou cansado! Não atire em mim nem na minha esposa, ela também

¹⁰ Narrado por Kwakwai na sua casa, em novembro de 2016.

está cansada.” “Você é uma pessoa?”, perguntou surpreso Tabuwiri. “Sim. Eu estou cansado. Você já matou queixadas suficientes, leve-os a casa.” Tabuwiri reconheceu a Arigugu, voltou com suas presas a casa e disse às pessoas: “Eu vi Arigugu lá no mato.”

As plantas parecem proceder de mundos irredutíveis, numa paisagem de disjunção com os humanos que só a audácia xamânica consegue tornar acessível.

O timbó e as matrinxãs

O timbó não fazia parte das plantas entregues aos Suruwaha pelos xamãs dos tempos antigos. A sua procedência é diversa: contam que o dono do timbó *ku-naha* era Maku, dos Masanidawa.¹¹ Ele viu os Jukihidawa pescando com tinguí *bakyma*¹² e disse: “O veneno de pesca que vocês usam não é forte, o meu é bem melhor.” Foi a partir daí que as pessoas começaram a usar o timbó de Maku.

Ao longo de todo o ano as pessoas utilizam as raízes do timbó para pescar nos igarapés do seu território; o sumo leitoso que emana das suas raízes trituradas contamina as águas e provoca a asfixia nos peixes. Cotidianamente, famílias e pequenos grupos de homens ou mulheres utilizam o timbó nas suas pescarias em igarapés menores. Mas é no período de verão que o timbó adquire um destaque especial, nas pescarias coletivas organizadas por um dono *anidawa*. O dono desta pescaria oferece o timbó que há no seu roçado; as raízes são arrancadas em grandes quantidades e transportadas ao local indicado pelo *anidawa*, às margens de um igarapé de grande porte. Nestas ocasiões especiais todas as pessoas costumam participar, com entusiasmo pela abundância esperada de peixes – principalmente na expectativa de capturar os piaus-pretos *aba saharu* e os almejados cardumes de matrinxãs.

Enquanto as pessoas erguem as casas do acampamento às margens do igarapé onde será realizada a pesca, jovens acompanhados de algum adulto experiente constroem uma barragem *xirimia*, paliçada que fecha o leito do igarapé e impedirá a fuga dos cardumes. No dia da pescaria, todas as pessoas se espalham pelo curso do igarapé, no trecho situado entre o local onde o timbó é triturado e o local onde foi levantada a barragem. Sobre folhas de sororoca *huma*, o

¹¹ Ao longo do texto encontraremos denominações dos diversos coletivos a partir dos quais se formaram os atuais Suruwaha, entre os quais estão os Masanidawa (“gente do leste”), os Jukihidawa (“gente do igarapé Jukihi”), os Adamidawa (“gente dos morros”) etc.

¹² O tinguí *bakyma* é outra espécie ictiotóxica (não identificada). Os Suruwaha plantam o tinguí normalmente junto ao tabaco. É usado habitualmente em pescarias menores: suas folhas são trituradas e misturadas com massa de mandioca e com formigas *kirumaji* (taxi), para capturar peixes nos pequenos igarapés.

anidawa da pescaria e seus acompanhantes esmagam as raízes de timbó. Os farelos são colocados em cestos; em certas ocasiões o veneno *synyny*¹³ se mistura ao timbó para torná-lo ainda mais mortífero. Tudo está pronto para iniciar a pescaria. Na parte alta do igarapé são lavados os cestos contendo o veneno, que se espalha paulatinamente a jusante e embranquece a cor das águas. Os peixes mais débeis são asfixiados pelo timbó e vão sendo capturados rapidamente pelas pessoas com cestos *zakubara*, com facões e com zagaias. As pessoas avançam rio abaixo, atentas ao aparecimento de espécies prediletas como os surubins, e evitando acidentes com serpentes ou esporões de arraias. A pescaria se prolonga durante horas e tem sucesso pleno quando os cardumes de matrinxãs, a espécie preferida dos Suruwaha, descem rapidamente para afastar-se do veneno letal do timbó que as acossa. Os homens preparam flechas e zagaias, as pessoas explodem em algazarra quando as matrinxãs alcançam a barragem que bloqueia o leito do rio e têm que retornar ansiosamente águas acima: subitamente encontram-se encurraladas por dezenas de zagaias que as cercam, tornando improvável a sua fuga – só algumas matrinxãs mais vigorosas conseguirão pular sobre a paliçada e escapar igarapé abaixo. Os Suruwaha comemoram a fartura, carregam os cestos cheios de pescado ao acampamento e, ao entardecer, preparam os moquéns *nahixi* para defumá-los. A noite de cantos *wajuma*, tabaco e abundância de comida encerra um dos momentos mais preciosos da estação de verão.

