

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH)  
Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA)  
Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade (NEPE)

**XAMANISMO *SURUWAHA* E O ESPÍRITO DO VENENO.  
Uma interpretação do suicídio, pós-morte e concepções de  
saúde e *Bem Viver*. Amazonas, Brasil.**

Palloma Cavalcanti Rezende Braga

Recife, 18 de julho de 2025.

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH)  
Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA)  
Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Etnicidade (NEPE)

**XAMANISMO *SURUWAHA* E O ESPÍRITO DO VENENO.  
Uma interpretação do suicídio, pós-morte e concepções de  
saúde e *Bem Viver*. Amazonas, Brasil.**

Palloma Cavalcanti Rezende Braga

Tese de doutorado submetida à  
banca de defesa, 2025.1, sob a  
orientação do Doutor, Renato  
Monteiro Athias.

Recife, 18 de julho de 2025

Catálogo de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Braga, Palloma Cavalcanti Rezende.

Xamanismo Suruwaha e o espírito do veneno. Uma interpretação do suicídio, pós-morte e concepções de saúde e bem viver. Amazonas, Brasil / Palloma Cavalcanti Rezende Braga. - Recife, 2025. 205f.: il.

Tese (Doutorado)- Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2025.

Orientação: Renato Monteiro Athias.

1. Etnicidade; 2. Povos indígenas; 3. Suruwaha; 4. Suicídio; 5. Bem viver. I. Athias, Renato Monteiro. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central



**Esta tese é dedicada em memória ao meu grande amigo,  
Bruno da Cunha Araújo Pereira.**

## AGRADECIMENTOS

À Deus sob(re) todas as coisas.

À minha família.

Ao professor orientador desta tese, o antropólogo, indigenista, professor, Renato Monteiro Athias, por ter me inspirado e por sempre conceder seu tempo, amizade e disponibilidade desde dos meus 23 anos de idade. Minha profunda admiração e estima por suas análises, delicadeza e ponto de vista. Este trabalho não seria possível sem sua atenção e orientação. Sem dúvidas, poder ter sua confiança instiga antropólogos brasileiros a continuidade.

Ao corpo docente do PPGA- UFPE que utiliza do acesso científico que possui para formar antropólogos capazes de estudar e priorizar o campo de estudo do qual estamos inseridos.

A minha tese revela a trajetória da minha formação acadêmica como antropóloga que foi exclusiva do corpo de docente do PPGA-UFPE. Devo afirmar que em nenhum outro local onde estive presente investigando antropológicamente alguma questão pode se comparar ao que foi apreendido em reflexão e com base nas leituras dirigidas por este corpo docente.

Agradeço imensamente ao Núcleo de Estudo e Pesquisa sobre Etnicidade (NEPE-PPGA/UFPE) por todas as possibilidades de estar em parceria com suas realizações e por ser um local de acolhimento às reflexões do mundo intercultural que colocamos como prioridade em nossas vidas. Muito orgulho de ser há duas décadas pesquisadora do NEPE.

Agradeço ao Núcleo de Família Gênero e Sexualidade (FAGES-PPGA/UFPE) por todos os acessos às leituras antropológicas extraordinárias que nos concede sua imensa biblioteca, especialmente aos conteúdos que orientaram as disciplinas ministradas pelos professores Perry Scott e Marion Quadros (na graduação, no mestrado e no doutorado), responsáveis pela orientação direta e indireta cognitiva da metade dos meus escritos aqui apresentados. Fiz muita questão da participação do professor Perry Scott nas minhas bancas de qualificação e defesa para completar minha segurança e as lacunas que ele

enxerga e ilumina, preenchendo qualquer quesito com muita sabedoria na totalidade do seu conhecimento. Eu agradeço o carinho e também o carinho da querida esposa dele comigo.

Ao professor Antônio Mota pelas inúmeras conversas e todo carinho que me fizeram mais rica na curiosidade investigativa. Agradeço a equipe de mulheres e professoras que seguiram caminho antropológico de forma parceira: July Salima Cure, Ana Claudia Rodrigues, Michele Couto, Juliana Rosalen, Liliane Cunha e Juliana Zzui. Agradecimento em especial a professora, Fabiana Maizza, por conduzir meu olhar para partes significativas desta tese. Sua participação no meu estudo constatou minhas certezas em torno da região do Médio Purus e me trouxe significativas intuições quanto as minhas escolhas. Todo meu respeito e carinho por essa atenção.

Ao meu amigo e antropólogo, Sirley Vieira, pela parceria, pelas conversas e por toda ajuda em vários campos da vida. Muito obrigada!

A Maurílio Truká, antropólogo indígena, por essa presença confortável e amiga no meu caminho. Também agradeço a outros amigos antropólogos e colegas do PPGA. Agradeço aos amigos que a vida me deu e me dá: Marina Soriano Macedo (minha best); Roberta Soriano Macedo; Talma Penaforte, Mônia de Almeida Barros; Allan Lyra, Samantha Alencar. Ao meu companheiro, Lúcio Vasconcelos. Aos amigos da trajetória da vida, Catarina Flávia Vilaça, Marcelo Acosta, José Batista, Luciana Souto Maior, Christiano Novelino e tantos outros amigos queridos que eu poderia esgotar meia página.

Agradeço as pessoas que me acolheram em campo, aos indígenas e indigenistas. Especialmente, a indígena, *Ugunja (in memorian)*, (eu não imaginava que eu fosse escrever isso aqui para ela: “*in memorian*”), por sua enorme paciência em me explicar detalhadamente algumas coisas no *Jokihi*. Ao indígena, *Xwei*, um grande informante e produtor intercultural *Suruwaha*. A proteção e os cuidados dos filhos de *Kakwei (Ariaku*, em especial). Também a sua mãe *Muru*, por me receber em sua maloca e me colocar pra saber mais da natureza. Aos indígenas que produziram peças artesanais e realizaram troca comigo, por toda dedicação, gentileza e perfeição. Ao indígena *Bambuha* que me encontrou perdida no território aberto da floresta e me ajudou com seu enorme coração a me conduzir de voltar ao posto no *Jokihi*. Entre tantos indígenas *Suruwaha* cuja amizade foi crescendo ao longo das minhas entradas no *Jokihi*. Ao pedido do *Kakwei* para que eu

voltasse pois seria muito bem recebida. À alguns indígenas *Suruwaha* que admiro bastante ser nem ter conhecido. A pesquisa qualitativa e seus afetos!

Também agradeço a equipe de campo que esteve comigo na Terra Indígena *Suruwaha*. As enfermeiras e as técnicas de campo, em especial, a enfermeira, Sheila Melo, minha amiga de Juazeiro- CE, por ter tornada essa jornada mais leve e reflexiva. Também por haver nesse laço algo singelamente “conterrâneo”. Ao meu chefe do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI-Médio Purus), Cidcley Mendes, chefe do Departamento de Endemia, (era quem realmente mandava em mim), pelo norte acolhido da observação participante e apresentada nas análises desta tese.

Ao corpo técnico da frente de proteção aos isolados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), no município de Lábrea, especialmente, a Marlen Apurinã, por toda proteção e amizade. Obrigada! Ao capitão do barco Candango, senhor Capial, por todo carinho, proteção e conversas proveitosas sobre o meio ambiente que tanto conhece. Obrigada! Agradeço a proteção do coordenador geral do Norte do Brasil da Funai enquanto estive em Lábrea, Bruno da Cunha Araújo Pereira, meu grande amigo (*in memoriam*). Ao coordenador da Frente de Proteção dos Isolados em Lábrea, Daniel Canguçu, por toda e sempre disponibilidade e delicadeza comigo, obrigada! A equipe da OPAN e do CIMI em Lábrea.

Também agradeço aos indígenas de outras etnias da região do Médio Purus que se deslocavam até o município de Lábrea, especialmente até ambiente do DSEI, para resolver alguma questão, e eram gentis em me conceder informações quando eu os encontrava.

Agradeço a todos os lugares indígenas que passei e as pessoas com quem conversei, visto que toda essa experiência cabe no conjunto das reflexões levantadas nessa tese. Assim também agradeço a pessoas que encontrei em outros campos de estudo, de produtores rurais, detentores culturais e quilombolas.

Em especial eu agradeço a minha avó, Maria Suely de Vasconcelos Cavalcanti, 97 anos. Aos meus filhos, Mariana Cavalcanti e Marcelo Cavalcanti.



## RESUMO

Esta tese antropológica concede atenção ao universo dos *Suruwaha*, povo indígena isolado de recente contato habitante da região do Médio Purus na Amazônia brasileira, para investigar suas relações com a saúde, doença, suicídio e pós-morte procurando refletir essas relações nos significados de termos da língua *Zuruaha* atribuídos por eles mesmos (os *Suruwaha*) e que designam aspectos conceituais da filosofia do *Bem Viver* do grupo. Assim aqui é evidenciado uma produção descolonial que visa a interpretação de ontologia ameríndia, atendendo as preocupações da perspectiva decolonial, que busca desconstruir a visão hegemônica ocidental sobre a saúde, sendo uma contribuição a mais no diálogo condizente para uma melhor adequação dos serviços oferecidos e geridos pelo Estado.

Vem a apresentar uma contextualização histórica e política fundamental para entender as estruturas de poder envolvidas no contexto do atendimento à saúde indígena e apresenta críticas aos modelos biomédicos hegemônicos e suas invisibilidades aos sistemas xamânicos tradicionais, questionando a eficácia de programas padronizados de saúde e destacando a necessidade de modelos que respeitem a diversidade étnica e cultural e as epistemologias indígenas. Ressaltando nas impressões de campo a importância da interculturalidade na saúde, os resultados apontados nesse estudo são de interesse do campo de estudo da Etnicidade e Antropologia da Saúde e no diálogo com as Ciências da Saúde Coletiva.

**Palavras-chave:** Etnicidade, Povos Indígenas, *Suruwaha*, Suicídio, *Bem Viver*.

## ABSTRACT

This anthropological thesis focuses on the universe of the Suruwaha, an isolated indigenous people of recent contact inhabiting the Middle Purus region in the Brazilian Amazon, to investigate their relationships with health, illness, suicide, and the afterlife, seeking to reflect these relationships in the meanings of terms in the Zuruaha language attributed by themselves (the Suruwaha) and which designate conceptual aspects of the group's philosophy of Good Living. Thus, this study highlights a decolonial production that aims to interpret Amerindian ontology, addressing the concerns of the decolonial perspective, which seeks to deconstruct the hegemonic Western view of health, contributing to the dialogue for a better adaptation of the services offered and managed by the State.

