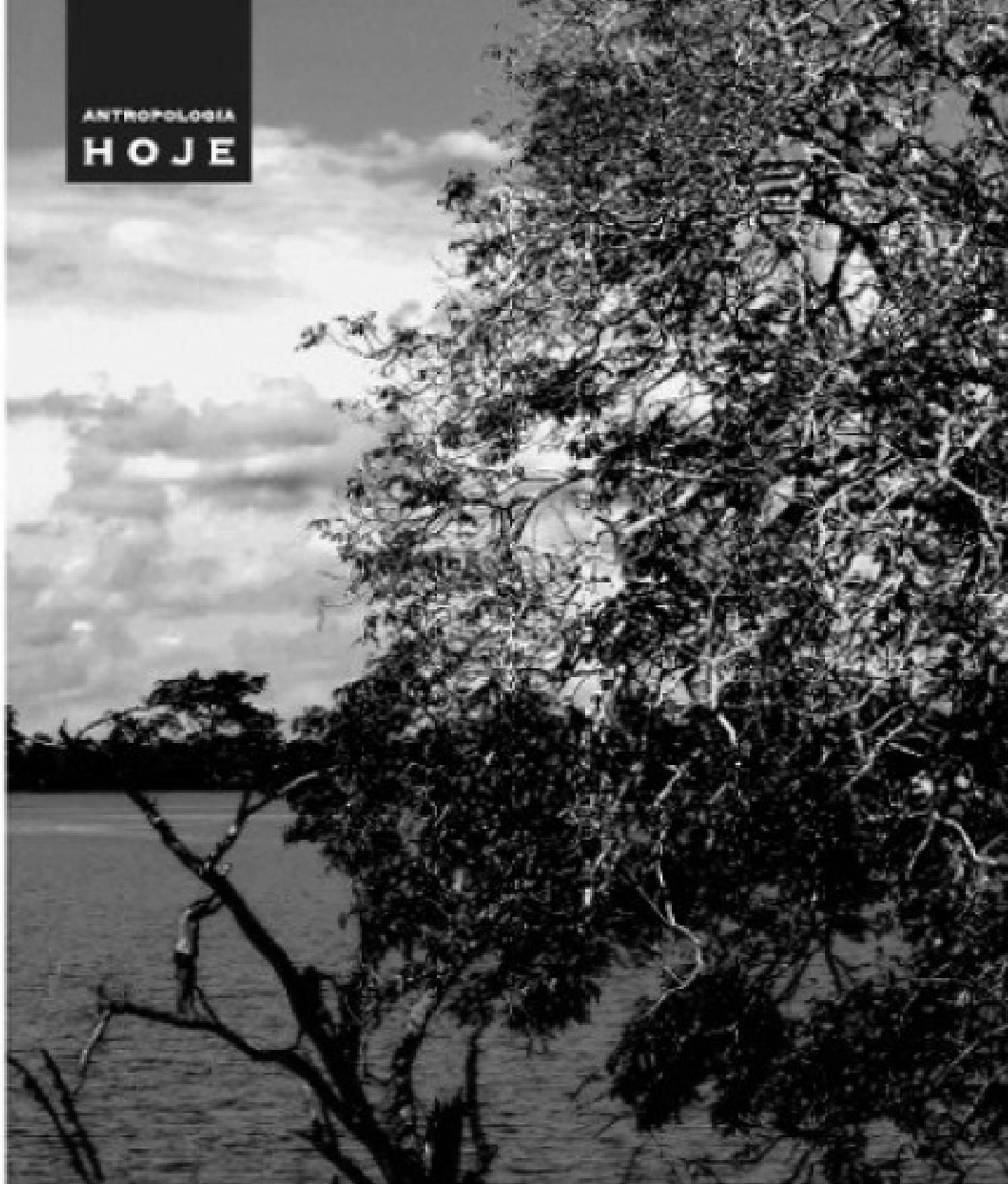


ANTROPOLOGIA
HOJE



PAISAGENS AMERÍNDIAS

LUGARES, CIRCUITOS E MODOS DE VIDA NA AMAZÔNIA

Marta Amoroso e Gilton Mendes dos Santos (Orgs.)

III TERCEIRO NOME

PAISAGENS AMERÍNDIAS

Lugares, circuitos e
modos de vida na Amazônia

Marta Amoroso
Gilton Mendes dos Santos
organizadores

Resultado de uma parceria entre o PPGAS/USP, a CAPES e a editora Terceiro Nome, a *Série Antropologia/PPGAS-USP* publica as melhores e mais atuais monografias, teses e coletâneas dos pesquisadores e professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. A iniciativa visa se somar aos esforços da coleção *Antropologia Hoje* no sentido de contribuir para a divulgação da produção antropológica contemporânea, em suas mais variadas orientações e feições, sublinhando a relevância da reflexão realizada pela Antropologia para as discussões sociais, culturais e políticas da atualidade.

*Fernanda Arêas Peixoto,
José Guilherme Cantor Magnani
e Marta Rosa Amoroso*

Comissão Editorial da Série Antropologia

TI TERCEIRO NOME

Os Suruwaha e sua rede de relações.

Uma hipótese sobre localidades e coletivos arawa

MIGUEL APARICIO SUÁREZ

Introdução

As sociedades indígenas falantes de línguas da família arawa se localizam no sudoeste do estado do Amazonas, em parte do estado do Acre e no departamento peruano de Ucayali.¹⁶⁰ O interflúvio situado entre os cursos médios dos rios Purus e Juruá constitui seu principal espaço de ocupação histórica. Identificamos como coletivos falantes de línguas arawa os Kulina, os Deni, os Jamamadi ocidentais, os Kanamanti, os Jamamadi orientais, os Jarawara, os Banawa, os Suruwaha e os Paumari; seguramente também os isolados Hi Merimã pertencem a este conjunto.¹⁶¹ Convencionalmente os Arawa foram considerados como uma subdivisão da família linguística arawak: este foi o ponto de vista de Ehrenreich (1891), Rivet & Tastevin (1938) e Métraux (1948). Pesquisas linguísticas posteriores foram mostrando progressivamente a independência da

¹⁶⁰ Para as análises desenvolvidas neste artigo, agradeço a contribuição dos professores Gilton Mendes dos Santos e Marta Amoroso e os diversos apontamentos e sugestões de Genoveva Amorim, Angélica Maia Vieira e Valéria Melo, do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (UFAM), assim como de Oiara Bonilla e Marcelo Pedro Florido.

¹⁶¹ O termo *arawa* procede do nome de um grupo hoje extinto, de cuja língua Chandless (1869) colecionou uma lista de 52 palavras após sua viagem ao Juruá. Segundo Rivet & Tastevin (1938), os falantes da língua arawa foram vítimas de uma epidemia de sarampo em 1877, e os poucos sobreviventes foram mortos pelos Kulina.

família arawa como conjunto diferenciado da família arawak (Gordonarawa, 2006; Florido, 2008).¹⁶²

As etnografias recentes sobre as sociedades indígenas arawa foram desenhando, no interflúvio Purus-Juruá, uma paisagem semelhante à descrita por Rivière ([1984] 2001) e Overing ([1984] 2002) no universo das Guianas: sociedades atômicas, minimalistas e organizadas em torno de uma pulsão concêntrica entre interior e exterior. As primeiras pesquisas realizadas nessa região apontam a singularidade sociocsmológica destes coletivos, conectados entre si num circuito político e ritual, em rede aberta com outras sociedades de matrizes linguísticas diversas (Apurinã e Katukina/Kanamari, principalmente), com componentes que se assemelham ao perfil dos circuitos indígenas da Guiana. É pertinente aplicar a eles a afirmação segundo a qual

existe um ajuste notável entre os ideais sociológicos caracterizados pela natureza consanguínea, endogâmica e autônoma das unidades residenciais e as ideias metafísicas e cosmológicas dominadas por um relacionamento conceitual entre o de dentro e o de fora, associado respectivamente à segurança e ao perigo, à similaridade e à diferença (Rivière, [1984] 2001, p. 11).

Além deste atomismo sociopolítico, constatam-se em linhas gerais outros traços que confirmam esta analogia de paisagem: individualismo dos seus membros; limites imprecisos das divisões “étnicas”, “grupais” ou “subgrupais”; unidade aldeã tradicional consistente numa casa ampla, geralmente de estrutura cônica; economia baseada na agricultura de corte e queima – com plantio de macaxeiras e mandiocas, tabaco, urucum, algodão e timbó, entre outros, e coleta silvestre, caça com curare e pesca com timbó; divisão do trabalho por gênero; xamanismo com práticas de feitiçaria; transitoriedade da aldeia e da liderança política; organização social articulada a partir da família nuclear; sistema de parentesco num padrão de *dravidianato concêntrico* (Viveiros de Castro, 1996b) – aliança prescritiva entre primos cruzados e dominância de práticas residenciais de tendência uxorilocal.