Os venenos e as transformações

Ao pensar os venenos – o curare das flechas, o timbó e o tingui, o tabaco –, a mitologia Suruwaha revela o potencial reverso que eles possuem, com capacidade de alterar as posições de presa, *bahi*, e predador, *agy*, que configuram as relações entre os sujeitos do mundo. Assim, os relatos orais falam da ameaça que os Jakimiadi, estrangeiros canibais, constituíram para os Amaxidawa,¹⁴ humanos-verdadeiros *jadawa*, antecessores dos atuais Suruwaha: durante sucessivas noites, os Jakimiadi se aproximavam da casa dos Amaxidawa, os raptavam e conduziam à sua aldeia onde, como presas de caça, eram esquartejados, assados, cozinhados em panelas. Com todos os seus parentes desaparecidos, o xamã Amaxidawa contemplava as redes vazias na sua casa: sentiu solidão e saudade, chorou a morte dos seus. Então inalou tabaco e, embriagado, se apropriou da força de todos os venenos: tomou a força do *kaiximiani* e do *xihixihi* com os quais se faz curare, tomou a força do timbó e a força do

¹³ Planta ictiotóxica não identificada.

¹⁴ Narrado por Xamtiria e Kwakwai na casa de Dihiji, em maio de 1996.

tingui. Quando chegou o momento de ser capturado pelos estrangeiros, eles queimaram seu cabelo, suas axilas, seus pelos pubianos, retalharam seu corpo e o cozinham. Os Jakimiadi comeram a carne do xamã. Porém, depois de alguns instantes, o poder dos venenos que ele tinha consumido fez com que os Jakimiadi se sentissem mal. O xamã dançava e cantava no ventre dos canibais, que começaram a correr agitados, enlouquecidos, de um lugar para outro. O ventre dos estrangeiros se dilatou mais e mais, até estourar. Todos os Jakimiadi morreram por causa do feitiço do xamã Amaxidawa, essa foi a sua vingança.

O curare que impregna as flechas dos caçadores suruwaha é produzido a partir dos cipós *kaiximiani* e *xihixihi*¹⁵ e surgiu também de um processo de transformação. Antigamente, quando as pessoas não conheciam o *kaiximiani*, usava-se veneno de helicônia¹⁶ – *xuhuxuhu*, “a esposa de *xihixihi*”. Esse veneno provocava um sono profundo: a ele recorriam os antigos para atacar os inimigos; depois de assoprar-lhes o *xuhuxuhu* e adormecê-los, entravam nas suas casas, cortavam as cordas dos arcos e os matavam a golpes de borduna.

Uma narrativa de caça, feitiçaria e morte revela a origem do curare: a anta tinha três esposas: Xaraxara, Tabubu e Sumari.¹⁷ As três sabiam elaborar muito bem as cordas da rede (*huvi zubi*), devido ao peso enorme do seu esposo. A rede da anta estava sempre atada com várias cordas, muitas cordas que seguravam seu peso. Naquele tempo os Sanamadi¹⁸ caçavam com veneno de helicônia. Kaiximiani era sogro de alguns Sanamadi.

A anta saiu para comer frutas de *xuru*, os Sanamadi a seguiram. Ao avistá-la, dispararam as suas flechas, que atingiram a anta sem feri-la, pois só tinham veneno de helicônia. As flechas ficaram cravadas no corpo da anta. Chegou a casa e deitou na rede com as flechas fincadas no seu corpo. Os Sanamadi chegaram, conversaram com a anta e perguntaram: “Anta, onde você estava?” “Eu fui ao mato buscar umas varas”, respondeu. Mas um Sanamadi reconheceu a vara da sua flecha no corpo da anta: “Ah! Essa é a minha flecha!”, exclamou.

¹⁵ Não identifiquei as espécies vegetais usadas por eles na composição do curare, mas é provável que se trate de plantas utilizadas também pelos vizinhos Jamamadi e Jarawara, identificadas por Prance (1972; 1997). Segundo o autor, os ingredientes do veneno de flecha dos Jamamadi são as espécies *Strychnos solimoesana*, *Curare toxicofera*, *Abuta splendida*, *Guarea carinata*, *Guarea* cf. *grandifolia*, *Picrolemma Sprucei* e *Duguetia asterotricha*. Nos Jarawara, as espécies *Strychnos solimoesana*, *Curare toxicofera*, *Duguetia asterotricha* e *Guarea* cf. *blanchetti*.

¹⁶ Espécie não identificada do gênero *Heliconia*.

¹⁷ Narrado por Kwakwai na sua casa, em novembro de 2016. Os nomes das três esposas são nomes de aves: *xaraxara* é uma espécie de papagaio; não identifiquei as espécies *tabubu* e *sumari*.