It presents a historical and political contextualization that is fundamental to understanding the power structures involved in the context of indigenous health care and offers criticism of hegemonic biomedical models and their invisibility to traditional shamanic systems, questioning the effectiveness of standardized health programs and highlighting the need for models that respect ethnic and cultural diversity and indigenous epistemologies. Emphasizing the importance of interculturality in health in the field impressions, the results presented in this study are of interest to the field of Ethnicity and Health Anthropology and in dialogue with Collective Health Sciences.

**Keywords:** Ethnicity, Indigenous Peoples, *Suruwaha*, Suicide, *Good Living*.

## **LISTA DE SIGLAS**

Casa de Saúde Indígena (CASAI)  
Classificação Internacional de Doenças (CID)  
Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI)  
Conselho Indigenista Missionário (CIMI)  
Coordenação-Geral de Indígenas Isolados e de Recente Contato (CGIIRC- FUNAI)  
Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI)  
Fundação Nacional de Saúde (FUNASA)  
Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI)  
Fundação Osvaldo Cruz (FIOCRUZ)  
Jovens para uma Missão (JOCUM)  
Operação da Amazonia Nativa (OPAN)  
Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)  
Sistema de Atenção à Saúde Indígena (SIASI)  
Sistema Único de Saúde (SUS)

## LISTA DE FOTOGRAFIA

Foto 1: Moças <i>Suruwaha</i> pescando no igarapé <i>Jokihi</i> .....	35
Foto 2: Pesca com linha, moças <i>Suruwaha</i> . ....	36
Foto 3: Jovens solteiras na pesca de piau no <i>Jokihi</i> .....	37
Foto 4: <i>Xwei</i> maneja o arco e a flecha. ....	78
Foto 5: A zarabatana é um dos mais valiosos artefatos <i>Suruwaha</i> . ....	119
Foto 6: Partida do <i>Jokihi</i> rumo a Base <i>Suruwaha</i> no Riozinho.....	123
Foto 7: Pousando em descampado do <i>Jokihi</i> .....	135
Foto 8: Movimentação para a remoção de <i>Niaxuru</i> .....	136
Foto 9: A chegada do helicóptero. ....	136
Foto 10: Locomoção do paciente até o helicóptero. ....	137
Foto 11: Embarque do paciente. ....	137
Foto 12: Locomoção de <i>Niaxuru</i> no helicóptero. ....	138

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1: O mapa de Curt Nimuendajú na região do Médio Purus, 1944. ....	48
Mapa 2: Croqui adaptado: descrição do território <i>Suruwaha</i> por <i>Jabu</i> , 2016. Os círculos sem cores representam as malocas. ....	49
Mapa 3: Região do Médio Purus. Imagem extraída da Web, 2024. ....	61

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Quantidade de vacinas aplicadas. ....	129
Quadro 2: Ocorrências de suicídio entre os <i>Suruwaha</i> (2008-2018).....	144
Quadro 3: Proporção do suicídio no <i>Jokihi</i> . ....	146
Quadro 4: Suicídio por luto (1980 e 1995). João Dal Poz (2000) .....	159
Quadro 5: Suicídio e sexualidade. ....	160
Quadro 6: Causas das mortes em 2016. SIASI/SESAI. ....	161

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Primeira família <i>Suruwaha</i> - Mito de Origem dos povos <i>Dawa</i> . ....	75
Figura 2: Árvore genealógica da família <i>Suruwaha</i> . ....	82
Figura 3: Continuidade da árvore genealógica. ....	83
Figura 4: Continuidade da árvore genealógica. ....	84
Figura 5: Genealogia de casamentos no <i>Jokihi</i> . ....	90
Figura 6: Árvore genealógica das relações de parentesco de <i>Xwei</i> ....	93
Figura 7: Interpretação geográfica do mundo <i>Suruwaha</i> . ....	170

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	<b>17</b>
1.1 Metodologia	30
1.1.1 Com base na produção Etnológica <i>Suruwaha</i>	38
<b>2. EPISTEMOLOGIA SURUWAHA</b>	<b>48</b>
2.1 Os Grupos ancestrais <i>Dawa</i>	63
2.2 Identidade, Etnicidade e dualismo sociocosmológica	68
2.3 Aspecto da sociocosmologia	73
2.4 Genealogia do grupo em 2018	82
<b>3. O CONTEXTO DO ATENDIMENTO DE SAÚDE NO JOKIHI</b>	<b>94</b>
3.1 Os preparativos da expedição de saúde	100
3.2 Assistência integral, quarentena e tratamento assistido	105
3.3 A entrada da equipe no igarapé <i>Jokihi</i>	109
3.4 Atendimento primário no <i>Jokihi</i>	114
3.5 O atendimento secundário no <i>Jokihi</i>	124
3.6 O atendimento odontológico	126
3.7 Vacina	129
3.8 Remoção de paciente	133
3.9 A persistência da doença	138
<b>4. SUICÍDIO E ETNICIDADE</b>	<b>143</b>
4.1 Motivações (des)coloniais do suicídio	148
4.2 Da repressão à (des) condição <i>Jadawa</i>	155
4.3 O luto, o gênero, a sexualidade e a idade	159
4.4 O planejamento e a epidemia	162
<b>5. TERMOS, CONCEITOS E FENÔMENOS</b>	<b>167</b>
5.1 <i>Giyzoboni</i>	167
5.2 <i>Iniwa</i> (ter outro olho)	176
5.3 <i>Kunaha-Madi</i>	179
<b>6. CONCLUSÃO</b>	<b>186</b>
<b>7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>194</b>



## 1. INTRODUÇÃO

O objetivo central desta tese é a representação descolonial de conceitos particulares e concepções que abrange o universo dos indígenas isolados de recente contato, *Suruwaha*, numa complicada tarefa de refletir mais sobre domínios e fenômenos desconhecidos que se apresentaram ao longo de uma experiência com o grupo no Médio Purus Amazônico. Falar de termos, conceitos, palavras que são ditas pelos indígenas isolados na língua *Zuruaha*, do tronco linguístico *Arawa*, os significados e as cognições desses significados, não é tentar desmembrar constitutivamente uma linguagem, mas um exercício de perceber uma história étnico-filosófica dotadas de símbolos que gerencia a cosmovisão do *Bem Viver Suruwaha*. De acordo com Ailton Krenak (2022), o *Bem Viver* se relaciona com uma maneira apropriada de estar no mundo. Aqui os resultados vêm a demonstrar que determinados termos e palavras *Suruwaha*, quando confrontados, induzem a determinantes fenomenais que aludem para a maneira apropriada do grupo *Suruwaha* viver no mundo – o *Bem Viver Suruwaha*.

As minhas reflexões procuram (interpretativamente) algum ponto “explicativo” que possa não traduzir, mas descolonizar comparações e imposições culturais, seguindo a tradição antropológica vigente desde o período pós-contemporâneo. O meu local de observação, enquanto descolonial subalterna, utilizando o termo em atenção de Chakravorty Spivak (2010), e enquanto antropóloga no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI - Médio Purus), não poderia jamais substituir as concepções *Suruwaha* representadas por eles mesmos, conforme estaria previsto numa perspectiva decolonial mais radical (Mignolo, 1998, 2002), mas tende para uma impossibilidade de deixar a revelar a violência epistêmica colonial (ainda exercida no contexto global).

A partir da interpretação descolonial da lógica *Suruwaha* analisada no contexto intercultural da saúde nacional, conhecemos termos específicos que exercem significados amplos capazes de aludir a sociocosmológica de um grupo da floresta. A tese vem a tentar relacionar a imensidão assumida pelas palavras, *Giyzoboni*, *Jadawa*, *Iniwa*, *Zawa*, *Kunaha-Madi* no conjunto *Suruwaha* em suas relações endógenas e exógenas. Para tal, é observado o ambiente da assistência de saúde integral direcionado para os indígenas

*Suruwaha* e os diagnósticos que verificam a saúde e o suicídio na Terra Indígena *Suruwaha*; em contrapartida a uma interpretação validada na experiência etnográfica e em análise das perspectivas apresentadas no estudo etnológico clássico e pós-contemporânea de atenção aos indígenas *Suruwaha*.

Valter Mignolo (2008, p. 304), considerado o maior crítico da condição colonial, integrante do Grupo Modernidade/Colonialidade<sup>1</sup>, propõe um conceito de descolonização sugestivo para os objetivos desta tese: “Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erege um exterior a fim de assegurar sua interioridade”. Apesar da subalternia do pesquisador (e da maioria das pessoas) em sua relação com o Estado, a procura por um “paradigma outro” (Mignolo, 2008) em caminhos analíticos desalinhados com as terminologias eurocêntricas e geocomopolíticas (o que Mignolo absorve por “desobediência epistêmica”), segue o intuito de somar contribuição epistemológica para as ciências antropológicas sem abandonar a própria trajetória antropológica de busca do pensamento fronteirístico, que teria sido negado pela modernidade, de esquerda ou de direita (Mignolo, 2002, p. 51). De acordo com Bezerra Oliveira e Carmesin Gomes (2021, p. 652):

não se pode pensar colonialidade e decolonialidade como fenômenos isoláveis, ao contrário, devem ser compreendidos nas suas interrelações. Desse modo, é da situação de colonialidade, por um processo de diferenciação afirmativa, que emerge o pensamento de fronteira; por consequência, pode-se dizer que é na casa da ferida colonial que reside a Epistemologia de Fronteiras<sup>2</sup>.

Dentro da conjuntura *Suruwaha*, a busca das influências das fronteiras vem a ser mais que justificada. Os contrastes percebidos durante os atendimentos de saúde ocorridos nos anos de 2016 e 2017, assim como nos anos anteriores (e alguns posteriores) por verificação etnográfica, qualitativa e etnológica, nos obriga a resgatar os processos

---

<sup>1</sup> Luciana Bellestrin (2013, p. 89) apresenta análises sobre este grupo, que, segundo afirma, foi formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas no final dos anos 1990. O grupo tem por objetivo “a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”.

<sup>2</sup> Os mesmos autores definem a temática em questão: “Há diversas expressões para fazer referência ao esforço de “superação” onto-epistemológica da colonialidade, como: Pensamento Crítico de Fronteira, Pensamento Fronteiriço, Pensamento Liminar, Epistemes de Fronteira, Epistemologia das Margens, Gnose Liminar, Gnose Marginal”. Eles utilizam a categoria desenvolvida por Walter Mignolo de “Epistemologia de Fronteiras” (Oliveira; Gomes, 2021, p. 652).

históricos coloniais vividos pelos *Suruwaha* porque esses processos não são ignorados por eles e, principalmente, na situação de isolamento em que se encontram. Torna-se indispensável perceber os ruídos das fronteiras e os motivos do isolamento, assim como os motivos para se manter no isolamento.