Uma das peculiaridades mais relevantes na produção etnográfica sobre o conjunto arawa é a constatação (ou problematização) de *subgrupos nomeados*, coletivos com maior ou menor autonomia que parecem definir as dinâmicas de construção de alteridades e a configuração das redes de intercâmbio. A identificação nativa

¹⁶² Para complementar este panorama arawa, contamos também com a contribuição da revisão da família linguística arawa proposta por Dienst (2005), que reorganiza a genealogia das línguas derivadas do Proto-Arawa: um conjunto *madiha* que engloba os Kulina, os Jamamadi ocidentais e os Deni; um conjunto *madi* com os Jamamadi orientais, os Banawá e os Jarawara; e os Suruwaha, Paumari e Arawa (extintos) com maior distância na relação genealógica com as línguas *madiha* e *madi*.

de certas unidades básicas aparece bem contornada, por exemplo, nos Suruwaha contemporâneos – este artigo se posiciona a partir do ângulo específico da sociedade suruwaha para projetar uma tentativa de análise *panorâmica* arawa. O tema aparece com recorrência nas etnografias de Pollock (1985), Lorrain (1994) e Gordon (2006) sobre os Kulina; de Koop & Lingenfelter (1983) sobre os Deni; de Rangel (1994) sobre os Jamamadi ocidentais; de Kroemer (1994) sobre os Suruwaha; de Bonilla (2007) sobre os Paumari; e de Maizza (2012) sobre os Jarawara. Ao identificarem estas unidades sociais básicas – convencionalmente denominadas “subgrupos”, tais como os *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi e dos Deni ou os *dawa*¹⁶³ dos Suruwaha –, os autores convergem ao afirmar que as mesmas não comportam em absoluto sociologias de tipo clânico ou segmentar. O modelo de diferenciação conceitual nativo relativiza as distâncias relacionais segundo a maior ou a menor aproximação pautada por intercâmbios sociais e rituais. Os coletivos arawa-falantes constroem uma perspectiva sócio-histórica que diverge amplamente de fronteiras identitárias convencionais – as categorias de “etnia”, “povo”, “tribo”, “clã”, “linhagem” se revelam definitivamente insuficientes. Como afirma oportunamente Gordon (2006, p. 41-2),

os subgrupos nomeados arawa não dizem respeito a – ou representam – nenhum grupamento empírico pré-existente. Ao contrário, eles são conceitualmente imaginados *para* criar figuras da alteridade. A invenção dos subgrupos é, no fim das contas, mais importante que os subgrupos em si mesmos.

Podemos encontrar nos *dawa* dos Suruwaha (e nos seus correlatos em outras sociedades arawa) uma espécie de grande ficção que associa ao interior um condensado de semelhanças e segurança, como referência do “próprio” frente a uma paisagem ilimitada de afinidade, dessemelhança e perigo? É possível conceber estas unidades básicas como “estruturas elementares de reciprocidade” (Overing, [1984] 2002, p. 135), que dinamizam não a consolidação ou perpetuação de grupos, mas sim de relações em redes constantemente reconstituídas? Apesar da característica provisória e flexível destes “subgrupos nomeados” arawa, parece pertinente perguntar-se sobre a tendência destas sociedades a fabricar constantemente uma espécie de domesticação viável da

¹⁶³ Na língua suruwaha, existem duas formas de expressão de coletividade: o sufixo *dawa* e o termo *madi*. *Madi* se encontra inserido em alguns substantivos coletivos (transformado no sufixo *-midi*, com o mesmo sentido: *hajimidi*, “as mulheres”; *wasimidi*, “os jovens”; *hamidi*, “as crianças”) e em denominações de coletivos humanos: os *Atjanima madi*, os *Jakimidi*, os *Zamadi*; em linhas gerais, para esta última aplicação *madi* parece significar uma perspectiva de coletividade mais distanciada, afim potencial. O sufixo *-dawa* parece expressar um sentido de coletividade próxima, afim real. Em outros contextos, *madi* pode ser usado como um coletivizador genérico, e *-dawa* como um coletivizador mais específico.

vida coletiva, uma possibilidade habitável e segura no cenário de excesso de diferença e de “forças associadas da cultura” (Overing, [1984] 2002, p. 124). Nesta rede multicêntrica, onde a afinidade gera curtos-circuitos de socialidade, os coletivos do interflúvio Purus-Juruá constroem uma multiplicidade centrífuga e centrípeta, que se projeta ora no território, ora no cosmos, e onde as conexões carregam mais significado do que os próprios termos conectados entre si. Partindo de um olhar sobre a maneira suruwaha de construir a diferença, ensaiamos aqui uma tentativa de avançar na compreensão da *economia política de pessoas* (Viveiros de Castro, 2002b, p. 515) que move a fabricação das unidades *dawa*, e de gerar algumas pistas a serem testadas ao longo da rede de unidades sociais básicas (*madiha*, *deni*, *yafi*...) que surgem ao longo da paisagem arawa.

Cenários arawa: olhares etnográficos sobre as unidades sociais entre os Kulina, Deni, Jamamadi, Paumari, Jarawara.

No âmbito dos Kulina, Lorrain (1994, p. 136-9) constata uma espécie de binarismo entre os *madiha* e os *madiha owawa*, na linha do gradiente entre semelhança e dessemelhança que já observamos no cenário suruwaha. *Madiha owawa* (que podemos considerar como categoria de afinidade potencial) abrange os outros conglomerados de aldeias, mas também se refere aos grupos nomeados, todos eles oriundos de um grupo original indiferenciado e vinculados a um ancestral comum antes da sua dispersão. A localização territorial, a concentração específica de cada unidade em certos rios e igarapés, a preferência endogâmica, a autonomia política e o engajamento em frequentes guerras intergrupais são os marcadores de diferença dos diversos *madiha* – mesmo que a frequência de casamentos intergrupais e a dispersão geográfica tenham hoje alterado esse perfil. A pertença aos *madiha* se desenvolve num padrão de descendência paralela,¹⁶⁴ mas também segue outros critérios, como a transmissão da liderança ou a conveniência política. As unidades kulina são marcadas por nomes de animais ou plantas, e aos seus membros são atribuídas as características desses seres.¹⁶⁵ Do ponto de vista externo (entre grupos dife-

¹⁶⁴ “Os meninos pertencem ao grupo do seu pai e as meninas pertencem ao grupo da sua mãe” (Lorrain, 1994, p. 137, tradução minha).

¹⁶⁵ Genoveva Amorim (comunicação pessoal) identificou, por exemplo, os seguintes *madiha* entre os Kulina da Terra Indígena (TI) Cumaru do lago Ualá, no Baixo Juruá: *Biro madiha* (“gente-tucano”), *Dsowihi madiha* (“gente-macaco-prego”), *Hawa madiha* (“gente-patauí”), *Nara madiha* (“gente-palmeira jaci”), *Haresi madiha* (“gente-batata-doce”), *Anopi madiha* (“gente-garça”), *Ette madiha* (“gente-cachorro”), *Homo madiha* (“gente-macaco-barrigudo”), *Dsomaji madiha* (“gente-onça”).

rentes), as atribuições projetadas sobre os indivíduos “outros” carregam com frequência um sentido pejorativo. Estas configurações manifestam atualmente uma tendência à dissolução: a queda demográfica produzida pelo contato com a frente extrativista diminuiu a incidência de endogamia intragrupal, e a belicosidade entre os grupos perdeu intensidade: as aldeias funcionam hoje em dia como unidades políticas básicas, numa dinâmica semelhante à que os *madiha* desenvolviam anteriormente.

De fato, segundo Pollock (1985, p. 38), a concepção kulina tendia convencionalmente a formar aldeias compostas por membros de um único grupo nomeado. Neste contexto modelar, a pertença ao *madiha*, com sua dinâmica de coresidência, implicava acesso ao território específico do grupo nas atividades de subsistência, caça, pesca, agricultura e coleta, posição na rede de distribuição de alimentos e reciprocidade segundo um padrão de obrigações e direitos expressados seja em termos de parentesco, seja em termos de pertença grupal. Gordon (2006, p. 83-99) aponta a não concomitância da configuração dos *madiha* com as estruturas de parentesco, e insere sua conformação na perspectiva de *familiarização predatória* e de meta-afinidade, compenetrando o interior dos grupos e o exterior do parentesco – a distinção entre parentes e não parentes diretamente associada à distinção entre humanos e não humanos. O *mecanismo dos subgrupos* (Ibid., p. 65) não se insere, portanto, na morfologia, mas atende a um processo de singularização da diferença no âmbito da socialidade universal.

Dinâmicas semelhantes se observam entre os Deni e Jamamadi ocidentais: estes constituem uma rede de coletivos que representa de modo exemplar o modelo arawa de dispersão, instabilidade e fronteira difusa. Koop & Lingenfelter (1983) destacam a tendência deni a recriar constantemente novas aldeias, sem que as unidades nomeadas (que eles denominam *categorias de identidade local*) influenciem na formação de agrupamentos ou na prescrição endogâmica ou exogâmica dos casamentos. Ainda hoje é possível constatar a proximidade sociocsmológica que existe entre grupos diferenciados por delimitações “étnicas” derivadas do processo colonial: a distância entre os Jamamadi (ocidentais), os Kamadeni, os Deni do rio Xeruã e os Deni do rio Cuniuá é a do fluxo de construção de diferenças num panorama de afinidade potencial entre humanos (*madiha*, *madi*: “gente”, *zamamadi*: “gente da mata/do mundo”) que constroem espaços de semelhança e singularidade.

Dsahuida madiha (“gente-pupunha”). A maior parte dos indivíduos das aldeias do lago Ualá atribui sua pertença aos dois primeiros *madiha* elencados.

Os Deni constituem uma tribo unicamente pelo fato de possuir uma língua em comum. Os Deni de cada região têm um nome específico através do qual se identificam; por exemplo, os Upanavadeni são os Deni do rio Upanava (Mamoriá), e os Dimadeni são os da região onde o rio Mamoriá deságua no Purus (Koop & Lingenfelter, 1983, p. 1).

Territorialidade, profusão de coletivos diferenciados e transitoriedade dos mesmos aparecem, enfim, como indicadores das unidades *deni*;¹⁶⁶ mas a incidência da economia extrativista introduziu mudanças definitivas na sua configuração.