¹⁸ Ancestrais dos Suruwaha.

A anta ficou calada, ele puxou a vara do corpo da anta. “Aiii”, disse a anta, sentindo a dor.

Os Sanamadi foram conversar com seu sogro e contaram o que havia acontecido: “Nós atiramos na anta, mas o veneno de helicônia não é forte o suficiente.” Kaiximiani lhes disse: “Furem o meu cotovelo com a ponta de uma faca!” “Não, vai doer muito”, responderam os Sanamadi. “Eu disse que furem meu cotovelo!”, insistiu Kaiximiani. “Tragam aqui perto o recipiente para o veneno.” As pessoas trouxeram o recipiente e furaram o cotovelo de Kaiximiani com a ponta da faca: começou a sair curare em quantidade abundante.¹⁹ Do ânus de Kaiximiani saiu o *xihixihi*. Ele ensinou os Sanamadi a preparar o curare esquentando a mistura de ambos os venenos no fogo e filtrando-a na folha da bananeira. Ensinou aos Sanamadi o preparo do veneno, *kaiximiani myrakari*. As pessoas besuntaram as flechas com curare. Então os Sanamadi foram à mata, no lugar onde havia muitas frutas de *xuru*. A anta havia comido muita fruta ali. Atiraram na anta: ela correu, e morreu mais adiante sob o efeito do curare. Tocaram as buzinas *huriatini* e carregaram a anta até a casa.

Os genros de Kaiximiani deram carne de anta ao seu sogro, que só comia deitado na rede. Depois ele adormeceu, com os cotovelos sobressaindo da beira da rede. Seu neto passou correndo, bateu a cabeça no cotovelo do avô e caiu morto subitamente. Kaiximiani percebeu o ocorrido, mas não fez nada. No dia seguinte acordou com o choro do pai da criança. Kaiximiani também chorou, chorou de saudade ao perceber a morte do neto. Disse: “Meu genro, bata em mim!” Seu genro se aproximou e com um pau bateu nos braços, nas pernas, no corpo e na cabeça do seu sogro. Golpeou o corpo dele com força, furioso. O sogro então se transformou no cipó *kaiximiani*.

Os atuais caçadores Suruwaha contam que, tempos atrás, os homens que fracassavam na caça lambiam enraivecidos o curare das flechas. Depois eram tratados com palmito de pataúá, antídoto contra o efeito do curare. Além disso, as pessoas insuflavam overdoses de tabaco no caçador furioso, para aplacar sua raiva. De fato, o tabaco – ambigualmente veneno e antiveneno²⁰ – age com um efeito apaziguador na pessoa possuída pela raiva, e a embriaguez que ele

¹⁹ Na mitologia deni (grupo Arawa próximo ao território suruwaha) o curare emana também do cotovelo do xamã Ukekeni (SASS, 2004). Para os Suruwaha, um golpe de cotovelo, seja ou não voluntário, produz a transmissão de feitiço, que deve ser retirado com uma sucção do agressor sobre a parte do corpo afetada. Atente-se ao desfecho deste relato.

²⁰ No pensamento dos grupos Arawa, o tabaco adquire uma importância fundamental na constituição dos humanos, além de fazer parte das competências primordiais da atividade xamânica (APARICIO, 2017).

causa ajuda a restabelecer o comportamento correto de *jadawa*. Desse modo, perante a raiva, os caçadores envenenados pelo seu próprio curare sofriam essa espécie de ataques harmonizantes, ao serem insuflados pelos companheiros com um sopro idêntico ao que exigem as zarabatanas ao projetar seus dardos com curare.²¹

Nas primeiras décadas do século XX, entre o primeiro e o segundo ciclo da borracha que dominaram a economia extrativista na região do Purus, as frentes colonizadoras avançaram pelos seus principais afluentes para explorar outros recursos, tais como látex de sorva, quelônios, peles de animais silvestres, castanha-do-brasil, óleo de copaíba, madeiras nobres. Populações indígenas diversas na bacia dos rios Tapauá e Cuniuá foram incorporadas como trabalhadores a serviço do mercado extrativista; assim ocorreu com os Paumari, os Banawa e os Deni, falantes de línguas Arawa como os Suruwaha. Os efeitos sobre a vida destes povos não foram uniformes. Alguns grupos, como os Mamori e os Katukina do Coatá, foram praticamente exterminados, por causa das ofensivas armadas de colonos pioneiros ou da proliferação de epidemias de sarampo, malária e gripe. Outros grupos, como os Hi Merimã do rio Piranhas, sobreviveram aos massacres, fugiram para áreas de refúgio e até hoje permanecem em situação de isolamento, rejeitando a convivência com as populações vizinhas. Os diversos coletivos Suruwaha sofreram também o efeito assolador das doenças disseminadas e dos ataques armados da frente expansiva. Os sobreviventes dos diversos *dawa* se refugiaram no território Jukihidawa, mais distante das principais rotas fluviais controladas pelos extrativistas, e entre 1930-1980 mantiveram uma situação excepcional de isolamento como estratégia de defesa perante as mudanças do entorno, que alteraram de maneira drástica a dinâmica dos circuitos indígenas regionais. Os atuais Suruwaha **são, assim, resultado da unificação dos diversos *dawa* que produziram a sua formação.**