Cabe chamar atenção para a relação de contato dos indígenas *Suruwaha* com o Estado Nacional, que assume formas categóricas de relação que, ironicamente, parece se distanciar das premissas para uma atenção de saúde diferenciada. Primeiro, para cumprir os elementos estipulados nas diferentes relações que julgam ser devidas para com indígenas de contato; indígenas isolados; e os isolados de recente contato. Segundo, por se tratar do contato com um grupo isolado onde são verificados altos índices de suicídio por envenenamento com raiz de Timbó<sup>3</sup>, posto que coincide ser este um fenômeno constante ao longo da trajetória do isolamento no *Jokihi* (igarapé pretão) dos grupos (ou subgrupos) ancestrais dos *Suruwaha*, os *Dawa*, desde meados de 1929. Os diagnósticos do suicídio oferecido pelo Estado provocam a própria inconfiabilidade do Estado para com as relações interculturais com os *Suruwaha*, de modo que não há incentivos para o realce das expectativas *Suruwaha* com uma voz direta e ontológica de representação indígena. Além do mais, não encontramos entre eles indígenas letrados ou que venha a se comunicar em Português fluente ou mesmo intermediário. A condição *Suruwaha* de sujeitos silenciados indica não ser “possível ato de resistência sem que esse ato seja imbricado no discurso hegemônico” (Ballestrin, 2013).

A categorização dos grupos indígenas imposta nacionalmente está sujeita à duras críticas mediante o fluxo histórico e intercultural no Brasil. Numa delas, Onesimo Castro

---

<sup>3</sup> O princípio ativo do sumo do Timbó (leguminosa da família das fabaceae, do gênero *Lonchocarpus*; o nome da espécie é *Lonchocarpus nicou* ou *utilis*) é a rotenona (C<sub>23</sub>H<sub>22</sub>O<sub>6</sub>) (Heber, 2012, p. 19). Trata-se de uma raiz que causa os “efeitos ictiotóxico” (Miguel Aparício et al., 2023, p. 71). Entre os *Suruwaha*, a raiz de Timbó é utilizada para capturar e temperar caçados e pescados, assim como vem sendo ingerido pelos indígenas em doses menos ofensivas para prática xamânica e em doses maiores para vir a morrer (doses letais). É oportuno informar que o conhecimento *Suruwaha* a respeito do manejo dos venenos foi melhor detalhado no livro “Alquimia da floresta” (Aparício et al., 2023), dando especial atenção para a prática da alquimia: temperos e combinações dos venenos. A partir do acompanhamento dos *Suruwaha* na floresta, os autores do livro trazem a descrição a respeito do Timbó, tanto em seu aspecto material e sustentável, quanto informações originais. Os autores sustentam que “a alquimia *Suruwaha* se funda num sistema de conhecimento estável, num acervo ordenado de espécie classificadas, numa coleção de substância fitoquímicas organizada para ser transmitida. Ao contrário, os *Suruwaha* fazem parte de seus experimentos vegetais” (Aparício et al., 2023, p. 16). O decorrer da tese dispõe análises que versam sobre os aspectos espirituais e da corporalidade *Suruwaha* por intermédio do Timbó – o espírito *Kumaha*.

(2012, p. 87), afirmou ser imperioso a categorização que posiciona noções puramente endógenas da realidade: seria uma “postura predominantemente isolacionista e reducionista da liberdade dos povos considerados isolados. Inclusive as etnias já contatadas há vários anos, continuaram sendo consideradas isoladas, como é o caso dos Suruahá, Matis, Guajá, Zo’ê, Korubo, entre outro” (Castro, 2012, p. 83). O mesmo autor classifica como fatal divulgar que isolamento protege das doenças, da descaracterização cultural e das influências socioeconômicas (Castro, 2012, p. 93). Veremos que tal afirmativa encontra coerência com parte do que aqui será apresentado.

Em vista da extrema proteção aos *Suruwaha* por motivos supracitados, pontuo que é demasiadamente burocrático e difícil participar de uma expedição até a Terra Indígena *Suruwaha*, circundada pelas águas do *Jokihi*, local demarcado em 29 de outubro de 1991, através do decreto 266, em extensão de 239.070 ha<sup>4</sup>. Poucas instituições possuem acesso ao local, são autorizados especialmente a fiscalização da Frente de Proteção aos Isolados, com a Fundação Nacional dos Povos Indígenas; para o atendimento de saúde, com o DSEI-Médio Purus; e pesquisadores de poucas instituições, como a Fundação Osvaldo Cruz (FIOCRUZ). Apenas um pesquisador obteve acesso às terras *Suruwaha* por três vezes, o antropólogo, Miguel Aparício, professor da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). A maioria dos pesquisadores desistem dessa empreitada por conta da burocracia para obter este acesso.

A minha entrada na Terra Indígenas dos *Suruwaha* foi possível mediante um CLT que selecionou um antropólogo para acompanhar as ações de saúde indígena no Médio Purus por determinação do Ministério Público após denúncias que especulava abandono da instituição com a atenção da saúde dos *Suruwaha* e o agravamento do suicídio no território. Fazendo parte da equipe de saúde como monitora das ações, o meu olhar naquele ambiente se voltava para as preocupações teóricas- epistemológicas das ciências antropológicas.

No *Jokihi*, uma espécie de Conselho interno é mediada, onde os participantes são o chefe do posto da FUNAI no *Jokihi* e um indígena que ele escolheu para articular a comunicação. Na época das minhas visitas, entre os anos de 2016 e 2017, *Ania* era o

---

<sup>4</sup> Povos Indígenas do Brasil 2001/2005. Instituto Socioambiental, p. 461.

responsável *Suruwaha* do Conselho, primeiro porque entendia algumas palavras na língua portuguesa, segundo, porque argumentavam que ele teria “simpatia” por coisa de *Jara*, tendo construído, inclusive, a maloca muito próxima ao posto de saúde no *Jokihi*. Ania dialogava bem com os *Jaras*, tendo me repassado alguns ensinamentos bons e úteis, mas teimava minhas impressões em não confirmar uma força de decisão junto aos chefes das malocas no *Jokihi*. Anteriormente a construção da “nova” maloca do *Ania*, a maloca de *Kakwei* vinha sendo registrada na Etnologia *Suruwaha* como a mais próxima de onde construíram o posto de saúde, onde há um pequeno porto de desembarque na beira do igarapé *Jokihi*, conforme podemos reconhecer ao longo das produções dos etnógrafos no ambiente *Suruwaha*.

Durante a segunda expedição da qual participei até as terras *Suruwaha*, a equipe de saúde que esteve comigo e atendia pela primeira vez no polo *Suruwaha*, obteve facilidade na vacinação com a ajuda de um jovem rapaz *Suruwaha*, *Xwei*, na época com 23 anos. *Xwei* mostrava que conhecia muito sobre nós, inclusive, era curioso e esforçado para aprender a língua portuguesa. Visivelmente ele melhorava a comunicação conosco a cada dia, tanto em sua fala em Português, quanto pelos ensinamentos que nos concedia da língua nativa. Na segunda quarentena da Base, *Xwei* esteve conosco, pois acompanhava o irmão que precisava receber doses de remédio controlado para tratar de uma infecção. Foi uma quarentena muito rica, *Xwei* falava dos antepassados, dos territórios e também queria saber muito sobre a gente. Com poucos dias, a enfermeira e a técnica de enfermagem não pareciam “calouras” em *Suruwaha*, isso fez com que o atendimento fosse mais preciso no sentido de entender no primeiro momento sintomas de enfermidades.

Em vista do protagonismo de *Xwei*, a equipe chegou a sugerir que ele pudesse ocupar um local que não havia chegado em *Suruwaha* - o de agente de saúde indígena. “deciframos” para ele como funcionava o sistema de saúde e o local que ele poderia ocupar nesse sistema. Ele se mostrou disposto a contribuir com a equipe, mas, obviamente, aquela positividade na participação tem a ver com a relação criada entre ele e aquela equipe em questão.

Certa vez, ao voltarmos ao *Jokihi*, a família de *Xwei* começou a indagar o comportamento do rapaz. Era dito que ele voltou da Base *tixuanaju* (sem prestar). A tia

direcionava palavras traduzidas como se dissesse que “ele voltou diferente”; “voltou com um ar errado de superioridade”. Passaram a não permitir que ele ficasse tanto tempo no posto de saúde junto as equipes e fizeram pressão para que voltasse à própria realidade. Este caso me remeteu a pensar sobre a forma como os *Suruwaha* nos vêm para determinar advertência a um deles que os *Jaras* querem muito bem. Qual o tipo de comportamento *Jara* adquirido por *Xwei* que incomodaram os *Suruwaha*? Porque *Xwei* teria apresentado alguma “superioridade” errada perante o ponto de vista dos familiares?

A versão aqui interpretada pretende a um “paradigma outro”, nos termos de Walter Mignolo, por não aludir o dualismo no ponto de vista ocidental dos termos e conceitos indígenas, mas por indicar nestes termos e conceitos “os contrastes apresentados na cosmologia indígenas” (Viveiros de Castro, 1996, p. 116). Analisando as palavras e seus significados e o modo como esses significados complementam-se, singularizam-se ou se apresentam antagonicamente, permitimos não só a descolonização da linguagem, mas a descolonização do pensamento e do pensamento que se coloca como hegemonicamente correto e única detentora exclusiva da lógica dualista. Os conceitos *Suruwaha* são decoloniais, sejam eles citados por qualquer pessoa no mundo moderno.

De acordo com Sérgio Costa (2006, p. 89), o combate ao colonialismo teria se dado no marco epistemológico colonial. Tal aspecto pode ser verificado nos estudos de Clifford Geertz (2008), ao dar atenção a epistemologia metodológica dos estudos da religião, sugerindo que algo importante de ser investigado teria ficado até aquele momento aquém da realidade: “Uma vez que a concepção é sua função característica (ao Homem) e seu predicado mais importante, seu medo maior é encontrar algo que não possa construir - o “sobrenatural” (Geertz, 2008, p. 73).

Geertz chamava atenção ainda para o descarte de outros saberes na atenção antropológica, fato que teria permitido o princípio da estagnação teórica-epistemológica da Antropologia. Segundo afirmou, o período clássico teria fundamentado a ciência antropológica a partir das contribuições científicas de outros campos do saber, principalmente da Linguística, Filosofia, Geografia e da Biologia. Mas a Antropologia seguiu a experiência apoiando-se no mesmo modelo criado no período clássicos, orientado por termos e pensamentos ocidentais. Segundo Geertz (2008, p. 66), quatro contribuições dominaram o pensamento ao ponto de paroquializá-lo: Durkheim, com a

natureza do sagrado; Weber, com a metodologia Verstehenden; Freud, paralelo entre rituais pessoais e coletivos; Malinowski, com a diferença entre religião e senso comum. De certo, o problema da concepção e seus fundamentos num dado sistema social encontrou teoricamente causalidade no modelo que fundamenta outro sistema social (o ocidental).