A etnografia de Rangel (1994) sobre os Jamamadi ocidentais manifesta uma configuração de semelhanças estreitas com os modelos kulina e deni. Os “grupos de denominação” *deni* presentes nos Jamamadi ocidentais se constituem como rede social com processos de aproximação e distanciamento. Cada unidade se constrói a partir de relações de afinidade, com orientação endogâmica e com afirmação de autonomia política da liderança de cada grupo *deni*. “A hipótese que é possível levantar é a de que, no passado remoto, o crescimento populacional e o respeito às condições de subsistência tenham levado à proliferação de aldeias autônomas e, conseqüentemente, à multiplicação dos grupos de denominação” (Rangel, 1994, p. 106-7). A aproximação entre as unidades é viável pela contigüidade espacial, intercâmbio e co-participação ritual, e pela língua – que age simultaneamente como marcador de distinção entre os grupos, ao permitir a acessibilidade comunicativa, mas evidenciando também as diferenças. O distanciamento surge pela constância das acusações de feitiçaria, pelos processos de *vendetta* que produzem afastamento intergrupar e cisões, por sua vez geradoras de novos grupos. Nesse sentido, a diferença intergrupar entre as unidades jamamadi possui um gradiente de afinidade menor que aquela que existe em relação aos inimigos mais destacados: os Apurinã e os brancos. Rangel identifica a existência de uma rede entre as unidades jamamadi – incorporando também as unidades kulina e outras – para o interflúvio Purus-Juruá.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Durante uma das nossas viagens às aldeias deni do rio Cuniuá em 1999, Makiri identificou as seguintes unidades *deni* relacionadas com seus locais de referência: Kamadeni (rio Pauini), Kunivadeni (rio Cuniuá), Minudeni (rio Xeruá), Tamakurideni (rio Purus), Bukuredeni (igarapé desconhecido), Dimadeni (terras firmes, considerados por Makiri como povo isolado atualmente), Avamakudeni (rio Pauini), Baradsadeni (rio Cuniuá), Unuvanadeni (rio Xeruá) e Tap’ihadeni (rio Pauini). Marcelo Florido (comunicação pessoal) tem a impressão que, entre os Deni do rio Cuniuá, só os Upanavadeni mantêm mais claramente uma referência territorial, vinculada a um igarapé chamado Upanava, afluente possivelmente do rio Mamoriá ou do rio Pauini.

¹⁶⁷ “Se fosse possível imaginar o desenho da região compreendida entre o Juruá e o Purus, contendo o conjunto arawa, este talvez pudesse ser descrito como uma grande rede, em cujos nós estariam localizadas as grandes casas, interligadas pelos fios, isto é, caminhos e igarapés. Evidentemente o

Na paisagem etnográfica que estamos percorrendo, os Paumari apresentam um quadro mais diferenciado em relação aos coletivos analisados nos outros cenários arawa. Bonilla (2007) encontra conexões entre a organização social dos Paumari contemporâneos e a configuração das unidades básicas arawa (ideal de endogamia local, práticas matrimoniais e sistemas de atitudes e discursos). Faz referência ainda ao ponto de vista de Steere (1903) e Rivet & Tastevin (1938), que falam de cinco “clãs” paumari com nomenclatura de animais (*Sabouka paumari*, “gente da lontra”; *Kasiika paumari*, “gente do jacaré”; *Majurika paumari*, “gente do urubu”; *Hirarika paumari*, “gente do queixada”; *Basurika paumari*, “gente do boto”). Porém, uma constatação marca a especificidade do quadro paumari: a irrelevância contemporânea, entre os Paumari, de unidades análogas aos *madiha*, *deni* ou *dawa*. Atualmente, os principais grupos locais paumari são reconhecidos nas próprias aldeias, que podem aglutinar vários grupos, mas que não recebem nomes de animais ou plantas.

As características não nos permitem deduzir que se trate de subgrupos tipo *madiha* especialmente porque, na prática, os Paumari não parecem atribuir nenhuma importância a esta questão. Questionados sobre uma possível existência passada destes subgrupos eles responderam de forma consistente, um pouco confusos com a nossa insistência, que eles sempre viveram ao longo do Purus e que não havia grupos nomeados com nomes de espécies naturais, exceto os *Mamori kapamoarini* (Bonilla, 2007, p. 304).¹⁶⁸

Contudo, os grupos locais contemporâneos apresentam componentes que aproximam sua configuração social da paisagem descrita nos cenários anteriores. A pertença ao grupo local/aldeia apresenta não uma sociologia segmentar, mas uma perspectiva relacional de espacialização e territorialidade das diferenças – vinculada, inclusive, à malha de rios, lagos e igarapés que os grupos locais ocupam: assim, numa escala ampla, fala-se dos *Tapaua kapamoarini* (os Paumari do rio Tapauá), *Itosi kapamoarini* (os Paumari do rio Ituxi) e os *Maraha kapamoarini* (os Paumari do lago Marahã). Esta pertença define, por

desenho desta rede não seria simétrico mas, dentro de raios que não podem ser determinados, haveria conjuntos de casas, mantendo relações de aliança. Conforme a distância se prolongasse o conhecimento mútuo iria, também, ficando mais remoto” (Rangel, 1994, p. 107).

¹⁶⁸ Os *Mamori* (“gente do matrinhã”) foram considerados extintos, mas nos últimos anos assistimos a uma “emergência” de indivíduos remanescentes nas aldeias paumari do rio Tapauá que se autodenominam Mamori. Além dos Mamori, os Juberi (*Jobiri*) aparecem nas narrativas paumari como um subgrupo “protetor” dos Paumari frente aos inimigos *Joima* (Bonilla, 2007, p. 57-64). Em pesquisa recente nas aldeias do rio Tapauá, Angélica Maia (comunicação pessoal) entrevistou algumas pessoas que identificam indivíduos Mamori e Juberi na geração G+2 da sua ascendência, o que coloca a possibilidade de uma reminiscência de subgrupos anteriores, não mais relevantes para os atuais Paumari.

exemplo, especificidades linguísticas, formas de comensalidade, estilos próprios de caça e pesca. Modela a viabilidade dos casamentos e, no âmbito das três regiões apontadas, configura uma rede de cognatos, uma autonomia ideal e uma conectividade com os outros grupos para efetuar intercâmbios de bens, mulheres e rituais. Para além de um recorte morfológico, nesta dinâmica de construção da sociedade, “o que introduz a diferença dentro da humanidade é precisamente a pertença a um ou outro grupo local situado geograficamente. Confrontada com esta pertença local, existe a qualidade da humanidade, comum a todos os existentes, que abre a porta a mal-entendidos, e que provoca curtos-circuitos de perspectivas” (Bonilla, 2007, p. 303).

O que está em jogo, do ponto de vista paumari, não é uma “autodefinição” identitária, mas a posição do *socius* paumari com a alteridade, na relação entre humanos e não humanos. A questão dos “subgrupos” adquire uma projeção cósmica – abrangendo todos os seres dotados de humanidade e socialidade. Nesse sentido “a palavra *pamoari* designa a ‘humanidade’ como sendo ‘a capacidade de viver em sociedade’. Assim, todos os animais, vegetais e objetos inanimados podem ser percebidos sob sua forma/qualidade humana, i.e. coletiva e social” (Bonilla, 2005, p. 19). Todas as distinções “sociológicas” são, portanto, uma singularização da potencialidade *kapamoarihi*, que expressa: a humanidade na sua manifestação formal e visual; a capacidade de socialidade de qualquer ser do cosmos, na sua maneira singular de ser “humano”; a referência ao “dono” ou “mestre” de qualquer entidade; a conexão entre os humanos e os grupos sociais de não humanos. A rede relacional paumari de “subgrupos nominados e localizados” se constitui não como um modelo sociológico, e sim como uma perspectiva do “mundo como uma constelação de potenciais grupos locais com os quais se podem construir relações a qualquer momento” (Bonilla, 2007, p. 314). O universo da meta-afinidade continua marcante, como observamos em outros contextos arawa: a relação entre perspectivas diferentes persiste como perigo – a alteridade produz curtos-circuitos entre “humanos” distintos.

Transitando do conjunto *Madiha* (dos Kulina, Jamamadi ocidentais e Deni) ao conjunto *Madi* (dos Jamamadi orientais, Jarawara e Jamamadi da sub-bacia do rio Piranha), observamos entre os Jarawara uma configuração contemporânea sem subgrupos delimitados, mas com uma organização social em que as aldeias apresentam uma dinâmica equivalente à das unidades do passado (Maizza, 2012, p. 228-3). Hoje as aldeias jarawara consistem em agrupamentos de filhos congregados em torno do pai, que assume a liderança política e que atrai alguns aliados com seus respectivos filhos. Há uma preferência por casamentos dentro da aldeia, e um ideal de independência que se assemelha à autonomia das unidades básicas encontradas em outras sociedades arawa.

Os atuais Jarawara se consideram “mistura” de dois coletivos, os Jarawara e os Wayafi – Maizza sugere que o termo *yafi*¹⁶⁹ seja talvez designador dos antigos “subgrupos” (Ibid., p. 37). Os Jarawara declaram uma maior proximidade com os Banawá (também “misturados” com os Wayafi) do que com os Jamamadi orientais, e suas narrativas identificam subgrupos nomeados que apontam a possibilidade de localização específica: assim, os *Awitafa-yafi* (“gente do igarapé do piau”), *Wayafi* e *Bato-yafi* (“gente do leste”).