Dawari, um xamã adamidawa que viveu as convulsões desta trajetória, inaugurou um caminho dramático que continua traçando os rumos dos Suruwaha contemporâneos: ele foi o primeiro a morrer por envenenamento com timbó *kunaha*. Quando os Suruwaha rememoram esse momento, atribuem aos seus vizinhos Katukina – habitantes do igarapé Coatá²² – a origem dessa prática,

²¹ De fato, a língua suruwaha utiliza o mesmo verbo nas expressões “assoprar tabaco” (*kumadi ahutukwa*) e “disparar dardos da zarabatana” (*kanixi ahutukwa*).

²² Os Katukina do igarapé Coatá foram dizimados entre os anos 1920-1940, e deles há registros num relatório do SPI produzido a partir de uma expedição ao rio Tapauá realizada em 1930 (SANTANA BARROS, 1930). Sua relação com os Suruwaha estava marcada por intercâmbios frequentes e conflitos (APARICIO, 2015b, p. 114-117). Atualmente há alguns indivíduos remanescentes no rio Cuniuá, nas aldeias paumari do rio Tapauá e na cidade de Canutama.

como se se tratasse de um fatal aprendizado que acabou perturbando a vida coletiva. Naquele tempo os Masanidawa falavam de um Katukina chamado Miji, que destacava por ser *ahadawa*, dono de cultivares abundantes.²³ Contam que os *jara*²⁴ estavam se aproximando da terra dos Katukina, até chegar aos roçados onde eles plantavam. Quando os invasores estavam perto, os Katukina se esconderam na mata e imitaram o barulho de aves: “Kio, kio, kio. Kio, kio, kio”. Alguém disse: “Vocês são gente? (*jadawanaru?*)” E permaneceram em silêncio. Um Katukina conseguiu sair correndo e avisou as pessoas. Abandonaram a casa e os seus pertences, e a caça que tinham obtido: caititu, jacaré, veado-roxo, anta, macaco-prego. Havia muita caça: dizem que os Katukina eram excelentes caçadores. Os Katukina sabiam correr na mata com muita agilidade e velocidade, e conseguiram fugir pela floresta.

Tempos atrás Miaruzu, mulher masanidawa, esposa de Juhady, tinha visitado a casa dos Katukina. Viu que alguns deles saíam para caçar, mas não conseguiam abater as suas presas; disparavam suas flechas, mas erravam muito. Em consequência, ficavam enraivecidos, tomavam timbó e morriam.²⁵ Miaruzu teve oportunidade de ver duas mulheres katukina tomarem timbó e morrer por causa dos seus maridos, que tinham falecido ao ingerir sumo de timbó após fracassar na caça. Voltou a casa e contou tudo isso às pessoas da aldeia. Ao chegar, contou como os Katukina tomavam timbó quando faliam na caça. Os Jukihidawa lhe disseram: “Não conte isso, senão as pessoas irão tomar timbó também.” Foi o que de fato aconteceu, durante uma época conturbada na qual os sobreviventes dos diversos *dawa* reconstruíam sua vida num entorno de ameaça permanente.

Dawari foi a primeira pessoa que morreu por causa do envenenamento com timbó. A sua morte aparece nos relatos locais com um caráter de “suicídio inaugural”. Dawari pertencia aos Adamidawa, aos quais se atribuía uma intensidade especial na atividade xamânica. Ele viveu o movimento da unificação de vários coletivos no território dos Jukihidawa. Numa situação de crise que evoluiu como acirramento da feitiçaria entre pessoas Adamidawa, Jukihidawa e Aijanima madi, criou-se um clima de tensão, com agressões que causaram diversas mortes. Um emaranhado de acusações, vinganças e ciúmes acabou

²³ Narrado por Ikiji na casa de Kabuha, em novembro de 2010.

²⁴ Os estrangeiros – referindo-se aqui aos extrativistas.