As versões decoloniais não desestabilizam as Ciências Sociais, mas as enriquece (Costa, 2006, p. 850), assim tem demonstrado o conhecimento filosófico indígena que vão confirmando as constatações antropológicas, como diria Eduardo Viveiros de Castro, em outras palavras, na introdução do livro de Albert e Kopenawa (2015). A respeito disto, a orientação dos indígenas *Guarani-Mbya*, Carlos Papá e Saulo Kuaray (2023), sobre a lógica não dual na estrutura do pensamento *Guarani-Mbya*, visibilizado no *Ciclo Selvagem de Estudo*, demonstra as formas de linguagem como uma ferramenta analítica fundamental para a ciência antropológica e chave para situar a compreensão dos diferentes mundos. “Desenhos da fala” situa as palavras como “partículas no interior de outras” e “pilares do pensamento”, de maneira a transmitir o mundo entendido pelos *Guarani-Mbya* através da linguagem: yy - água; yvy – terra; yvyra – árvore; yvytu – vento. A exposição dos indígenas acompanha explicações sobre o som das palavras, formando uma analogia entre palavra e som e da completude das “coisas” do mundo: as palavras teriam barulho, é preciso compreender o que está se tocando.

Por organizar o ensino da linguagem *Guarani-Mbya* em modelo que compreende como os ocidentais estruturam os elementos da natureza, Carlos Papá e Saulo Kuaray assumem em suas análises elementos fronteirísticos, ao propor diálogo intercultural, mas dentro da dinâmica de uma lógica decolonial de pensamento social atenta aos processos naturais. Nesse exercício, o professor indígena justifica (com gentileza): “O nosso modo de ver o mundo e se expressar é difícil de explicar em Português, a gente tenta explicar, meio atrapalhado, mas a gente chega lá”. Tal afirmativa confirma uma disposição indígena para o diálogo intercultural, o que nos leva a refletir sobre os processos interétnicos vividos e as influências das fronteiras com os brancos.

De igual forma, Orlindo Ramos Marques, do grupo indígena *Yai uhtiã Yaiwa pôrã*, ao analisar o processo formativo do seu povo - a passagem do *yaiase* – justifica as

dificuldades no repasse do conhecimento tradicional para os não indígenas, segundo afirma:

Quando falo de indescritível não estou falando que ninguém pode escrever, estou falando que os nossos conhecimentos são além dos que nós escrevemos ou que os outros escreveram, pois nós não estamos escrevendo somente para os professores universitários lerem, estamos escrevendo o que os nossos sábios sabem, conhecem e conversam. Por terem domínio dessas realidades, dessas práticas e conhecimentos ancestrais que eles aplicam nas suas cerimônias rituais. Os nossos conhecimentos não são como parecem ser e como são vistos de longe. Para quem vive com esses conhecimentos, eles são muito além do que pensamos e imaginamos, isso se chama, para a ciência hegemônica, conhecimento tradicional, saberes, etc. Para nós, são nossos kahtise (vidas), tuoñase (pensamentos) e tuhtuase (forças).

(Marques, 2025, p. 38)

A crítica de Marques dirigida à colonização e suas influências negativas na cosmologia indígena é um pressuposto utilizado pelo autor para justificar a contribuição indígena com a produção do conhecimento dos brancos. Segundo ele (idem, ibidem, p. 28), “quem não tem uma visão mais crítica sobre o conhecimento (bahsesé) possui dificuldade em afirmar o seu valor cultural, fundamentos, sistemas, regras ou leis tradicionais, tecnologias e conceitos próprios”. Tal noção revela caminhos de lacunas epistemológicas das ciências Antropológicas e o enfraquecimento de características culturais milenares quando o que se procura (ou que se impõe) é mais que a tradução, mas também um certo “encaixamento” de concepções onde as ferramentas conceituais oferecidas não são encaixáveis. As palavras de Orlindo Marques induzem pensarmos na desobrigação indígena para arranjar o sentido da própria vida em favor do entendimento do outro, pois há camadas de mundos que impõe dificuldades na comunicação intercultural: “O homem ‘moderno’ precisa compreender que a vida está em todas as dimensões do mundo na água, terra, ar e floresta”.

A análise de termos/conceitos e suas implicações com o *Bem Viver* foi percebida na interpretação de Esther Langdon (2001) ao sistema médico tradicional e a forma de entender saúde e doença do grupo indígena *Siona*. Segundo demonstra a autora, a importância do termo “*dau*” é sugerida em situações distintas da vida *Siona*, alcançado significado de substância concreta e de poder (idem, ibidem, p. 246). Tal verificação etnográfica através das palavras abrangentes - classificada por Langdon de “símbolos multivocais”, apresenta noções singulares aos identificados entre indígenas dos diferentes



troncos linguísticos da América do Sul. Isto quer dizer que os símbolos multivocais são elementos de estudo etno-histórico que comportam condições para análise transversal e mudanças cronológicas das populações.

A visão de mundo e de saúde (*Siona*) pode ser resumida no aprofundamento de quatro conceitos chaves: wahĩ, hun’i, ‘iko e dau. A interpretação destes conceitos não é uma tarefa fácil, porque são símbolos multivocais e não se reduzem facilmente a uma só palavra em português. Eles aparecem tanto nos discursos cotidianos quanto nos rituais. São palavras, são coisas, são atributos e são, portanto, símbolos que carregam os princípios fundamentais da visão de mundo dos Siona.

(Langdon, 2001, p. 244)

Atualmente a Antropologia é um campo denso do conhecimento de símbolos multivocais. Entre os habitantes do rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, Estado do Amazonas, o professor Renato Athias (2020) nos apresenta concepções de corporalidade dos indígenas, *Hupd’ah*, admitidas através do termo *hãwag*, A manifestação da doença - aliás, a manifestação de um estado contraditório de saúde, conforme nos alerta o professor a respeito das concepções da etnicidade ameríndia (e o *Bem Viver*) (Athias, 2023a, 2023b) - e nas condições de fraqueza é considerado o estado *hãwag* da pessoa. Ter o “*hãwag* ruim” (Idem, Ibidem) se interliga muito mais aos fatores de saúde e doença do que aos fatores apresentados nos diagnósticos e prognósticos dos paradigmas da Biomedicina.

Como se verá nessa tese, os desajustes do sistema de saúde nacional com o pensamento *Suruwaha* de saúde e *Bem Viver* infere num desarranjo da comunicação intercultural. É possível pensar que a incompreensão *Jara* ao sistema xamânico *Suruwaha* ocasiona uma obscuridade em torno da sanidade mental dos indígenas ou acusações de práticas “exóticas” entre eles. Não menos importante é considerar ainda o tabu do suicídio, segundo Silvia Monnerat (2018), há um confronto com a temática: o de não trazer ‘isto’ para a própria vida (“como a gente significa a própria vida?”), indicando que a resistência em discutir o assunto limita como se deve lidar com a problemática e como analisá-la numa questão epidemiológica<sup>5</sup>. De acordo com o professor Miguel Aparício:

---

<sup>5</sup>Seguindo as perspectivas de Durkheim (2003), Monnerat preconiza que a incidência do suicídio seria maior à medida em que o indivíduo estivesse menos integrado a grupos sociais. Apesar de tratar das questões dos diagnósticos se apropriando do domínio médico científico ocidental, na maneira em que manteve o termo “saúde mental” nas suas verificações e impressões etnográficas, a autora traz uma importante questão: a observação do fenômeno em sua forma coletiva.

“o feito cria um sentimento de estupor e perplexidade que desafia algumas das convicções que temos construídos a respeito do estilo de vida ameríndia” (Aparício, 2017).

A incongruência na compreensão entre os sistemas sociais levou Miguel Aparício (2015, p. 316) a refletir, nos termos de Viveiros de Castro (2004)<sup>6</sup>, sobre a desafiadora operação de “equivocação controlada” “se admitimos que a lógica da morte *Suruwaha* por envenenamento se sustenta na ação xamânica”. A partir de tal lógica, podemos entender que o suicídio entre os *Suruwaha* atende a uma imensa complexidade, mas estando ele relacionado a outro sistema social que não seja o ocidental (e por via de algo que atenderia ao “sobrenatural”), para os ocidentais, a causalidade parece ilógica.

Esther Langdon (1996) esboça caracterizações de constatações indiscutíveis sobre o xamanismo, entre elas, a ideia de um universo de múltiplos níveis; de um princípio geral indivisível; da relação com o poder; o uso do tabaco e outros elementos mediadores, como o sonho; e a condição transformacional das entidades do universo: “as coisas nunca são o que parece” (Langdon, 1996, p. 6). As conceitualizações de Langdon a respeito do xamanismo parece comandar uma especificação de um domínio do conhecimento sistemático que existiu distanciado nas verificações clássicas ocidentais, segunda afirma, tal como esteve presente a magia e a religião nos estudos. Spensy Pimentel (2017, p. 294) afirma, pautado na análise de Langdon, que as mais recentes propostas que discutem o xamanismo “procuram compreendê-lo como um complexo sociocultural (...), um sistema social, no sentido de que gera papéis, grupos e atividades sociais, nas quais o xamã é o ator principal, mas não o único” (Pimentel, 2017, p. 294 apud Langdon, 1996, p. 26).

As conversas dos indígenas (frente suas performances) sobre o consumo de veneno que se voltam para as transformações conceituais da escatologia refletem mais a relação intensa xamânica com os espíritos (e dos venenos) e menos com a obrigação de refletir sobre o suicídio como parte ou não de suas especificidades étnicas culturais.

As impressões sobre uma invisibilidade xamânica no conjunto das experiências intercultural dos *Jaras* junto aos *Suruwaha*, principalmente nas questões que envolvem o suicídio, parte do pressuposto de uma realidade encarada como absurda (Dal Poz, 2000),

---

<sup>6</sup> Apud Miguel Aparício. Em: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. Tipiti: **Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 6, n. 1, 2004.

da negação de um aspecto vital simbólico ancestral (“não existe mais xamã<sup>7</sup>”) tanto no bojo do conjunto de relação intercultural no *Jokihi*, quanto nas estruturas estatais de interculturalidade e também da mentalidade ocidental que nos acompanha.