Mais uma vez a dinâmica de construção social revela que os limites morfológicos são inadequados para a configuração “subgruppal”, e que a esfera cosmológica inspira as ideias de invenção das diferenças:

O céu é formado por diferentes tipos de gente, que moram em lugares específicos (“pessoal do leste”, “pessoal do oeste”, “Lábrea”), que possuem funções específicas (“pessoal do ferro” trabalha com artefatos de ferro, “pessoal do céu” segura o céu), ou que são todos filhos de plantas (“pessoal do tingui”). Os entes celestes, que são canibais, brigam permanentemente entre si: os inimigos sendo todos aqueles que não pertencem a uma mesma aldeia. Mas existem também aldeias de aliados que não pertencem a uma mesma aldeia. Mas existem também aldeias de aliados no céu, onde ocorrem as festas [...]. No céu jarawara encontramos uma forma de organização praticamente idêntica à que foi descrita para os subgrupos nomeados do tipo *madiha*: grupos localizados espacialmente, com nomes de plantas e artefatos; nomes que correspondem a diferentes “tipos de gente” (Maizza, 2012, p. 31).

A ideologia de meta-afinidade aqui presente – muito próxima à que observamos nos cenários kulina e suruwaha – convive com o perspectivismo generalizado que Bonilla encontra entre os Paumari, para quem todos os seres do cosmos possuem uma forma de humanidade/socialidade. Porém, na cosmovisão jarawara, os “tipos de gente” organizam especificamente os seres que participam da predação generalizada do mundo: na paisagem de afinidade potencial, as diferenças são construídas não só a partir da dessemelhança com os “outros” inimigos, mas também a partir de uma “topografia potencial” dos espaços perigosos.

Como comprovamos nas análises etnográficas, as dinâmicas centrípetas/centrífugas das unidades sociais arawa levam em conta uma sociocosmologia do território em que proximidade e distância marcam os processos de construção das diferenças. Em muitos casos, observamos como a língua funciona tanto para expressar semelhança e comunicabilidade, quanto para marcar discriminação e

¹⁶⁹ Além do coletivizador *yafi*, que presumivelmente se aplicaria às antigas unidades sociais, na língua jarawara encontra-se também o coletivizador *madi* (ou *madi*), para referir-se a grupos de pessoas (Maizza, 2012, p. 229-30). O contraste de significado entre *yafi* e *madi* nos Jarawara parece bastante semelhante ao que encontramos entre os termos *dawa* e *madi* nos Suruwaha.

afinidade. A sequência linguística proposta parece compatível com um *continuum* de coletivos que constituem “comunidades de propriedades simbólicas” (Seeger, 1979, p. 10) estendidas ao longo do interflúvio Purus-Juruá, e que organizam suas relações a partir de proximidade e distância entre próprios-afins-inimigos, mas também a partir do grau de proximidade e distância dos seus territórios e das suas perspectivas do mundo.

Os Suruwaha e a tensão *jadawa/waduna* como dualismo concêntrico

A situação de isolamento que os Suruwaha viveram em décadas passadas (entre 1920 e 1980) decorreu dos desequilíbrios que irromperam no seu universo relacional. A rede de intercâmbios na qual os Suruwaha participaram antes do isolamento se desenvolvia em dois âmbitos: no marco das relações interaldeãs que mantinham as diversas unidades *dawa*; e no marco das relações externas com outras sociedades indígenas e com comunidades extrativistas da região.¹⁷⁰

Na língua suruwaha existe uma oposição que expressa a tensão entre dois campos que se confrontam entre si: *jadawa* e *waduna*. Os *jadawa*¹⁷¹ (expressão que poderíamos traduzir como “nossa gente”) são “aqueles que falam bem” (*ati tijuwa*), segundo a cosmologia nativa sobre a origem dos povos. Os *jadawa* compartilham uma mesma sociocosmologia e se remetem a uma ancestralidade comum. As unidades *dawa* mantêm sua rede de intercâmbios, alianças e xamanismo num espaço territorial próximo, que tem como eixos o rio Cuniuá e seus tributários Coxodoá (Haxinawa) e Riozinho (Hahabiri). Em contraposição aos *jadawa* estão os *waduna* (“os outros”, os estrangeiros), povos “que falam ruim”

¹⁷⁰ Os Suruwaha habitam atualmente as terras firmes situadas entre os igarapés Coxodoá (Haxinawa) e Riozinho (Hahabiri), afluentes do rio Cuniuá, subfluente da bacia do rio Purus, município de Tapauá, no estado do Amazonas. A Terra Indígena Zuruaha foi homologada pelo governo federal em outubro de 1991, e possui uma extensão de 239.070 hectares. Os Suruwaha formam hoje um único agrupamento, com uma população total de 149 pessoas (informação da Frente de Proteção Etnoambiental Purus/CGIIRC/Funai, 2010). Ocupam alternadamente várias casas coletivas ou “malocas” (nos últimos anos, entre seis e nove casas), cada uma das quais pertencendo ao homem que a construiu, o *amidawa* da casa.

¹⁷¹ Nesse sentido, o termo *jadawa* é mais contrastivo que o termo *madi*, que podemos traduzir como “gente”, “povo”, e que se encontra também em outras línguas arawa (equivalente, por exemplo, ao termo *madiha* das línguas deni e kulina). Como afirma Viveiros de Castro (1996a, p. 124-5), “as palavras ameríndias que se costumam traduzir por ‘ser humano’, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa [...]. Longe de manifestarem um afinamento semântico do nome comum ao próprio (tomando ‘gente’ para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo”.

(*ati tijuwanaxu*), e que a história mostra como dessemelhantes. A memória coletiva fala de intercâmbios antigos com os *waduna*, porém predomina uma concepção perigosa sobre eles, que são caracterizados por atributos como a violência, o canibalismo, o poder de disseminar doenças, o domínio das armas de fogo e a capacidade agressiva de avançar sobre as terras tradicionais. Contudo, nesta rede social de diferenças multiplicadas, o verdadeiro contraste entre *jadawa* e *waduna* é a fissão decisiva entre afins efetivos e afins potenciais, um dualismo concêntrico que situa os “mais humanos”/próximos no centro do campo social (os membros do próprio *dawa*, os *jadawa*), os afins potenciais na periferia (os outros *dawa*) e os inimigos (*waduna*) no exterior (Viveiros de Castro, 2002a, p. 123). Um gradiente da dessemelhança à semelhança, do perigo à segurança, com fronteiras difusas entre o próprio *dawa* (os *jadawa*), os outros *dawa*¹⁷² e, na maior distância, os *madi*, estrangeiros e perigosos. Ao mesmo tempo, um sistema de multiplicações onde a diferença de posições sociais, de dentro a fora, é expressão da diferença de perspectivas do mundo.

Etnografia das unidades *dawa* nos Suruwaha

Os atuais Suruwaha vinculam suas origens aos ancestrais Saramadi,¹⁷³ atribuindo-lhes a herança das tradições e dos conhecimentos mais importantes. As diversas unidades *dawa* encontram nos Saramadi sua origem comum. O tempo dos Saramadi foi um tempo de xamãs poderosos, de metamorfoses extraordinárias e eventos fundamentais. Porém, esta era primordial se concebe como um tempo carregado de lutas, conflitos, agressões xamânicas: os relatos sobre os Saramadi manifestam um mundo repleto de inimizade e insegurança. Ikiji conta que

os Saramadi moravam em várias casas, e em algumas ocasiões procuravam mulheres de outras casas para casar com elas. Isso causava disputas e conflitos. Em certa ocasião, um grupo de homens atacou outra casa durante a noite, e mataram todas as pessoas: homens, mulheres e crianças.¹⁷⁴

Ainimoru narra como

os Saramadi acabaram devido às contínuas lutas que havia entre eles. Foi na época em que morreu o filho de Makasu: os filhos dos Saramadi, os Aigiwa

¹⁷² “Os afins potenciais não são ‘inimigos’, um mero complemento diacrítico do ‘Nós’, mas outros coletivos com quem se travam relações socialmente determinadas de troca simbólica” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 162).

¹⁷³ Literalmente, *Saramadi* significa “gente da várzea”.

¹⁷⁴ Relatado por Ikiji na casa de Hinijsi, no dia 6 de novembro de 1999.

Madi, se encontravam no Hahabiri. Foram perseguidos até uma praia, onde acabaram mortos com golpes na cabeça; outros foram capturados e morreram afogados nas águas do Hahabiri. Alguns corpos abandonados na terra firme não foram enterrados.

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

Note-se que o atual etnônimo que define o conjunto da sociedade corresponde à denominação própria de um dos coletivos, os Suruwaha. A origem desta apropriação generalizante do termo surgiu de uma conversa de Tiaha e Ainimoru, dois homens adultos, durante os primeiros anos de contato com a equipe do Conselho Indigenista Missionário (início dos anos 1980). Devido à insistente pergunta dos indigenistas sobre qual era “o nome do povo”, Tiaha e Ainimoru responderam em tom de brincadeira que eles eram os Suruwaha.¹⁷⁵ Anos depois, várias pessoas foram confirmando esta versão. Assim, por exemplo, em 1999 o próprio Ainimoru nos declarou: “*Madi wiji uwa busiri*” (“as pessoas roubaram um nome alheio”). Ohozai explica que “*Ainimoru Suruwaha wiji busukoanai*” (“Ainimoru simplesmente roubou o nome dos Suruwaha”). E Axidibi, descendente dos Masanidawa, não duvida em afirmar: “*Ari madi Suruwaha madi hysukoanai. Tiaha Hamy iri oda*

¹⁷⁵ A anedota demonstra a irrelevância que os Suruwaha deram a qualquer estrutura maior do que a aldeia ou o *dawa* de pertença. A identificação coletiva dos sobreviventes dos *dawa* foi construída a partir da interlocução com os agentes externos. A rigor, os coletivos arawa – os Suruwaha são um expoente dos mesmos – não sentiram a necessidade de uma denominação própria. Por isso, como vemos, os etnônimos não são substantivos próprios (*deni, jamamadi, madiha, jadawa*, etc.), e sim *pronomes cosmológicos*, no sentido apontado por Viveiros de Castro (1996a), que podem ser traduzidos como “gente” ou “as pessoas”.