²⁵ O referido relatório do SPI já registra a prática de envenenamento com timbó entre os Katukina: “A principal alimentação do Catuquina é a caça. Sua crença não é definida. Eles não temem nem a morte nem a Deus, tanto que não subsiste à moléstia que o prostre por mais de oito dias sem recorrer ao simbó (sic) para morrer imediatamente” (SANTANA BARROS, 1930).

atingindo as pessoas mais próximas de Dawari. A sequência de ataques feitiçeiros e conflitos conduziu ao envenenamento fatal de Dawari, que se tornou assim a primeira vítima do timbó.

A trilha do envenenamento empreendida por Dawari encontra em pouco tempo, durante a década de 1930, mais e mais seguidores. Os adultos contemporâneos guardam na memória os nomes dos primeiros suicidas após Dawari: Mixijaru, Axikiru, Wixinia, Wajju, Dymysai... iniciaram a consolidação de uma cadeia mortal que se prolonga de forma ininterrupta até os nossos dias, com as mortes recentes de Tiatu, Hinijai, Xurari, Zaniti, Niatuwai, Mawaria e Wytari em 2016. De fato, esse é um dos aspectos mais inquietantes da vida suruwaha: o envenenamento se converteu em expectativa e horizonte de todas as pessoas, praticamente a única *causa mortis* na atualidade.²⁶ Se, anteriormente, para os Suruwaha, a morte era concebida com resultado da feitiçaria – os mortos como *mazaru bahini*, “presas do feitiço”²⁷ –, hoje eles passaram a perceber-se como *kunaha bahi*, “presas do timbó”.²⁸ As crianças crescem simulando, nas suas brincadeiras, as cenas de envenenamento de jovens e adultos. Os jovens confessam abertamente seu desprezo pela velhice e declaram sem hesitação que um dia morrerão envenenados – o que de fato ocorre praticamente com todas as pessoas do grupo.

A raiva e o envenenamento

Na concepção suruwaha, *gianzubuni* – “o núcleo do peito”, o coração – é o centro do pensamento e da memória, ao estilo do que se encontra em outros contextos indígenas da Amazônia (BELAUNDE, 2005; SANTOS-GRANERO,

²⁶ Os números da morte por envenenamento entre os Suruwaha ultrapassam qualquer estatística análoga em contextos amazônicos e, inclusive, em contextos indígenas em escala mundial, e atingem a comovente proporção de 86% das mortes entre adultos (APARICIO, 2015a). Foram 136 envenenamentos fatais entre 1984-2016. Com a assistência sanitária governamental que os Suruwaha recebem atualmente, reduziram-se de forma drástica os óbitos por doenças ou acidentes, de forma que outras *causae mortis* são totalmente excepcionais. Atualmente, antropólogos e operadores de políticas públicas indigenistas percebem um aumento preocupante das taxas de suicídio indígena na Amazônia ocidental. Para uma etnografia do suicídio em diversos contextos indígenas contemporâneos, ver a coletânea recentemente organizada por Campo e Aparicio (2017).

²⁷ Como é comum na Amazônia, os Suruwaha não atribuem a morte a “causas naturais”, mas à ação maligna de um agressor feitiçeiro (TAYLOR, 1993).

²⁸ Uma leitura imediata do itinerário vivido pelos Suruwaha concluiria que o surgimento do suicídio deriva dos impactos anômicos causados pela pressão extrativista. Surpreendentemente, os Suruwaha não insistem nesta conexão, e atribuem ao espírito do timbó o protagonismo nos envenenamentos. Na sua etnografia sobre as comunidades nativas do baixo Urubamba, Gow observa como as pessoas “identificam a figura monstruosa do seringalista com o que também é monstruoso para eles: a vida das plantas da mata” (1987, p. 121).

2006). O coração é o depositário dos saberes (*gianzubuni takunyru*, “o coração sabe”), sujeito de lembranças e esquecimentos (*gianzubuni imiahkaru*, “o coração esquece”), agente da comunicação e da fala (*na gianzubini atini*, “meu coração diz”...). É também o centro das emoções: *kakuma*, a vergonha; *zawa*, a raiva; *zama kamunini*, a saudade; *asini*, a mágoa; *hakaruru*, a alegria; *gurakaruru*, o medo; *azanaruru*, a tristeza. As pessoas *jadawa* buscam que seu coração permaneça tranquilo e harmonioso (*zamaruru*) e temem que o coração dos outros saia dessa 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 que pode tornar-se irreversível. Em diversos momentos da vida cotidiana, as pessoas manifestam sensibilidade e atenção em relação ao estado do *gianzubuni* das pessoas. Em certa ocasião, eu acompanhava Aanimuru para cortar cana no roçado; escutamos uns trovões e Aanimuru comentou que se tratava do coração de Miti – jovem morto poucos dias antes por ingestão de timbó – chegando às águas do céu. O coração dos caçadores não pode sentir medo para obter sucesso na caçada; é preciso tomar algumas precauções: os homens não devem comer o coração da anta ou de outro animal, pois produz insucesso na caça – a anta percebe a proximidade do caçador que comeu o coração de outra anta, e foge. “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 (*haty*) e o coração *gianzubuni* se transforma em “alma”, *asuma* (APARICIO, 2015b). Esta transformação (*jahuruwa*) se desenvolve como troca de perspectivas, na distância contundente, *danuzuri* (“confusa, difícil”) que a morte impõe entre os *jadawa* e os seus parentes mortos.