Na análise dos registros dos prontuários de saúde do DSEI-Médio Purus, resultados das coletas de dados dos atendimentos e acompanhamentos dos pacientes indígenas *Suruwaha*, melhor analisado no decorrer dos escritos, podemos confirmar as impressões da incoerência institucional a respeito do suicídio entre os *Suruwaha*. Os questionamentos tabelados dos prontuários partem de um padrão biomédico para o diagnóstico de saúde do paciente e/ou do óbito com resultados que parecem não dialogar com um mundo particular racional ou sugerem identificar uma realidade dotada de pouco equilíbrio emocional. Certamente os diagnósticos institucionais são alienações da real lógica indígena dos acontecimentos. No mesmo sentido, a persistência de determinados sintomas de doenças no *Jokihi* confronta a presunção estatal da eficácia advinda da ideia da suficiência do atendimento integral e isto como ação diferenciada de saúde para grupos indígenas.

É importante ainda chamar atenção para a rápida mudança de geração verificada entre os *Suruwaha* por consequência do suicídio. Numa análise etnológica da genealogia construída por Gunter Kroemer (1994), reconhecemos que menos da metade das pessoas no *Jokihi* ainda estão vivas. Muitos jovens nasceram após o contato e morreram há alguns anos. Os resultados tendem a manifestar impressões de que a epidemia do suicídio acarreta sindemia na etnicidade *Suruwaha*. A sindemia é a constatação de que alguma problemática ocasionada epidemicamente (ou pandemicamente, como foi o caso da Covid 19) veio a acarretar uma série de outros problemas que interferem na saúde. Por exemplo, no mundo ocidental, tem-se a ideia de que as pessoas afetadas pela Covid 19 adquiriram outros sintomas de doença (cegueira, dores no corpo, esquecimento). Entre os *Suruwaha*, a epidemia do fenômeno do suicídio tem ocasionado problemas sindêmicos no coletivo: destrói características culturais do sistema dravianato amazônico, como o

---

<sup>7</sup> Os Xamãs teriam desaparecido nos conflitos interétnicos no Vale do Purus antes do isolamento no *Jokihi*. Essa afirmativa enfraquece o sistema de conhecimento ancestral *Suruwaha*, como se tivesse existido um bloqueio na passagem dos ensinamentos; ou como se esses ensinamentos existissem a par do ecossistema onde estão inseridos.

casamento entre primos cruzados bilaterais, filha da irmã do pai e filha do irmão da mãe; gera indisponibilidade entre os jovens para o casamento (juntar as redes) devido as condições de responsabilidades que lhes são impostas na infância e enquanto órfãs – o suicídio no *Jokihi* gera uma grande quantidade de órfãos; e provoca desconfiança sobre alguém que teria “ocasionado” o suicídio de alguém, interferindo nas relações de reciprocidade do grupo. Os fatores no *Jokihi* são mediados pelo fenômeno do suicídio assim como os resultados desses fatores.

É oportuno aqui comentar as falas presentes na mesa de discussão da IV Reunião da Antropologia da Saúde (RAS)<sup>8</sup>, em 2021, onde Sofia Mendonça (UNIFESP) fez a seguinte observação sobre o surgimento de uma Sindemia pós-covid.

A Pandemia veio a dar vulnerabilidade a várias outras questões, tanto as doenças que já existem nos territórios, mas também todas as vulnerabilidades dos povos indígenas, questões que estão enfrentando. Então a soma disso não é só Pandemia, eles chamam de uma Sindemia. É mais uma coisa que multiplica a Pandemia, que faz a pessoa ficar mais vulnerável ainda. Então falar da vulnerabilidade é falar de como as invasões de todas as questões dos conflitos, da invasão de garimpeiros, do desmatamento, da política pública recente deste governo que é anti-indígena. Todas essas questões acrescentam vulnerabilidade aos povos indígenas. Um sistema de saúde distante, como Domingos (liderança Tukano) falou, essa distância entre a rede do sistema de saúde indígena e do próprio SUS em todas as áreas e, particularmente, no Norte, no Centro Oeste, ela é muito evidente e existem lacunas. Então essa Pandemia jogou luz nessas desigualdades todas, tanto na área urbana como na zona rural. Ela amplificou, ela iluminou essas desigualdades. (...) Então, preciso garantir comida, eu preciso garantir linha, anzol, eu preciso segurança alimentar, garantir condições para eles estarem no acampamento. Por exemplo, lona, prego. Então, essa percepção deste equipamento para além da saúde eu preciso também, é importante.

As falas de Sofia Mendonça sobre as necessidades da população em isolamento vêm a oferecer uma reflexão sobre as desigualdades e sugere o surgimento de outras formas de cuidados que se tornam necessárias no decorrer dos acontecimentos.

O título dessa tese referencia o “espírito do veneno” - o *Kunaha* (Timbó) - e o Xamanismo *Suruwaha* como elementos relacionados dentro de um contexto cultural. A interpretação experimenta os contrastes dos significados do veneno e dos espíritos,

---

<sup>8</sup> A IV RAS foi organizada em Recife, com atividades que ocorreram entre os dias 22 a 24 de setembro de 2021. A Mesa 22, “Os Povos Indígenas e o Novo Coronavírus – Impactos, Estratégias de Enfrentamento e Lições Aprendidas”, foi coordenada pelo professor Renato Athias (UFPE/NEPE/SSL) e por Danilo Ramos (ETNOLINSI-UFBA), com palestras de Domingos Barreto (liderança indígena do povo Tukano/FOIRN). Luciana Benevides (UniCEUB/SSL) e Sofia Mendonça (UNIFESP).

principalmente, do espírito *Kunaha* – o depredador dos seres *Suruwaha* vulneráveis em determinadas condições - com a prática do suicídio no *Jokihi*. Esse arranjo nos permite observar a participação do veneno e dos espíritos dentro do conjunto dos elementos aqui observados (termos e conceitos) que descrevem parte do que compõe o *Bem Viver* – ou seja, o jeito certo de estar no mundo - por isto, uma desvinculação dada a importância dos venenos com o suicídio na vida social indígena.

Contudo, o que está proposto não resolve o problema do termo aqui utilizado para as mortes por Timbó entre *Suruwaha*: o suicídio, pois a utilização do termo ‘suicídio’ não é coerente dentro de um debate que não assume o conceito psicológico ou sociológico do termo suicídio em coletividades étnicas, mas pode somar na produção de reflexões para uma melhor sistematização do assunto dentro da Antropologia. Como organizar as ideias, denominar e conceitualizar as mortes “autoprovacadas” nos coletivos ameríndios? A Sindemia vigente no coletivo *Suruwaha* constitui para mais do que sintomas de saúde e destruição de normas étnicas sociais, ela tem demonstrado as causalidades nas práticas coloniais de violência cultural da qual os indígenas foram submetidos.

Por todo texto procuro uma escrita que transpareça uma análise interpretativa a partir da observação participante desmiuçadas nas linhas de cinco diferentes capítulos, divididos para atender o objetivo da alusão ao contraste entre o que se verifica no contexto da saúde nacional e na filosofia do *Bem Viver* indígena. Para tal, se faz necessário apresentar a epistemologia *Suruwaha* (capítulo 2), suas questões de ancestralidade, identidade, etnicidade e dualismo sociocosmológica; descrever o contexto do atendimento de saúde no *Jokihi* através da visibilidade à quarentena, tratamento assistido, atendimento primário, secundário e multimédico, a remoção de paciente, a persistência da doença (*gagine*) e o como os indígenas recebem e entendem a intervenção de saúde no território *Suruwaha* (capítulo 3). Também é fundamental o aprofundamento sobre as questões do suicídio, pois este tem se apresentado como um fenômeno de interferência em todos os elementos do conjunto (capítulo 4) para assim apresentar os resultados no confronto da interpretação dos aspectos do *Bem Viver Suruwaha* por intermédio da análise dos seus conceitos que atendem a significados próprios (capítulo 5).

## 1.1 Metodologia

Para desenvolver esta tese contei com material etnográfico coletado no período em que integrei na equipe de saúde na função de antropóloga do DSEI- Médio Purus, Amazonas, quando participei de três expedições de saúde até a Terra Indígena *Suruwaha*, realizadas de 28 de outubro de 2016 até 12 de dezembro de 2016; de 21 de janeiro até a 8 de fevereiro de 2017; e 6 de março de 2017 até 22 de abril de 2017, somando um total de 114 dias. Ou seja, participei de expedições de saúde com a mesma equipe duas vezes, e uma vez com outra equipe. Parte dessa jornada foi em estadia na Base da FUNAI do Riozinho, localizada nas terras demarcadas dos indígenas, isolados, sem contato, *Hi-Merimã*, em períodos de quarentena. Este período é indicado pelo DSEI-Médio Purus como necessário para evitar o contágio de doenças, sendo uma estratégia de prevenção do DSEI exclusiva para a população *Suruwaha*. Em outros momentos entre uma expedição e outra, estive em trabalho nas dependências do DSEI, no município de Lábrea.

No *Jokihi*, mantive inúmeras conversas com chefes de maloca, mulheres, homens, jovens e crianças indígenas; assim como nos períodos de quarentena na Base, pois por lá podemos conviver com indígenas *Suruwaha* em recuperação de doenças, já que a Base funciona também como uma casa de apoio de saúde. As expedições das quais integrei envolveram a participação de diferentes equipes de saúde do DSEI e pessoas da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), especialmente os trabalhadores submetidos a Coordenação Regional do Médio Purus, localizado no município de Lábrea, Amazonas. Assim, tive oportunidade de ouvir e observar as relações interculturais de enfermeiras, técnicas de enfermagem, analistas e técnicos indigenistas da fiscalização e apreender diferentes histórias e opiniões sobre fatos e situações.

Acompanhar e conversar com profissionais da saúde que atendem aos *Suruwaha* no bojo da amplidão no atendimento primário do DSEI certamente trazem análises interessantes que definem versões próprias de corporalidade e sobre a forma que entendem e utilizam o serviço de saúde disponível no Estado. De igual forma, nos dias de atividades nas dependências do DSEI-Médio Purus em Lábrea, pude conversar com indígenas de diferentes etnias da região e conhecer um pouco da visão de outras populações étnicas sobre os *Suruwaha*.

Na cidade de Lábrea, visitei duas entidades possuidoras de muito conhecimento sobre os *Suruwaha*: o Conselho Missionário Indigenista (CIMI - prelazia de Lábrea), onde conversei com o coordenador local, senhor Saulo, ocupando a mesma função que um dia ocupou o primeiro etnógrafo que esteve entre os *Suruwaha*, Gunter Kroemer (mais a frente trago mais informações sobre ele); e a Operação da Amazonia Nativa (OPAN), onde conversei com três funcionários, que me receberam muito bem e me concederam as principais bibliografias analisadas neste estudo.