Guno ati: ‘Timia, hady madi hawaninarihia?’ Kasarukoanai: ‘Suruwaha madi’, nakia nareuki madi”.¹⁷⁶

De todo modo, a denominação Suruwaha acabou adquirindo uma aceitação unânime entre os contemporâneos. Internamente não funciona como referência coletiva, uma vez que cada indivíduo reconhece sua pertença ao *dawa* de origem. Porém, externamente, a denominação Suruwaha é a referência coletiva na interlocução com a sociedade brasileira. É possível que o fato de não existir mais nenhum descendente do “subgrupo” suruwaha tenha facilitado esta aceitação generalizada,¹⁷⁷ pois nenhum dos *dawa* detém o privilégio de impor seu nome ao conjunto (nem sequer os Jokihidawa, cujo território foi o ponto de confluência dos sobreviventes de todas as unidades). Contudo, a prevalência da autodenominação não postula de modo algum segmentações sociais na atual aldeia única, nem delimitações residenciais, ou especializações políticas ou rituais. Restam, sim, os vínculos territoriais com os locais de procedência, como se a pertença ao *dawa* implicasse um laço especial com um território de origem.

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

Masanidawa significa “gente do leste”: de fato, o território desta unidade é o mais oriental de todos os assentamentos dos núcleos de tradição saramadi. Ocupavam o baixo curso do igarapé Hahabiri (Riozinho, afluente do rio Cuniuá, subafluente do Purus) e suas casas, antes da época dos massacres, concentravam-se principal-

¹⁷⁶ “Nós não somos Suruwaha, em absoluto. Gunter disse a Tiaha na casa de Hamy: ‘E vocês, que povo são?’. Brincando, [Tiaha] respondeu: ‘Somos Suruwaha’, contam”.

¹⁷⁷ Proponho uma interpretação alternativa da escolha de Ainimoru e Tiaha do nome *Suruwaha*, que acabou prevalecendo. O “subgrupo” suruwaha é descrito nas narrativas como coletivo em contato constante com a frente regional extrativista, possuidor de roupas, ferramentas, falantes tanto da língua dos Jara quanto da língua dos diversos *dawa*, e habituado à convivência com brancos. Na nova situação de “contato”, em que indigenistas e missionários conviviam no espaço residencial e possibilitavam o fornecimento de ferramentas e utensílios dos Jara, parece pertinente que Ainimoru e Tiaha tenham estabelecido uma analogia entre o “subgrupo” suruwaha e os Suruwaha “recém-contatados”: ambos estão em convívio com os “brancos”.

mente no igarapé Taminiaru, afluente do Hahabiri. Os relatos recentes de alguns adultos falam de uma região mais distante, o igarapé Amaha, que os Masanidawa abandonaram por volta de 1910. Devido a essa localização, as narrações manifestam reiteradamente a relação que os Masanidawa mantinham com sorveiros e seringueiros (os Jara) e com outros povos da bacia dos rios Tapauá e Cuniuá, como os Katukina do igarapé Coatá, os Mamori, os Abamadi (“gente dos peixes”) e os Juma. A pressão dos Juma, segundo os relatos, provocou a migração ao igarapé Taminiaru, na bacia do Hahabiri: entre as lembranças do grupo está Uruwi, morto pelos Juma e cujo corpo foi comido durante uma caçada no igarapé Amaha. Deve ser considerado também o impacto das epidemias derivadas da relação com a frente extrativista e do avanço incessante dos sorveiros regionais.

A memória atual dos Masanidawa descreve os antepassados como pessoas familiarizadas com o mundo dos brancos: usavam suas roupas, ferramentas, e inclusive alguns deles sabiam falar a língua dos Jara. O avô de Xamtiria, chamado Masanidawa,¹⁷⁸ foi um dos protagonistas da migração do grupo ao Baixo Hahabiri, onde se estabeleceu à beira do igarapé Taminiaru. Com esta nova localização, as relações com os Jokihidawa tornam-se mais frequentes. Os Masanidawa aparecem nas narrativas como fornecedores de ferramentas (machados, facas, facões) aos Jokihidawa, que ofereciam em troca zarabatanas, flechas, arcos e curare. Nas expedições de caça ao longo do igarapé Riozinho (Hahabiri) ocorrem encontros habituais, visitas às aldeias e participação nos rituais coletivos de caça. Além do intercâmbio comercial entre as unidades, há notícias de intercâmbios matrimoniais.

A posição de vanguarda dos Masanidawa, grupo de maior contato com os pioneiros da colonização, os converteu em vítimas primeiras do impacto devastador. Os relatos de massacre adquirem especial relevo nas versões dos Masanidawa contemporâneos. Apenas quatro gerações se passaram, e as histórias circulam hoje com frequência nas reuniões noturnas animadas pela inalação de rapé. Trata-se de histórias familiares, muito próximas no tempo. Com a morte do xamã Myzawai e dos principais líderes no massacre perpetrado pelos Abamadi, a fuga dos Masanidawa para o território dos Jokihidawa surgiu como a alternativa mais viável para garantir a sobrevivência, entretanto resultou no abandono das terras tradicionais.

¹⁷⁸ Neste caso, Masanidawa é um nome próprio de significado gentilício. Há outros casos em que nomes pessoais equivalem ao nome do grupo de origem, como aconteceu por exemplo com o termo Suruwaha, que era na verdade o nome do indivíduo que foi líder do grupo Suruwaha madi.

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

OS SAROKWADAWA – Segundo informações de Kwakwai, o habitat original dos Sarokwadawa era o igarapé Wahani, perto do rio Canaã. Neste local foram atacados por sorveiros, que causaram muitas mortes entre eles. Ibi e outros sobreviventes desceram o igarapé Wahani, viajaram pelo rio Cuniuá até encontrar o igarapé Haxinawa (Coxodoá) na margem direita do rio Cuniuá. Subiram as águas do Haxinawa até a foz do igarapé Makuhwa (igarapé do Índio, para os regionais). Lá estabeleceram a casa, até a época de Awakiria. Awakiria é a referência indiscutível deste grupo, predecessor das famílias sarokwadawa atuais. Foi ele quem promoveu o deslocamento do grupo ao território jokihidawa, aproximadamente entre 1890-1900. Os relatos declaram que seu filho Jokumai residia junto aos Jokihidawa. Awakiria faleceu já idoso, e a morte causada por feitiço é atribuída ao seu filho Jokumai. Na época mais crítica da pressão extrativista sobre os territórios dos *dawa* suruwaha, destacaram-se os nomes de Damykanixi e seu filho Nakara, assim como os filhos de Jokumai: Bahama, Aidimysa e Subandi. Aidimysa é lembrado como xamã, tendo alcançado o lugar onde habitam as estrelas.

OS ADAMIDAWA, “GENTE DOS MORROS” – Os Suruwaha consideram os Adamidawa como o grupo dos grandes xamãs, estabelecido no Alto Jakubaku (igarapé Pretinho, na denominação dos regionais). Sobre os Adamidawa, os Suruwaha contam que viviam em contínuas disputas, conflitos e acusações de feitiçaria, que produziam mortes frequentes. Alguns relatos se referem a uma época de relações habituais entre as aldeias dos Jokihidawa e dos Adamidawa, durante a época de Baidawa (pertencente aos primeiros) e Ajsama (pertencente aos

Adamidawa), com intercâmbios rituais e trocas. Ajisama e Nasi protagonizaram a migração dos Adamidawa às terras do igarapé Jokihi (Pretão).

TABUSURUDAWA, KURUBIDAWA, IDIAHINDAWA – Não existem muitos detalhes sobre a história dos Tabusurudawa (“gente do esquilo”), considerados unanimemente como *mahony agy*, os melhores caçadores de antas. Seu lugar de origem são as nascentes do igarapé Wantanaha, um pequeno afluente do Jokihi. Este grupo se uniu aos Jokihidawa nos tempos de Watikahuwy.

Os Kurubidawa habitavam originariamente a margem esquerda do rio Cuniuá, numa zona muito exposta à pressão da frente expansiva procedente do Baixo Cuniuá e do rio Tapauá. Praticaram trocas matrimoniais com Katukina, Paumari e Mamori. Fragilizados provavelmente por epidemias derivadas do contato com estes, abandonaram seus assentamentos de origem e se uniram aos Masanidawa em inícios do século xx.

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

OS AIJANIMA MADI – Os Aijanima Madi habitavam as terras situadas entre os igarapés Haxinawa e Wanija (igarapés Coxodoá e São Luiz). São descritos como um grupo reduzido, que não possuía ferramentas e não cultivava roças: plantava somente um tubérculo chamado *awabija*. Ikiji e Kwakwai me contaram que, em certa ocasião, os Jokihidawa estavam caçando nas terras firmes quando encontraram o rastro de Aijanima e sua família, e foram buscá-los. A partir daí, a família de Aijanima começou a visitar a aldeia dos Jokihidawa, e surgiram casamentos entre ambos os grupos. Aijanima, o líder deste grupo, morreu idoso. Após sua morte, houve alguns conflitos. Seu filho Jabukahwari sofreu feitiços do xamã jokihidawa Birikahywy. Os Aijanima Madi perderam um destino próprio e acabaram dissolvendo-se entre os Jokihidawa.