Uma explosão abrupta de *zawa* (“raiva”) precede sempre às tentativas de envenenamento que emergem no cotidiano dos Suruwaha a partir de qualquer tipo de conflito – brigas conjugais, roubo de pertences, disputas entre caçadores, acusações e fofocas, ciúme etc. A raiva provoca na pessoa uma alteração na condição de inimigo. Ela desumaniza, rompe o parentesco, instaura o perigo: “Uma pessoa enraivecida simplesmente não é uma pessoa verdadeira ou um parente, mas um inimigo, um monstro, um predador que não consegue reconhecer os seus e, portanto, os trata como se fossem presas” (BELAUNDE, 2000, p. 209). O olhar de uma pessoa que “guarda a raiva no coração” (*iri gianzubunihia zawa bajaruru*) transforma os corpos alheios, provocando doença neles: um olhar irado expressa a iminência do feitiço, a proximidade da morte. A pessoa com *zawa* deseja matar. Por isso, quando possível, é preciso insuflar tabaco na pessoa raivosa, para que ela recupere a harmonia do coração. Dizem

também os xamãs que o espírito da ucuuba, *baxihywy karuji*, tem o poder de afastar “as dores da raiva” do coração das pessoas.

Antes de lançar-se à procura do timbó, a pessoa que viveu um conflito destrói seus objetos pessoais, irrompe com palavras agressivas (*ati zawa*) e gestos violentos (*wywy*). Seu corpo adota uma postura rígida e tensa. O clima da casa fica suspenso, sobrecarregado. Todos pressentem que o comportamento hostil e excêntrico da pessoa a levará em instantes à procura do veneno de timbó. Quando ela corre em direção às roças, alguns a perseguem para evitar que ingira o sumo mortal. Se ela conseguir tomar o timbó, voltará a casa: as pessoas tentarão reanimá-la, primeiro provocando o seu vômito com talos de abacaxi que introduzem vigorosamente na garganta do suicida; depois, queimando suas costas com abanos quentes; finalmente, quando a pessoa começa a desfalecer, gritando fortemente seu nome para evitar o adormecimento e tentar, assim, reanimá-la.

A morte da pessoa provoca reações diversas entre as pessoas da aldeia: os parentes mais próximos choram com desespero o *uhi* pela pessoa querida; alguns entre eles subitamente quererão morrer envenenados; outros vigiam com receio e nervosismo aqueles que a qualquer momento poderão ir à procura do timbó, com saudade do morto; há os que exibem uma aparente indiferença, mas criticam com desgosto e irritação a conduta de quem tomou timbó e deu assim lugar à possibilidade de novas mortes. E isso frequentemente acontece: cada morte parece instigar habitualmente novas tentativas de envenenamento. Em algumas ocasiões, vive-se um autêntico pandemônio em que se confundem as pessoas que correm para envenenar-se com as pessoas que tentam resgatá-las, enquanto alguns exclamam com impotência: *madi akwixibyanangai*, “o povo vai acabar”.

Qual é o princípio desse drama que, descrito nos nossos termos, é protagonizado por *suicidas* e por uma planta *domesticada* nas suas roças para a captura de peixes nos igarapés? Nenhuma dessas categorias parece aproximar-se do que os próprios Suruwaha concebem em relação às mortes por envenenamento. Antes de tudo, no que se refere ao causador da morte: não se trata de suicídio, ou seja, da eliminação deliberada, voluntária, da própria vida; ao contrário, os envenenados são descritos como vítimas, “presas do timbó” (*kunaha bahi*), capturados pelo poder de uma planta-xamã que os persegue e ataca. A ação do veneno produz uma brutal cisão – os venenos embaralham, confundem; por um lado, a pessoa é presa que se transforma em morto, “ex-pessoa” (*jadawakyba*); por outro, homicida, agressor, “não pessoa” (*jadawasu*), que arrasta (*dudy*) mais pessoas ao envenenamento. Predados pelo timbó, os humanos-verdadeiros *jadawa* dissolvem os limites entre a vontade de morrer e a vontade de matar:

na sua explosão de raiva,²⁹ a pessoa corre para ingerir o veneno letal, e seu coração furioso produz novas mortes, numa sequência fatal. O morto é acusado de feitiçaria, o seu desaparecimento se torna uma vingança mortífera sobre as sucessivas vítimas. Através da raiva do envenenamento, o timbó efetiva um paradoxo extremo: o comportamento desumano do suicida nega o parentesco e os laços da convivência. Mas são precisamente os parentes os que o seguem nesse caminho de morte.