Em Lábrea, trabalhando com a saúde indígena, não são poucos os diálogos políticos que ouvimos envolvendo entidades e instituições, procurei manter o máximo de distância de uma posição, digamos, “ideológica” para que tais movimentos não atrapalhassem os resultados das minhas impressões. As narrativas aqui serão resumidas às impressões dessas relações. As duas entidades supracitadas reclamam do DSEI, principalmente, por não participar de uma periódica consulta nas decisões, se são elas mais experientes e antigas conhecedoras da população *Suruwaha*. Essas reclamações respingaram em mim (enquanto antropóloga do DSEI) logo quando cheguei nas entidades para uma visita, mas, com poucos minutos de diálogo, as entidades puderam conhecer uma outra versão do DSEI em sua atitude de envolver a investigação científica nas expedições. Ouvi tudo que eles falaram e concordo que não devo analisar o que foi escrito sobre os aspectos religiosos entre os *Suruwaha*. Posso garantir que, apesar de influências nos dados estatísticos do suicídio, que tendem para a época do convívio com entidades religiosas no *Jokihi*, não há sincretismo religioso algum no *Jokihi*.

Sobre a ausência do CIMI e da OPAN nos diálogos periódicos de decisão, por sua vez, o DSEI alega a agilidade da operacionalidade institucional e que determinadas observações vindas das entidades são inoperantes, exageradas e tendem a interferir nos procedimentos que eles mantêm com o órgão de fiscalização. Que suas decisões são tomadas juntos aos Conselhos, como o Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI). De maneira geral, a saúde indígena em Lábrea, nos anos de 2016 e 2017, abarcava uma grande atenção aos *Suruwaha* e um cuidado especial nessa atenção, mas em termos de conhecimento teórico ou antropológico sobre os *Suruwaha*, pouquíssimos conheciam alguns assuntos analisado sobre o grupo. Não havia nenhuma referência bibliográfica sobre os *Suruwaha* na instituição em Lábrea. Foi marcante essa primeira

impressão de uma distância entre o Estado e a produção científica na área da Saúde Indígena.

Os momentos em que estive na FUNAI, em Lábrea, pude conversar com alguns dos técnicos e analistas do local, as impressões, ao final das expedições, foi a de haver uma grande distancia conceitual entre o pensamento destes e dos funcionários da FUNAI que nos acompanham nas expedições. Em ambos os casos, a posição de mediação é necessária, todos eles conhecem profundamente a região do Médio Purus, mas o diferenciado conhecimento apresentado torna muito diverso os resultados. Diferentemente do DSEI, a FUNAI em Lábrea guarda uma grande quantidade bibliográfica, especialmente produções em parceria com outras entidades, em grandes catálogos, por exemplo, as produções bibliográficas do Instituto socioambiental (ISA). Com eles adquiri algumas referências que aqui são apresentadas.

Importante ressaltar que a segunda expedição, denominada pelo DSEI “expedição multimédica”, abarca menor tempo de duração por exigir a mobilização de número maior de pessoas no *Jokihi*, comportando o atendimento clínico, odontológica e ações de borrição. Além de envolver mais profissionais auxiliares nas consultas, é preciso ainda garantir pessoas para carregar os maquinários de motores (a diesel ou gasolina) e fazê-los funcionar. A “expedição multimédica” é planejada para ocorrer trimestralmente, diferentemente das expedições do atendimento primário, que acontece de forma integral.

Tal função de acompanhar as equipes de saúde na região do *Jokihi* e monitorar os procedimentos adotados nos atendimentos, bem como, avaliar a relação da saúde nacional com os indígenas *Suruwaha*, forneceu o acesso à documentos institucionais. Os prontuários mais antigos (escritos manualmente) de todos os indígenas, incluindo os falecidos, só foi possível de alcançar após futicar muito nas gavetas, mesas e outros armários da Base, pois ali estão guardados desde 2008, quando a saúde ainda era responsabilidade da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). O acesso as carteiras de vacinas, prontuários atualizados e fichas de procedimentos foi a mim disponibilizados pelas enfermeiras das expedições.

O tratamento de dados confrontava com impressões etnográficas experimentadas em campo dentro da noção de economia da alteridade - o ponto de vista do sujeito deduzido (Viveiros de Castro, 1996, 2002). Após a saída de campo, quando pude me



debruçar nas produções etnográficas desenvolvidas com atenção aos *Suruwaha* ao longo das décadas, pude complementar reflexões de questões antropológicas levantadas a partir do confronto de dados institucionais e da experiência antropológica e indigenista. Ter entrado na região dos *Suruwaha* sem conhecer com propriedade a Etnologia sobre os *Suruwaha* contraria o trajeto das técnicas e métodos antropológicos, tendo sido uma determinação do chefe de endemia, responsável pela organização dos atendimentos, e que hoje julgo tal “desobediência epistêmica” como muito acertada. Assim que cheguei em Lábrea, mal tive tempo de estar no espaço do DSEI e conhecer o funcionamento da instituição, foi determinado que eu seguisse viagem junto a expedição de saúde que seguiria para o *Jokihi* em três dias.

Entre as ferramentas de pesquisa utilizada na metodologia, inicialmente, um quadro sinótico (construído em software) colocou em convivência termos constantemente falados pelos *Suruwaha* e as situações que se relacionam a estes termos, o que veio a demarcar elementos interligados e as relações caracterizantes ou resultantes. A metodologia estrutural ensinada pelo funcionalista, Bronislaw Malinowski, que, anteriormente, buscava as análises das nossas categorias dualistas do ocidente, foi sugestiva em organizar categorias do dualismo no sistema indígena. Estrutura e função dentro dos parâmetros dos estudos perspectivistas (e pós-colonial), considerando símbolos multivocais da cultura indígena, representa não o abandono da produção de um conhecimento, mas um alicerce descolonial de uma realidade analisada.

A proposta dessa investigação envolve o desafio na interpretação de conceitos e terminologias próprias de outra sociedade sendo pertinente considerar a alegoria na análise, que nos incita a dizer, em relação a qualquer descrição cultural, não que “isso representa, ou simboliza, aquilo”, mas que isso é uma história (com forte carga moral) sobre aquilo” (Clifford, 2016, p. 155). Tal definição parte de pressuposto da análise antropológica pós-contemporânea na medida em que infere a ideia de uma não tradução. Clifford lembra que “a tarefa que orienta a obra é tornar o comportamento de um modo de vida diferente humanamente compreensível”, permitir essas implicações torna/fornece tipos de significados alegóricos (idem, ibidem).

É pertinente verificar nas regras e normas do coletivo questões que indiquem estruturas de seus conceitos e concepções, a escolha de uma análise de parentesco

abarcando a construção de genealogia baseado nos dados de campo (prontuários de saúde e lista de acompanhamento das enfermeiras, técnicas e outros profissionais), assim como as genealogias da população *Suruwaha* produzidas em períodos anteriores e disponíveis na Etnologia, forneceram base de análise. Entendemos que as regras de parentesco foram modificadas a partir do suicídio, Kroemer observou, já em 1980, que os indígenas teriam substituído regras de matrimônio em vista de uma “baixa populacional” provocada pelas ocorrências do suicídio no *Jokihi*. Essa construção vem a buscar atualização sobre a população *Suruwaha* no *Jokihi* e salientar regras de organização social vigentes até 2018.

O estudo viabiliza conhecer como acontece as ações de saúde para a população *Suruwaha* e como essas ações têm sido recebidas pelos indígenas. Interpretamos suas concepções a partir dos resultados observados na relação intermédica e sob a análise etnológica. As concepções/conceitos *Suruwaha* merecem a atenção que os coloquem no centro da perspectiva de observação. Para tal, dialogamos com produções antropológicas médicas, de suporte ambiental e, especialmente, com as narrativas e análise de especialistas, professores indígenas, conhecedores de uma filosofia socionatural tão essencial nos tempos de hoje. E quem sabe, instigue uma maior aproximação das ciências antropológicas com essas filosofias, nos termos de uma epistemologia descolonial, para a produção de um conhecimento “descolonial”, que confortem as lacunas das Ciências Antropológicas apontadas por Clifford Geertz (apesar de ele não ter pronunciado a palavra “descolonial” ou “decolonial”).

O afunilamento na análise para mais de questões decoloniais partiu de situações verificadas que refletem o aspecto contraditório do entendimento com questões de saúde indígena, por exemplo, registrar a repressão sexual nos diagnósticos como motivo para o suicídio parece assumir “explicação em termos da noção transcendente de contexto (ecológico, econômico, político etc.)” (Viveiros de Castro, 2002, p. 124), e não “em favor da noção imanente de problema, de campo problemático onde as ideias estão implicadas” (idem, ibidem). Como diria Viveiros de Castro, “os conceitos que eles se dão, as ‘descrições’ que eles produzem, são muito diferentes dos nossos - e, portanto, o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso” (Viveiros de Castro, 2002, p. 124).

As equipes que atendem aos *Suruwaha* mudam constantemente, assim como os chefes de posto da FUNAI, assim, podemos perder o contato que nos levam até a

informação, ou, até mesmo, à um telefonema inesperado vindo de algum indígena em recuperação na Base do Riozinho. Em vista disto, a análise da saúde *Suruwaha* disponível nesta tese segue até o ano que estive no *Jokihi*. Os acontecimentos referenciados após 2018 são trazidos a título de complemento e não de análise antropológica.

Gostaria de ter realizado uma observação participante no início da minha pesquisa, conforme me ensinaram os professores da UFPE (desde 2001), protegendo-me da identidade que pudesse interferir nas convicções indígenas para melhor coleta de impressões de campo. Entretanto, os *Jaras* da FUNAI espalharam no *Jokihi* que eu era uma espécie de policial/detetive, que estava ali para saber se o DSEI era *Tijuanaxu* ou *Tijuá* (ruim ou bom). Em vista disto, vários assuntos problemáticos eram reportados a mim como uma espécie de “denúncia”. Entre as “denúncias”, uma preocupação *Suruwaha* não estabelecida e sem identificação original ficou em evidência: uma espécie de “projeto escola no *Jokihi*”. *Kakwei* disse-me: “Paroma, papel não. *Suruwaha* caçar, pescar”.