OS SURUWAHA MADI - A leste do igarapé Wanija (igarapé São Luiz) moravam os Suruwaha Madi, grupo que teve intercâmbios constantes com sorveiros e que, segundo os relatos, desapareceu a partir de conflitos intensos de feitiçaria com os Masanidawa. Sobre eles, se relata que falavam tanto a língua dos

Masanidawa quanto a língua dos regionais, e que possuíam muitas ferramentas recebidas deles. Este coletivo desapareceu durante os conflitos derivados da expansão de sorveiros na bacia do rio Cuniuá.

DAWA DESAPARECIDOS: NAKANDANIDAWA, DAWIHADAWA, MAHINDAWA, ANIZAKAWA, TYBYDAWA, SARAHADAWA, ZAMAKAXUHUDAWA – A memória de outras unidades *dawa* praticamente desaparece ao longo das últimas gerações, dada a ausência absoluta de sobreviventes. Os Nakandanidawa procedem do igarapé Makuhwa (igarapé do Índio) e também se uniram aos Jokihidawa. Alguns antecessores Jokihidawa dos anos 1920-1940, como Ari e sua filha Au, são às vezes considerados como Nakandanidawa, já que em suas famílias houve prática de casamentos entre pessoas de ambos *dawa*.

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

Os Mahindawa, habitantes do igarapé Mahi (margem esquerda do Hahabiri), mantinham intercâmbios com os Idiahindawa. Entre eles destacou Ixuwa, que enfrentou e matou alguns Juma. Os Mahindawa desapareceram perante as hostilidades dos Jokihidawa em tempos do xamã Matywa. Ainimoru narra como “*o'kurimia*¹⁷⁹ de Matywa se chamava Jawakamari; Jawakamari arrancou os olhos, a garganta e o ânus dos Mahindawa, que ficaram cegos e caíram mortos”. Somente algumas crianças sobreviveram aos ataques e foram acolhidas por Xubai e pelos Idiahindawa, segundo os relatos orais.

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

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

¹⁷⁹ Os *kurimia* são espíritos dos patamares celeste e subterrâneo que transmitem os cantos aos xamãs suruwaha.

Sobre a configuração das unidades *dawa* entre os Suruwaha

Ao analisar entre os Suruwaha atuais as declarações de vinculação das pessoas aos respectivos *dawa*, destaca-se a flexibilidade em relação ao critério de pertença, ao se conectarem as referências patrilineares/matrilinares segundo a atribuição de cada indivíduo. Há uma dominância patrilinear – o indivíduo se considera comumente como pertencente ao *dawa* do pai –, mas entre as mulheres se observa uma espécie de descendência paralela – uma de cada três mulheres atribui sua referência “subgrupal” ao *dawa* da sua mãe.¹⁸⁰ Ao mesmo tempo, constatam-se casos de ambivalência, nos quais pessoas são vinculadas de alguma maneira a dois *dawa*, certamente devido à incidência de exogamia entre as unidades – o que problematiza a possibilidade de consenso de atribuição. A aparência física (aquilo que poderíamos considerar como biótipos familiares) é ocasionalmente aplicada como critério de pertença, e pode introduzir discrepância entre germanos. Assim, por exemplo, Kwakwai (dos Sarokwadawa, um dos adultos com maior liderança atualmente) é casado com Moru (Masanidawa) e considera seus filhos Xagani (m) e Tiriú (f) como Sarokwadawa por causa da sua pele branca, enquanto que seus filhos Syhyty (m), Kabkwari (m) e Jankuwa (m), de pele mais morena, são referidos por ele como Masanidawa.¹⁸¹

A territorialidade é destacadamente o elemento distintivo na singularidade dos *dawa*: a maioria dos nomes das unidades são toponímicos de âmbito local: “gente do leste”, “gente do igarapé Jokihi”, “gente dos morros”, “gente da mata baixa”, “gente do outro lado do rio”,¹⁸² “gente do igarapé Mahi” – apenas encontramos um caso de nomeação a partir de animal ou planta (os Tabusurudawa, “gente do esquilo”), como corresponderia ao modelo kulina. Chama a atenção, entre os Suruwaha das últimas décadas, o detalhamento minucioso dos significados que o território imediato adquire frente à nebulosidade e imprecisão das referências sociogeográficas regionais em escala maior. O microterritório – as terras interfluviais entre o rio Cuniuá e o igarapé Riozinho, espacialmente muito próximas – é descrito com um nível admirável de especificidade.

¹⁸⁰ Lorrain (1994, p. 137 e 238) constatou uma predominância da regra de descendência paralela na transmissão da pertença aos subgrupos nomeados entre os Kulina do Juruá, e refere a mesma constatação em Adams & Townsend (1978, p. 152, citada por Lorrain, 1994) entre os Kulina do Alto Purus. Genoveva Amorim (comunicação pessoal) faz a mesma observação para os Kulina do Baixo Juruá (Terra Indígena Cumaru do lago Ualá). Lorrain (Ibid., p. 138) destaca também o critério de *political expediency* como mecanismo de pertença.

¹⁸¹ Este critério distintivo entre os *dawa* é também apontado por Kroemer (1994, p. 128).

¹⁸² Observe-se o caráter “perspectivo” dos nomes dos *dawa* suruwaha: os Idiahindawa (“gente do outro lado do rio”) só poderiam ser assim denominados por outra unidade. Trata-se efetivamente não de autodenominações, mas de denominações dos “outros”.

Pessoas se vinculam às terras do Ihkiahini, outros às terras do Xindigiaru, igarapés minúsculos da terra firme, e atribuem uma excelência singular a estes lugares. O particularismo dos significados espaciais parece quase apontar mundos diferentes, mesmo que apenas dez ou quinze quilômetros separem um local do outro. Duas ou três horas de caminhada podem marcar áreas de referência familiares ou grupais totalmente distintas: os Suruwaha projetam uma minuciosa sociocosmologia do território na escala micro, muito mais do que em escalas maiores. A vinculação de cada indivíduo com a localidade de origem do seu *dawa* se observa, por exemplo, num maior protagonismo na tomada de decisões para ações nos locais de referência (abertura de roças, caçadas coletivas) ou na preferência dos jovens para construir suas novas casas nos mesmos locais que seus pais.

A rede de rios e igarapés parece balizar a territorialidade dos *dawa*, e se constitui como seu referencial socioespacial: assim, o igarapé Pretão (Jokihi) dos Jokihiidawa; o igarapé Wantanaha dos Tabusurudawa; as terras da margem direita do Riozinho (Hahabiri) para os Idiahindawa; o igarapé do Índio (Makuhwa) para os Nakandanidawa; o igarapé Wahani para os Sarokwadawa; o Pretinho (Jakubaku) para os Adamidawa; o Amaha e o Taminiaru para os Masanidawa. A toponímia para os grandes rios da região, em contraste, aparece confusa e indecisa – não há tanta convicção ao nomear os grandes rios da região, como Tapauá ou o Purus.¹⁸³

Outros traços distintivos dos *dawa*, mas menos marcantes, são a atribuição de especialidades e a vinculação a uma liderança pessoal destacada. É o caso dos Adamidawa – unidade que é destacada pela qualidade xamânica mais intensa dos seus membros – e dos Tabusurudawa – caracterizados por uma destreza particular para a caça de antas. A liderança pode conferir nome ao grupo (o epônimo Suruwaha Madi como as pessoas lideradas por Suruwaha, os Aijanima Madi como as pessoas lideradas por Aijanima)¹⁸⁴ ou, vice-versa, uma pessoa com liderança pode receber o nome da sua própria unidade, como é o caso do indivíduo Masanidawa que recebeu o nome do seu *dawa*. Em outros casos, a memória singular de uma unidade é referida a partir do protagonismo de seu líder em um momento histórico particular, como é o caso de Awakiria nos Sarokwadawa. Parece também pertinente notar que, junto à provisoriedade da liderança, há uma transitoriedade da própria consistência grupal.

¹⁸³ É possível que o rio denominado Waha na língua suruwaha corresponda ao rio Purus.

¹⁸⁴ Porém, observe-se que em nenhum destes casos se aplica o sufixo *-dawa*, o que expressa o caráter difuso no gradiente de afinidade potencial em que se inserem as diferenças, como veremos seguidamente.

Como já manifestamos, a tensão entre contração e retração, aproximação e distanciamento entre as unidades estabelece uma zona de fronteiras difusas, ambivalentes. Todos os *dawa* se consideram vinculados a um ancestral comum, Aijumarihi (demiurgo fundador, o “criador da cultura”) e a um povo primordial, os Saramadi. Intercâmbios rituais, trocas de bens e relações exogâmicas de aliança constroem nexos de solidariedade e segurança. Apesar de existirem variações dialetais entre as unidades, estas se percebem como uma espécie de comunidade linguística “daqueles que falam bem” (*ati tijuwa*) – o que constitui um marcador de humanidade – em oposição aos inimigos “que falam feio” (*ati tijuwanaxu*). O xamanismo aparece notoriamente nas narrativas como fator de perigo e de fissão intergrupar. Ao mesmo tempo, e num gradiente de afinidade maior, são identificados os *waduna*, inimigos comuns a todos os *dawa*: os Jara (os brancos), os Jakimidi, os Zamadi¹⁸⁵ expressam a posição mais perigosa no “ternarismo do regime de socialidade”. Como afirma Viveiros de Castro (2002b, p. 416), “a afinidade potencial e seus harmônicos cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos”. A zona de multiplicação da diferença, a linha entre a afinidade real dos *jadawa* e a afinidade potencial dos *waduna* apresenta oscilações. Unidades como os Aijanima Madi ou os Suruwaha Madi são concebidas em termos de afinidade potencial (não são nominadas como *dawa*), ao mesmo tempo que são descritas com traços de proximidade, ora porque “constroem casas iguais às nossas”, ora porque “falam nossa mesma língua”. Finalmente, para quebrarem qualquer possibilidade de dualismo segmentar, são identificáveis figuras de *terceiros incluídos*, que “operam a mediação entre o mesmo e o outro [...]”. São efetuações complexas da afinidade potencial, cristalizações rituais e políticas” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 153). A inserção dos Aijanima Madi, dos Suruwaha Madi, dos Katukina¹⁸⁶ e dos Abamadi na rede multicentrada dos *dawa*, ou as alianças entre os Kurubidawa e os Mamori, ou entre os Suruwaha Madi e os brancos Jara, presentes nas narrativas, mais do que constituírem uma contradição sistêmica, aparecem projetadas como possibilidade de solução na construção de interstícios de segurança e socialidade no campo “dado” da afinidade multiplicada.