Se, na cosmopolítica suruwaha, o tabaco permite aos xamãs a realização de uma diplomacia perspectiva “segura”, que permite acessar outros mundos sem ser capturados por eles e possibilita aos humanos reverter a sua posição de presas, o timbó – a planta que envenena os peixes – lança as pessoas a um itinerário perigoso de captura e predação. O timbó tornou os humanos *jadawa* suas presas preferidas. Trata-se de uma alteração vertiginosa: a planta domesticada nas roças Suruwaha metamorfoseada em predador da vida humana. Os xamãs cantores, *kurimia agy*,³⁰ declaram que “o espírito do timbó é um xamã”, e falam da viagem de transformação que vivem os envenenados: na sua viagem agônica, os “jaguars do espírito do timbó” (*kunaha karuji iri marihi*), acompanhados de seus xerimbabos perigosos, perseguem o coração da pessoa, num percurso póstumo cheio de ameaças – rochedos, fogo, inimigos *juma*, espíritos canibais. Transformado em peixe, o coração da pessoa foge através de águas torrenciais, na angústia para superar a barragem subterrânea *xirimia* e avançar rumo às águas do céu, até o lugar do trovão, *bai dukuni*: “Os mortos por veneno de timbó (*kunaha madi*) caminham rapidamente para o seu destino, o lugar do trovão. 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”, explica Gamuki. “Os mortos por timbó vivem um estado de confusão (*danuzyri*), como o que as pessoas sentem quando mergulham na água. Comem timbó e uma fruta amarga que produz enjojo, vomitam de forma constante. Os mortos sentem o desejo de comer outras plantas, mas não as encontram e sofrem por causa disso.”³¹ Numa convulsa alteração de perspectivas, os mortos veem o

²⁹ Os Suruwaha atualizam o que Belaunde identifica entre os Airo-Pai da Amazônia peruana: “Mais do que uma emoção, a raiva é uma força transformadora que está no cerne de sua compreensão da natureza humana e da morte” (2000, p. 218). Na sua etnografia sobre os Matses do vale do Javari, Matos (2017) também analisa a conexão entre suicídio e raiva, que desestrutura os laços de parentesco.

³⁰ Ou seja, os “capturadores de espíritos-cantores”. Para uma análise dos cantos Suruwaha, ver Azevedo (2016), em especial as páginas dedicadas ao canto do espírito do timbó.

³¹ Relatado por Gamuki na casa de Kuxi, em junho de 1999.

espírito do timbó que os persegue como jaguar predador,³² e o espírito do timbó os vê como peixes que fogem nas águas celestes, onde mergulham com uma sensação de náusea (*hysa*) e um sentimento de mágoa (*asini*).

Quando os vivos ouvem os trovões, percebem-nos como vozes das almas dos mortos, que sentem saudade (*zama kamunini*) das pessoas de quem estão separados, e raiva (*zawa*) no seu desejo de chamar novos mortos. O mergulho dos corações envenenados nas águas do céu e a colisão das canoas das almas *asuma* ao aportar no seu destino provocam o estrondo dos trovões que as pessoas escutam na aldeia. A raiva dos mortos e a saudade que os vivos sentem se confundem ao fragor de *bai*, o trovão;³³ ele lembra que a condição atual dos *jadawa* é a pulsão a transformar-se em presas do timbó.

Nas *Mitológicas*, Lévi-Strauss reconhece nos venenos de pesca um *cromatismo maléfico* que opera um curto-circuito entre a natureza e a cultura, que se intercalam e se confundem. O timbó tem uma qualidade sedutora, de “envenenador da ordem social” (1964, p. 287). Na vida dos Suruwaha, o veneno parece confundir também as emoções, embaralhando a raiva e a saudade. Pela ação do timbó, as pessoas se transformam em inimigos, num sentimento de fúria que arrasta novas vítimas. E a saudade captura os vivos no desejo de seguir o caminho dos ausentes. Planta da raiva, planta-xamã, o timbó provoca nos humanos uma confusão inquietante, que os faz oscilar entre o desejo de morrer e o desejo de matar.