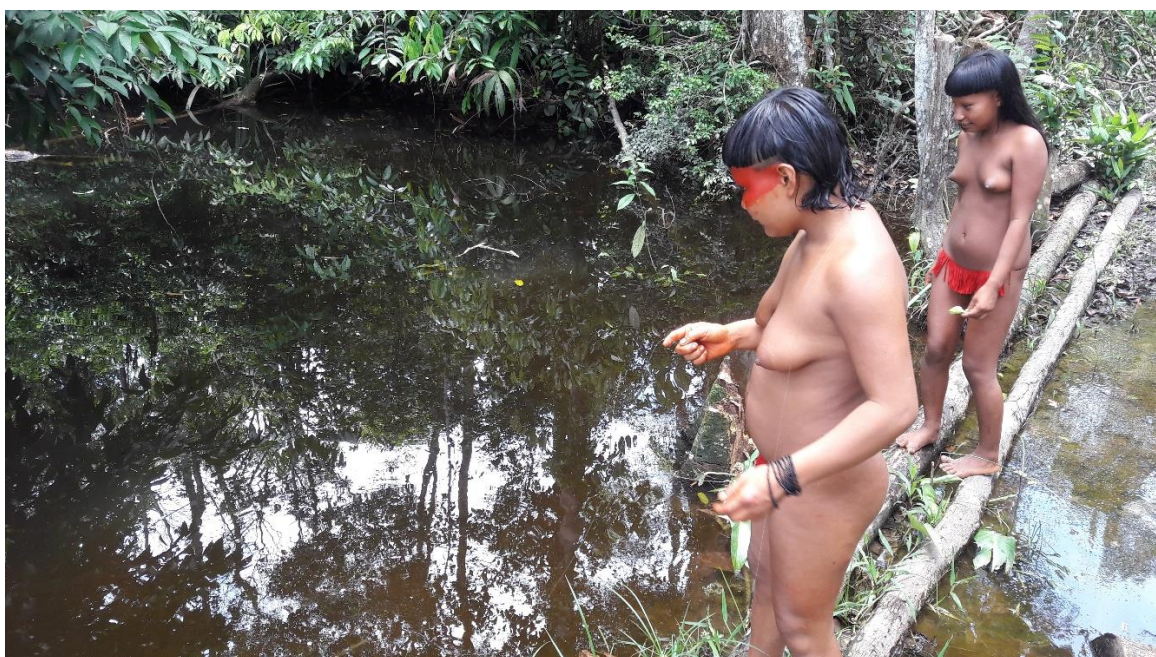


Foto 1: Moças *Suruwaha* pescando no igarapé *Jokihi*.



Foto 2: Pesca com linha, moças *Suruwaha*.





Foto 3: Jovens solteiras na pesca de piau no *Jokihi*

É permitido aqui introduzir que as impressões que expressam o estranhamento nas ações suicidas dos *Suruwaha* não estão pautadas nas versões da teoria do *Bem Viver* que vem ocupando espaço no protagonismo das análises dos indígenas indigenistas. Essa teoria reforça a relação entre o suicídio e as influências das fronteiras (a violência na fronteira étnica). As influências das fronteiras podem ser mensuradas e compreendidas na noção sobre as doenças trazidas pelo povo de fora, demonstrando que as motivações; os aspectos sindêmicos; e as transformações verificadas, encontram causalidade na “tentativa” da aculturação das sociedades indígenas ao longo das décadas.

#### 1.1.1 Com base na produção Etnológica *Suruwaha*

Essa tese foi produzida considerando a análise das experiências etnográficas escritas por outras impressões e análises, de forma que o estudo etnológico se mostrou fundamental nos dados interpretativos trazidos no decorrer dos capítulos. Especialmente o principal livro de Gunter Kroemer, “*Kunahã Madi. O povo do Veneno*” (1994), que é também o resultado da primeira Etnografia sobre os *Suruwaha*. Kroemer, padre, etnógrafo, integrante do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), esteve envolvido com o processo de realocização dos povos indígenas na região da Amazônia Legal no final da década de 1970, obtendo primeiramente a experiência etnográfica entre os *Suruwaha*, oferecendo para os posteriores estudiosos do grupo uma base empírica e descritiva da organização social no *Jokihi*.

Antes da principal obra por ele escrita, Kroemer produziu o livro “*Cuxiuara. O Purus dos Indígenas*” (1985), onde o leitor pode acompanhar a trajetória do etnográfico na floresta antes de encontrar o grupo que viria posteriormente a autodenominar-se *Suruwaha*. Ele descreve densamente a região do Rio Purus: as aldeias e os vilarejos por todo vale, como também revela as influências externas naquela região, vigentes desde a época dos conflitos territoriais e políticos entre portugueses e espanhóis na América do Sul. Nas descrições do autor, podemos identificar ancestralidade e relações interétnicas dos indígenas do Purus.

Posteriormente, Kroemer publicou outro escrito, intitulado: “O Caminho da Maloca Suruwaha” (1988), onde é possível observar como se deu o primeiro contato com o grupo *Suruwaha* e a atuação do autor com o grupo no território do *Jokihi*: “na planície do rio Purus, entre os rios Coxodoá e Riozinho, localizamos em outubro de 1978, malocas de um povo indígena desconhecido” (Kroemer, 1988, p. 15). As descrições fornecem informações da sobrevivência sustentável vivida por ele e pela equipe que o acompanhava na floresta, reportando aspectos profundamente indigenista da atuação. “Talvez seja possível sermos portadores de uma dupla identidade cultural: da nossa, que nos acompanha durante toda vida e de indígenas, como acréscimo” (Kroemer, 1988, p. 16). Neste livro, Kroemer aborda o trabalho dos seringueiros observando a modificação na paisagem devido a interferência direta dos homens que abriram caminhos para extração de borracha (Idem, ibidem, p. 42). “Da boca do Riozinho até o igarapé erdilha, dia e noite, levando homens e mercadorias. Os padrões colocavam as famílias em pontos estratégicos ao longo do rio para garantir sua exploração” (Kroemer, 1988, p. 26). O autor registra condições climáticas e pluviais que, numa comparação com o *Jokihi* de 2016 e 2017, nos reporta reconhecer as mudanças climáticas e das estações.

Para mim que estive entre os *Suruwaha*, conhecer através dos escritos de Gunter Kroemer como foi o primeiro momento do (re)encontro dos *Suruwaha* com os *Jaras* é bem mais que conhecer na Etnologia Indígena as influências para um povo étnico diante do contato. Me interessava saber o que disse o pai de alguém ou o avô de alguém sobre determinado assunto. Eu queria saber dos mortos e dos vivos que ainda estavam ali. Interessava as abordagens que citavam os indígenas falecidos para conhecê-los através dos outros.

Apesar dos acontecimentos conflituosos do início do contato com os *Suruwaha*, Gunter Kroemer não desistiu das relações com aquele povo desconhecido, como ele mesmo descreve. Os outros dois viajantes que o acompanhavam, uma mulher (Terê) e um homem, também passaram por inúmeras situações junto aos *Suruwaha*. Na análise de Kroemer, a diferença que os *Suruwaha* identificam entre ser *Suruwaha* e ser “os outros” não parte de um caráter racista, de exclusão ou de autoexclusão, mas porque a própria identidade é o patrimônio da vida, única diretriz de todas as práticas onde se pauta conteúdo único e verdadeiro (Kroemer, 1994, p. 74). O pesquisador conceitua a tessitura

*Suruwaha* a partir do etnocentrismo, identificado que este conceito concede imperativo moral que unifica a conduta dos indivíduos na prática social através da autoconsciência, desenvolvida no domínio da autoafirmação, autossuficiência e espírito competitivo (Kroemer, 1994, p. 74). O autor cita ainda o espírito de cooperação e afetividade como elementos complementares da estrutura etnocêntrica *Suruwaha*.

O acompanhamento de saúde com os indígenas *Suruwaha* fornecem dados e impressões que devam ser aproveitados, em parte, para refletir um caminho de pensarmos sobre relações, dualidades, fronteiras, descolonização. Nesse sentido, no primeiro momento etnográfico, o etnocentrismo *Suruwaha* foi considerado na impressão, logo quando os critérios *Suruwaha* de superioridade *Jadawa* perante os outros (*Jaras* e outros povos indígenas da região) começaram a aparecer. Parecia etnocêntrico o local *Jadawa*, dos humanos superiores. Com o passar do tempo, em vista do profundo conhecimento sobre o ambiente em meio as relações sociocosmológica frente ao desenrolar desastrado do *Jara* na floresta, o local “etnocêntrico” *Suruwaha* cedeu lugar para o local de lógica, da razão, da experiência, portanto, da superioridade do conhecimento. Kroemer (1988, p. 15) observou já nos primeiros contatos com o grupo *Suruwaha*: “são-lhes inatas qualidades como segurança técnica e psicológica nas práticas extrativistas, andando e acampando no mato, em desafio constante às feras e intempéries”.

Mas as singularidades dualistas entre etnocentrismo e condição *Jadawa* nos levou a buscar na análise as relações de fronteiras. Fronteiras interétnicas, fronteiras do mundo cosmológico, fronteiras com o mundo ocidental. “A força de uma fronteira étnica pode continuar constante através dos tempos, apesar de - e as vezes mediante - transformações culturais internas ou mudanças na natureza exata da própria fronteira” [(Poutignat; Streiff – Fernart, 1995, p. 157), a respeito do pensamento de Frederic Barth].

Entretanto, no decorrer da convivência, passamos a conhecer uma versão de mundo que solidifica e justifica com lógica muitos dos estranhamentos dos *Suruwaha* para com os *Jaras*. Versão de mundo que traduz o *Bem Viver Suruwaha* e que são alheios às lógicas capitalistas.

Kroemer encontrou um grupo “refugiado” totalmente “traumatizado com os brancos”, cuja a estratégia de comunicação dentro do território indígena não passava de rispidez da parte ameríndia. No entanto, no decorrer dos momentos de encontro, os



*Suruwaha* foram entendendo o “coração” do pesquisador, dando margem para convivência, inclusive, convidando a equipe para estadear nas malocas. Apesar da relação de boa convivência estabelecida, Kroemer afirma não entender a mudança no “estado de espírito” dos indígenas, pois, em algumas ocasiões, era expulso da maloca juntamente com seus companheiros e pertences. Desconfio que os *Suruwaha* possuíam motivos que genuinamente ele não entendia para ser expulso, por exemplo, o cheiro dos estrangeiros com suas poucas idas até as águas do igarapé. Essa desconfiança está pautada na opinião dos próprios *Suruwaha* que dizem não gostar do cheiro dos *Jaras* (e também quando usam perfume). Além disso, trabalhadores antigos nas equipes de saúde do DSEI, dos quais passamos longos tempos de conversa no isolamento, sempre contam histórias de ocasiões em que os *Suruwaha* reclamaram costume de alguém de fora. Outro motivo que leva os *Suruwaha* a se afastarem bruscamente de alguém *Jara* é a apresentação dos sintomas de gripe (*tohu bahi*), através de uma tosse ou espirro (*kumuraw*), eles são capazes de solicitar a retirada imediata da pessoa do *Jokihi*.

Interessante reconhecer o momento em que os *Suruwaha* da geração de Kroemer tomam conhecimento da lima e da camisa, objetos que eles tanto solicitam para os *Jaras* atualmente e trocam por artefatos fabricados por eles. Apesar de não substituir a rede de trocas interétnicas encerrada entre as populações do grupo *Dawa*, tudo leva a crer que as trocas com os *jaras* trazem benefícios justos na Etnicidade do grupo, pois reproduz em parte a maneira como viviam, produziam e interagiam antes do isolamento no *Jokihi*. Além do mais, tem se mostrado necessário diante das influências do contato.