Essa cosmologia de relações multicentradas – mais do que propriamente sociologia de unidades compactas – impede qualquer tentativa de tornar essenciais as unidades sociais. A “invenção” dos *dawa* suruwaha, assim como

¹⁸⁵ A respeito das narrativas suruwaha sobre os inimigos *waduna*, ver Aparicio (2011).

¹⁸⁶ Sobre estes coletivos de posição ambivalente (afins potenciais relativamente integrados na rede dos *dawa*), ver Aparicio & Huber (2010).

dos *madiha* kulina, dos *deni* dos Jamamadi e Deni e, em escala mais ampla nas bacias do Purus e Juruá além do cenário arawa, dos *nawa* nos Pano e dos *dyapa* nos Katukina e Kanamari, sofreu mudanças precisamente a partir das alterações radicais operadas pela empresa seringalista. A rede de alteridades e de produção de diferenças entra em convulsão. A perda de territórios, a crise das referências xamânicas, a queda demográfica, a necessidade de reconstruir os espaços de segurança levaram à necessidade de reconfigurar os circuitos de intercâmbio e a consistência dos coletivos. No cenário suruwaha – marcado na década de 1920 por uma experiência abrupta de massacre –, a unificação compulsória dos sobreviventes dos diversos *dawa* numa única residência em zonas de refúgio, o isolamento necessário perante o avanço dos estrangeiros e a insurgência de uma ritualidade coletiva na forma de suicídio (praticado pela ingestão de timbó *kunaha*) constituíram uma nova maneira de organizar a teia de relações.

Pistas sobre os coletivos do interflúvio Purus-Juruá: o *dégradé* arawa

O percurso ao longo da paisagem do conjunto arawa mostra que as unidades sociais básicas destes coletivos indígenas fogem de cristalizações sociológicas compactas, e que se comportam como instâncias “indutivas e não totalizáveis” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 105). Comprovamos estas “sociologias liminares” nos *madiha* dos Kulina, nos *deni* dos Jamamadi e dos Deni e nos *dawa* dos Suruwaha. Contudo, os desafios para a etnografia das sociedades do interflúvio Purus-Juruá são ainda muito expressivos, e há ainda déficit de informações sobre os Jamamadi ocidentais, os Deni, os Kanamanti, os Jamamadi orientais, os Banawá, os Paumari do rio Tapauá – e, talvez dentro do conjunto arawa, os isolados Hi Merimã, situados territorialmente entre os Suruwaha e os coletivos do conjunto Madi.

De um ponto de vista etnográfico, é possível conceber este emaranhado social dos Arawa como um *dégradé* de unidades sociais básicas (os “subgrupos”, que se estendem desde os Kulina da bacia do Juruá até os Paumari do Purus). Segundo a hipótese que propomos aqui, o *Arawan way of life* se projeta dinamicamente desde os *madiha* dos Kulina, os *deni* dos Jamamadi ocidentais e Deni a oeste, avança pelas unidades sociais *madi* dos Jamamadi orientais, Banawá, Jarawara (e, presumivelmente, os Kanamanti e os Hi Merimã) na sub-bacia do rio Piranha, e prossegue até os *dawa* dos Suruwaha e os “grupos locais” Paumari. A rigor, estes coletivos arawa-falantes constituem o fundamento

que organiza o mosaico sociológico do interflúvio Purus-Juruá, que depois foi condensando unidades mais próximas, até delimitar atualmente “etnias” ou “povos” diferenciados, devido à incidência de fatores históricos pós-contato. Num movimento permanente marcado por processos de proximidade e distância, e orientado por uma peculiar sociocosmologia do território, os assim denominados “subgrupos” precedem constitutivamente as etnias, e formam o *continuum* sociocultural de uma rede social indígena.

Seguindo o ponto de vista proposto por Overing ([1984] 2002, p. 123), diferença e perigo constroem a socialidade, enquanto que semelhança e identidade marcam a existência associal. Neste sentido, as unidades não se produzem “no interior da cultura”, e sim a partir de uma configuração reticular que depende das relações de exterioridade – contínuas espacialmente (no território), descontínuas socialmente (no paradigma da meta-afinidade). A imagem do *dégradé* tenta expressar um panorama ilimitado de possibilidades de dar *forma* à humanidade e à diferença. Cada *madiha*, *deni*, *dawa* ou *yafi* expressa de maneira provisória e precária – porém, concreta e territorializada – uma tentativa *real* de socialidade. Partindo do que propõe Viveiros de Castro (2002b), podemos afirmar que, perante a potencialidade ilimitada de perspectivas de ser “gente”, as unidades arawa se constituem de fato como *atualização da humanidade/socialidade* e como *contraefetuação da afinidade potencial*: singularizada em cada unidade construída, mas em constante desequilíbrio – por isso sua configuração provisória.

Essa rede social arawa é multicentrada, e seus movimentos centrífugos e centrípetos são projetados em diversos circuitos: isto aparece de maneira patente em processos de contração e retração nos coletivos do conjunto *Madiha* a oeste, no conjunto *Madi* ao centro do interflúvio, e nas conexões próprias dos Paumari e dos Suruwaha a leste. A rede se desenvolve não entre componentes étnicos “sólidos”, mas entre coletivos “fluidos” de adesão-conflito-dispersão: o “construído” é a *solidariedade doméstica* – a unidade ou “subgrupo” (mas já em perspectiva de desconstrução); o “dado” é a *afinidade cósmica* – a multiplicidade dos afins potenciais. Ritual e xamanismo marcam os intercâmbios das unidades *madiha*, *deni* ou *dawa* entre si. Porém, o campo relacional se conecta também aos inimigos – que definem cada diferenciação dos “humanos” como “os Outros dos Outros/afins dos afins”. Neste sentido, a rede social não coincide apenas com o conjunto arawa (que, por isso, não podemos delimitar como sistema completo) e abrange, além dos falantes arawa, outros coletivos que desenvolvem interações (circuitos e curtos-circuitos) constantes, tais como os Katukina/Kanamari, os Apurinã, mas também os Manchineri, os Pano e os Tupi-Kagwahiva (os Juma do rio Mucuí).

Neste *dégradé* de unidades *nominadas e localizadas* – construídas a partir de uma ideologia de ordenação concêntrica e assimétrica do campo social interior/exterior – as fronteiras são difusas e, com frequência, ambivalentes. Os exemplos são inúmeros: alguns coletivos de Jamamadi do Capana declaram maior proximidade com grupos Kulina do que com alguns grupos da sua mesma “etnia” (Rangel, 1994, p. 94). Os Kamadeni da Terra Indígena (TI) Camadeni são Jamamadi ocidentais, mas veem como semelhantes os Deni do rio Cuniuá.¹⁸⁷ Mais a leste, os Jamamadi orientais reivindicam a necessidade de romper o isolamento dos Hi Merimã alegando que “eles são nossos parentes”.¹⁸⁸ Banawá e Jarawara, estabelecidos em terras demarcadas separadamente, ora se distinguem entre si, ora parecem unidades de uma mesma “etnia” – e declaram sua ascendência comum em relação aos Wayafi (Maizza, 2012, p. 37). Os Suruwaha contemporâneos hesitam ao englobar entre os “próprios” *jadawa* os coletivos Aijanima Madi e Suruwaha Madi, afinizados nas narrativas, mas falantes da mesma língua “bonita” (*ati tijuwa*). Para relevar ainda mais a proliferação de ambiguidades e “desvios”, comprovamos como na maioria dos cenários arawa identificam-se “terceiros incluídos” (afins potenciais dentro do espaço doméstico da semelhança): os Katukina que residem hoje entre os Paumari do rio Tapauá;¹⁸⁹ os Mamori e Katukina que estabeleceram relações de aliança com os Kurubidawa do rio Cuniuá (Aparicio & Huber, 2010); os Kanamanti que habitam atualmente as aldeias jamamadi orientais;¹⁹⁰ os Deni nas aldeias kulina e os Kulina nas aldeias deni¹⁹¹ – mas todos eles igualmente *madiha*... Podemos afirmar que a distinção de *posições* entre “gente de casa”, “vizinhos” e “inimigos” (base do ternarismo amazônico identificado por Viveiros de Castro) apresenta zonas de ambiguidade que, mais do que expressarem a contradição, configuram uma peculiar sociologia da afinidade potencial entre os Arawa.

¹⁸⁷ Presenciei esta percepção dos Kamadeni em relação aos Deni na Assembleia do Movimento Indígena do Médio Purus, na aldeia apurinã de Nova Esperança (Terra Indígena Caititu, município de Lábrea), em maio de 2010. Ver também a nota 166 deste artigo, em que Makiri (Deni da aldeia Cidadezinha, no rio Cuniuá) identifica os Kamadeni como “Deni”. Marcelo Florido (comunicação pessoal) me informou sobre visitas recentes dos Kamadeni aos Deni do rio Cuniuá (em 2011); inclusive há uma mulher Kamadeni residindo na aldeia deni de Samaúma.