Referências

- APARICIO, Miguel. As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. Os Suruwaha e a morte por envenenamento. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Universidade de São Paulo, v. 58, n. 2, p. 314-343, 2015a.
- APARICIO, Miguel. *Presas del veneno*. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental). Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2015b.
- APARICIO, Miguel. A explosão do olhar: do tabaco nos Arawa do rio Purus. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, v. 23, n. 1, p. 9-35 2017. DOI 10.1590/1678-49442017v23n1p009.
- AZEVEDO, Adriana H. Vozes alheias: a poética dos cantos suruwaha. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (Orgs.). *Redes Arawa*. Ensaios de etnologia do Médio Purus. Manaus: EDUA, 2016, p. 155-188.

³² Uma narrativa dos Kanamari apresenta o jaguar como “corpo-dono dos peixes” (*dom-warrah*), que habita nas cabeceiras do rio Juruá, com todos os peixes, que ele devora sozinho. Para uma análise do mito, ver Costa (2013, p. 492).

³³ Os Matis consideram o trovão como mensagem dos mortos quando eles chegam à sua morada póstuma, provocando nas pessoas tanto a fúria quanto a tristeza (ERIKSON, 1996, p. 288).

- BELAUNDE, Luisa E. The Convivial Self and the Fear of Anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Orgs.). **The Anthropology of Love and Anger**. Nova York: Routledge, 2000, p. 209-220.
- BELAUNDE, Luisa E. **El recuerdo de Luna**. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2005.
- CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Mundo de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, Museu Emílio Goeldi, v. 11, n. 1, p. 115-131, 2016.
- CAMPO, Lorena; APARICIO, Miguel (Orgs.). **Etnografías del suicidio en América del Sur**. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2017.
- CLEMENT, Charles R. 1492 and the Loss of Amazonian Crop Genetic Resources. I. The Relation between Domestication and Human Population Decline. **Economic Botany**, Nova York, The New York Botanical Garden Press, v. 53, n. 2, p. 188-202, 1999.
- CLEMENT, Charles R.; CRISTO-ARAÚJO, M.; COPPENS, G. Origin and Domestication of Native Amazonian Crops. **Diversity**, Basel, MDPI, v. 2, n. 1, p. 72-106, 2010.
- COSTA, Luiz. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia ocidental. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, Museu Nacional, v. 19, n. 3, p. 473-504, 2013.
- ERIKSON, Philippe. **La griffe des aïeux**: marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie. Leuven: Peeters Publisher, 1996.
- GOW, Peter. La vida monstruosa de las plantas. **Boletín de Lima**, v. 9, n. 51, p. 115-121, 1987.
- HARAWAY, Donna. **The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- LATOUR, Bruno. **Nous n'avons jamais été modernes**. Essai d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mythologiques**. 1. Le cru et le cuit. Paris: Plon, 1964.
- LEVIS, Carolina et al. Persistent Effects of Pre-Columbian Plant Domestication on Amazonian Forest Composition. **Science**, v. 355, n. 6.328, p. 925-931, 2017. DOI: 10.1126/science.aal0157.
- LINS, Juliana et al. Pre-Columbian Floristic Legacies in Modern Homegardens of Central Amazonia. **Plos One**, v. 10, n. 6, 2015. DOI: 10.1371/journal.pone.0127067.
- MATOS, Beatriz. O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matses. In: CAMPO, Lorena; APARICIO, Miguel (Orgs.). **Etnografías del suicidio en América del Sur**. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2017, p. 149-170.
- POLLAN, Michael. **The Botany of Desire**. A Plant's-Eye View of the World. Nova York: Random House, 2002.
- PRANCE, G. T. Ethnobotanical Notes from Amazonian Brazil. **Economic Botany**, Nova York, The New York Botanical Garden Press, v. 26, n. 3, p. 221-237, 1972.
- PRANCE, G. T. Etnobotânica de algumas tribos amazônicas. In: RIBEIRO, B. (Org.). **Suma etnológica brasileira**. 1. Etnobiologia. 3. ed. (edição atualizada do Handbook of South American Indians). Belém: Editora Universitária UFPA, 1997, p. 135-151.
- RIVAL, Laura. Domesticating the Landscape, Producing Crops and Reproducing Society in Amazonia. In: PARKIN, D.; ULJASZEK, S. (Orgs.). **Emergence and Convergence: towards a New Holistic Anthropology?** Oxford: Berghahn, 2007, p. 72-90.
- SANTANA BARROS, José. **Relatório de viagem ao Purus**. Rio de Janeiro: Serviço de Proteção aos Índios, 1930.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Universidade de São Paulo, v. 49, n. 1, p. 93-131, 2006.

SASS, Walter (Org.). **Ima Bute Denikha**. Mitos deni. São Leopoldo: Oikos-Comin, 2004.

TAYLOR, Anne Christine. The Soul's Body and Its States: an Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 2, n. 2, p. 201-215, 1996.

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

TSING, Anna L. Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. **Environmental Humanities**, Durham, Duke University Press, v. 1, p. 141-154, 2012.