¹⁸⁸ Entre os anos 2008-2011 participei de um Projeto da OPAN em parceria com a Funai/CGIIRC/Frente Purus, que promovia a proteção etnoambiental do território hi merimã. Um dos maiores desafios do projeto consistia precisamente em interagir com a expectativa dos Jamamadi de romper o isolamento e retomar as relações com os Hi Merimã.

¹⁸⁹ Testemunho de Ademazinho, remanescente Katukina que reside nas aldeias paumari do rio Tapauá.

¹⁹⁰ Ingrid Daiane de Souza (comunicação pessoal) identificou catorze indivíduos Kanamanti nas aldeias jamamadi da Terra Indígena Jarawara/Jamamadi/Kanamanti em janeiro de 2012.

¹⁹¹ Genoveva Amorim (comunicação pessoal).

Como pistas de pesquisa a serem verificadas em cada um dos cenários do interflúvio Purus-Juruá, sugerimos alguns indicadores que podem ser constitutivos de um paradigma arawa:

- As unidades arawa se fundam num processo de diferenciação do “humano” sustentado pelo dualismo concêntrico entre o “polo não marcado” da afinidade e do perigo (a categoria *waduna* dos Suruwaha) e o “polo marcado” da semelhança e da segurança (a categoria *jadawa*). Os conceitos nativos que expressam a humanidade/socialidade (*madiha, madi, kapamoarihi...*) constituem *pronomes cosmológicos*: “[...] não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social da pessoa [...]. Indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome” (Viveiros de Castro, 1996a, p. 125). Em decorrência desta ideologia em que os *pronomes* expressam a posição de humanidade/socialidade, os *nomes* coletivos das unidades arawa explicitam maneiras de diferenciação: a perspectiva *do próprio construído desde a alteridade* no campo social. As unidades expressam, em definitivo, *formas* de humanidade. Por isso, acreditamos que o acesso às noções em que cada coletivo organiza o dualismo concêntrico entre interior/exterior (*jadawa* e *waduna*) é imprescindível para a compreensão do estatuto sociocosmológico destas unidades sociais.
- Parece plausível que as unidades sociais arawa tenham tido por paradigma a definição de grupos *nominados* por espécies animais ou vegetais do cosmos. Não se trata de uma simples lógica de classificação sociológica, e sim de um vínculo cosmológico que singulariza as diversas perspectivas de humanidade. A nomeação das unidades sociais arawa inscreve os coletivos numa rede social de dimensão cósmica, relacionada com “gentes-plantas” e “gentes-bichos”, e em que as unidades nominadas se reinventam como “tipos de gente”. Os modelos de nomeação oscilam entre uma tendência “totêmica”, por exemplo, entre os Kulina (os indivíduos de cada *madiha* são caracterizados pelos outros como possuidores das características do animal que dá nome à unidade) e uma tendência “animista”, por exemplo, entre os Jarawara (os seres predadores do cosmos parecem organizar-se em “tipos de gente”).¹⁹²
- As unidades sociais arawa parecem ter se configurado com uma inscrição territorial específica, muito marcada pela malha de rios e igarapés onde os diversos coletivos se estabeleceram. Na relação entre estes coletivos, a *rede social* circula através de uma *rede fluvial*. A construção destas unidades é

viável a partir de uma sociocosmologia dos territórios em que a dinâmica de proximidade/distância, sustentada pela cosmografia dessas sociedades, *se inscreve na topografia*. Usando uma expressão típica das línguas arawa, a humanidade *zamamadi* (“gente da mata”) atualiza suas diferenças em coletivos que se definem como “gente do rio”, “gente dos morros”, “gente do leste”, “gente do igarapé”, etc. A maior distância geográfica parece concomitante com uma maior distância de afinidade e, portanto, com uma maior distância perspectiva.

É evidente que este paradigma “sociológico” sofreu alterações significativas na maioria dos cenários arawa como consequência das transformações produzidas pela irrupção seringalista, originando um movimento da concentração à dispersão e alcançando mesmo, em certas ocasiões, a dissolução destas unidades sociais. O panorama atual sugere que as aldeias sucedem hoje aos “subgrupos”, e reorganizam padrões contemporâneos de invenção da diferença no campo social de alteridades ilimitadas. Foi o que constatamos praticamente em todos os cenários: Kulina, Jamamadi, Deni, Jarawara, Paumari; inclusive entre os Suruwaha, que apesar da nitidez na identificação dos *dawa* em épocas recentes, hoje residem habitualmente numa única aldeia, *oda*.

Para concluir, dialoguemos com a reformulação da pergunta de Wagner ([1974] 2010)¹⁹³ proposta por Gordon (2006, p. 117) para os coletivos arawa: estas unidades sociais no cenário Purus-Juruá existem? O próprio Gordon, inspirado na posição de Wagner – segundo a qual “os termos são nomes, não são as coisas nomeadas” (Wagner, [1974] 2010, p. 246) –, estabelece uma analogia entre a afinidade potencial e a *onomástica potencial arawa*: os nomes expressam exatamente a invenção de contrastes, a “socialidade imaginada”. Porém, ao mesmo tempo, acreditamos que esses “nomes” expressam possibilidades reais de atualizações diferenciadas – nominadas e territorializadas – do humano. Não se trata efetivamente de uma *sociologia* (enquanto modelagem do funcionamento destes coletivos arawa), mas parece que, para além da *onomástica*, eles projetam uma *antropologia*: constroem, no panorama total da afinidade, *formas* de diferenciação do humano, viabilizadas (provisoriamente) como *relações* numa rede de alteridades em contínua multiplicação. Sem desmentir a afirmação de Wagner, que declara que “*they are just names*” (p. 247), temos a impressão de que ao inventar os “subgrupos”, os Arawa nos dizem: “*They are just people*”.

¹⁹² Contudo, como procedimento de pesquisa, é extremamente necessário aprofundar este tema das referências cosmológicas na nomeação das unidades arawa, avançando num maior conhecimento das etno-histórias de cada unidade e nas suas narrativas.

¹⁹³ No próprio título do texto “*Are there social groups in the New Guinea highlands?*”.

Referências bibliográficas

- APARICIO, M. "Contrastes entre semejantes y extraños. *Jadawa* versus *waduna*: cosmovisión suruwaha de nuestro desorden". In: MENDES DOS SANTOS, G. (org.). *Álbum Purus*. Manaus: Edua, 2011, p. 296-332.
- APARICIO, M. & HUBER, A. *Relatório preliminar de identificação da Terra Indígena Masanidawa/Kurubidawa e da Terra Indígena alto Hahabiri (Povo Suruwaha)*. Brasília: Funai/CGIIRC, 2010.
- BONILLA, O. L. "Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas)". *Revista de Estudos e Pesquisas*, v.2, n.1, jul. 2005, p. 7-60.
- _____. *Des proies si desirables. Soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne*. Tese de doutorado. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.
- CHANDLESS, W. "Notes of a Journey up the River Juruá". *Journal of the Royal Geographical Society of London*, v. 39, 1869, p. 296-311.
- DIENST, S. "The internal classification of the Arawan languages", trabalho apresentado no "Workshop on Historical Linguistics and Language Contact". Brasília: UnB, 2005.
- EHRENREICH, P. "Contribuições para a etnologia do Brasil, Parte 2: sobre alguns povos do Purus" [1891]. *Revista do Museu Paulista*, v. 2, 1948, p. 17-135.
- FLORIDO, M. *As parentológicas arawa e arawak: um estudo sobre parentesco e aliança*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.
- GORDON, F. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2006.
- KROEMER, G. *Kunahã Made, o povo do veneno: sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Mensageiro, 1994.
- KOOP, G. & LINGENFELTER, S. G. *Os Deni do Brasil Ocidental. Um estudo de organização socio-política e desenvolvimento comunitário*. Dallas: SIL International, 1983.
- LORRAIN, C. *Making Ancestors: the Symbolism, Economics and Politics of Gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Tese de doutorado. Cambridge: University of Cambridge, 1994.
- MAIZZA, F. *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Edusp/Nankin Editorial, 2012.
- MÉTRAUX, A. "Tribes of the Juruá-Purus basin". In: STEWARD, J. H. (ed.). *Handbook of South American Indians*, v. 3 – *The Tropical Forest Tribes*. Washington: Smithsonian Institution, 1948, p. 657-86.
- OVERING, J. *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- _____. "Estruturas Elementares de Reciprocidade – Uma nota comparativa sobre o pensamento sociopolítico nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico" [1984]. *Cadernos de Campo*, n. 10, 2002.
- POLLOCK, D. K. *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de PhD. Nova York: University of Rochester, 1985.
- RANGEL, L. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1994.
- RIVIÈRE, P. *Indivíduo e Sociedade na Guiana* [1984]. São Paulo: Edusp, 2001.
- RIVET, P. & TASTEVIN, C. "Les langues arawak du Purus et du Juruá (groupe arauá)". *Journal de la Société des Américanistes*, n. 30, 1938, p. 71-115.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979, p. 2-19.

- STEERE, J. B. "A narrative of a visit to indian tribes of the Purus river, Brazil". In: *Report of the United States National Museum for 1901*. Ann Arbor/Washington: Government Printing Office, 1903, p. 359-93.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, n. 2, v. 2, 1996a.
- _____. "Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco". In: *Anuário Antropológico*, v. 95, 1996b.
- _____. "O problema da afinidade na Amazônia". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.
- _____. "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco". In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.
- WAGNER, R. "Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?" [1974]. In: *Cadernos de Campo*, v. 19, n. 19, 2001, p. 237-57.