Contudo, os *Suruwaha* não desejam um total isolamento e procuram conviver com todos que aceitam no *Jokihi*. No meu ponto de vista, os *Suruwaha* só se permitem brincar ou ter brincadeira com quem de alguma forma sentem simpatia. Não são todos os indígenas com o mesmo comportamento e nem todos os membros das equipes são tratados com os mesmos afetos. Com o decorrer do tempo, fui percebendo que adoram a companhia dos que compreendem os sentidos que os interessam. Insistiram por muito tempo nas “trolagens” com Kroemer muito mais por simpatia do que por estratégia.

Não restam dúvidas da base oferecida pelos escritos de Kroemer para todos as outras análises que atendem aos *Suruwaha*, além de observar o sufocamento das redes de relações a partir do isolamento no *Jokihi*, Kroemer ofereceu uma introdução aprofundada

do pensamento cosmológico *Suruwaha* e as relações estabelecidas entre indígenas e espíritos donos dos animais e dos vegetais; do ecossistema envolto descrito pelos indígenas; e parte do que ouviu do conhecimento *Suruwaha* do tempo e do universo, fornecendo listagens, grafias e desenhos dos significados da língua *Zuruaha*.

A partir do CIMI, os *Suruwaha* passaram a conviver com a presença de representantes de outras entidades dentro do *Jokihi*, a mais polêmica dessas relações foi com a entidade evangélica, Jovens para uma Missão (JOCUM) – Youth with a mission (YWAM) - fundada pelo pastor fundamentalista norte americano, Loren Cunningham. Em todo caso, também os membros desta última entidade produziram materiais sobre amplos aspectos da vida *Suruwaha*, principalmente, sobre o *Arawa*, mas o modelo teórico-metodológico adotado nessas produções esteve organizado para alinhar informações sob os aspectos culturais das sociedades ocidentais, como nas Etnografias clássicas (às quais temos acesso). Com tal parâmetro de investigação, os sujeitos conceituais elementares das sociedades tradicionais não obtêm a prioridade que lhes foram dadas na segunda metade dos estudos da Antropologia Contemporânea.

As experiências Etnográficas pós-contemporânea de Adriana Huber (2012) e Miguel Aparício (2014) trouxeram subsídios importantes para refletir sobre a questão do suicídio, morte e pós-morte entre eles; relações humanos e não-humanos; e sobre conceitos e concepções próprias indígenas. Os autores descrevem narrativas na língua dos *Suruwaha* revelando conflitos interétnicos dos grupos *Dawa* do passado, dando luz as questões territoriais que estão diretamente atreladas ao conjunto do *Bem Viver* indígena.

A introdução dos escritos de Adriana Huber (2012) transporta os indigenistas que estiveram entre os *Suruwaha* para o *Jokihi* novamente. O nosso material de campo (papel, caneta, gravador) nunca estará no local guardado ou nas mãos do pesquisador durante a estadia na floresta. É muito difícil escrever no *Jokihi*, esse momento só é possível durante os períodos de quarentena na Base. O meu caderno sempre estava em posse de alguma maloca. Muitas vezes quando tentava alcançá-lo, eles brincavam comigo de “pega”, passando o caderno de uma para o outro, jogando mesmo de qualquer jeito. Isto também acontecia com as coisas que eram distribuídas nas ações. As escovas de dentes distribuídas após uma capacitação realizada pelo dentista foram utilizadas para escovar

os macacos e ainda varrer de brincadeira o terreno que se sentava. Huber afirma que chegou a desistir de gravar o que pretendia e deixou o gravador com eles para eles gastarem todas as pilhas com suas falas e canções e para ouvir suas próprias vozes (que era um grande interesse deles). Isto permitiu com que ela reunisse na língua *Zuruaha* muita descrição do ponto de vista indígena.

A construção genealógica de Adriana Huber (2012) parece ter sido a última produzida sobre a população *Suruwaha*, mas não tratou de um estudo ao parentesco e sim de uma análise da descendência ancestral dos grupos familiares.

Por serem poucos (e não pouco os assuntos profundos da sabedoria), os *Suruwaha* tornam-se íntimos do etnógrafo, mesmo aqueles que já morreram. Eu ouvi tanto eles falarem sobre do indígena *Hinijei* e sobre outros parentes anteriores a eles, nas histórias marcantes das memórias dos indígenas, que cheguei a lamentar conhecer o *Jokihi* posteriormente a cadeia suicida que o levou. Isso acabou por me remeter um pensamento meio estranho (no princípio) sobre a força e fraqueza de *Hinijei* para ser dominado pelo Timbó diante do sistema de vigilância e salvamento que os *Suruwaha* protagonizam. A partir do trabalho de Adriana Huber pude reconhecer os motivos do suicídio de *Hinijei* e a angústia que vinha passando há muito tempo e toda influência que o meio ambiente no estado de desequilíbrio emocional do qual se encontrava. As aparições de sua filha, morta pelo Timbó, havia ficado mais intensos como resultado das influências *Giyzoboni* no seu xamanismo. Após a morte da segunda filha, pelo mesmo motivo (a tal repressão sexual alegado nos diagnósticos), o indígena foi levado pelo Timbó em alguma lacuna experimental do sistema médico tradicional enfraquecido mediante a epidemia suicida (a soma das mortes vai diminuindo consequentemente as pessoas em posição de vigilância). Deste modo, podemos entender ainda que o suicídio entre os *Suruwaha* provoca interferência sindêmica no próprio sistema médico tradicional *Suruwaha* que o combate.

Cabe aqui uma crítica não destrutiva, mas reflexiva a respeito do perspectivista apresentado por Adriana Huber referente a lógica da depredação amazônica - predominante em todos os seres do cosmo, dos vivos e dos mortos, dos humanos, dos animais, dos espíritos e dos deuses (Belaunde, 2005, p. 222 apud Viveiros de Castro, 1992, p. 15). A autoria afirma que o ambiente *Suruwaha* traria “um cenário de luta entre seres que querem comer (=incorporar) -se ou possuir-se mutuamente para poder

constituir-se enquanto sujeitos” (Huber, 2012, p. 15). Tal afirmativa parece se contradizer as influências das fronteiras como consequência do suicídio no *Jokihi* e parece ter mais conexão com a versão do pós-morte do que com a vida terrena dos *Suruwaha* - com as transformações que são impostas ao *Giyzoboni* (a unidade) durante as trocas de perspectivas (mudanças de roupagens), como se verá melhor analisado no decorrer da tese.

A crítica supracitada parte da verificação de que os *Suruwaha* não experimentam de uma vida terrena onde os seres devem comer-se para se tornar sujeitos, pois eles possuem identidade cósmica dentro de um sistema xamânico e durante o tempo em que estão na vida terrena. Os *Suruwaha* são sustentados como pessoas *Jadawa*. São capazes de se livrar do Timbó (como se verá na história de *Kakwei* trazida adiante nesta tese), caçar animais de grande porte e produzir hortas de excelência – e caso não fosse o aumento das problemáticas no meio ambiente que vão tornando os animais de sustento social e cosmológico mais escassos e mais distantes.

A Etnologia mostra que no tempo mais antigo, haviam guerras “antropofágicas”. Os *Suruwaha* falam disso para qualquer pessoa que chegar no *Jokihi*, citam uma gama de nomes que, foneticamente, pode confundir qualquer pesquisador mais atento sobre de quem ou o que estão falando ou sugerindo. Esses momentos são narrados sob a perspectiva da territorialidade (foi sempre um lugar invadido; alguém que era de algum local específico). Muitas das denominações citadas pelos *Suruwaha* têm a ver com o local originário (e isto abarca categorias de advérbios). O cenário de luta na versão de depredação no mundo *Suruwaha* trazido por Huber não parece se relacionar ao processo do ecossistema em que estão envolvidos, mas à uma filosofia ameríndia abandonada do acontecimento fronteirístico, das gerações que nascem e morrem no conjunto das normas invasivas dos estrangeiros (*Waguna*, *Madi*, *Jara*). Da cosmopolítica ali vigente. Mais ainda, com a violência do Estado colonial, apesar da autora não abandonar esses aspectos nas suas análises.

Miguel Aparício foi o único etnógrafo que adentrou no *Jokihi* em três temporadas diferentes, tendo conhecido pelo menos três gerações *Suruwaha*. O professor concede uma tradução valiosa sobre as relações interétnicas na região através das conversas providenciadas com grupo a partir da amizade construída ao longo das décadas de

pesquisa etnográfica no *Jokihi*. Chegar no *Jokihi* é ouvir um “Abarigu”, é assim que os *Suruwaha* se referem ao antropólogo espanhol. Nenhum outro etnográfico ou pesquisador, agente de saúde ou fiscalização é tão lembrado pelos *Suruwaha* como o professor Aparício. Facilitador da língua *Zuruaha*, o antropólogo conhece a região, tendo me situado várias vezes das posições dos grupos ancestrais e os locais antes ocupados. Mais do que seu estudo, suas intuições cognitivas a respeito de uma pesquisa aprofundada sobre os chefes das malocas e o movimento dos *Suruwaha* entre as malocas – movimento denominado *gamunhyru*- parece apontar para uma proficiência *Suruwaha* nos assuntos ecossistêmicos.

A prova disto está na última produção do antropólogo entre os *Suruwaha*, intitulada “Alquimia na Floresta. Os *Suruwaha* e os Venenos” (2023), da qual escreveu juntamente com os pesquisadores Priscila Ambrósio Moreira, Juliana Lins e Paulo Múmia. A aproximação com os *Suruwaha* facilitou a condução de um grupo de estudo com foco no recurso genético do habitat natural dos *Suruwaha*. Os indígenas, *Ania*, *Kakwei*, *Naru*, *Harihuina*, *Xiriaki*, demonstram o uso sustentável de recurso natural com em visitas aos roçados, capoeiras, floresta da várzea e terra firme.

Como foi dito, o grupo *Suruwaha* faz parte de um coletivo onde a mudança de geração se dá de forma muito rápida, o fato sustenta as várias impressões que pudemos ouvir estando na cidade de Lábrea de que os *Suruwaha* são indígenas crianças. No primeiro instante, as fotografias trazidas no E-book de Aparício, supracitado, parecia algo antigo, como se indicasse pessoas que não cheguei a conhecer, pois já não se encontravam mais no *Jokihi* quando estive lá. Após o início da leitura, pude reconhecer o quanto se tratam de fotografias recentes, pois várias eram as crianças da minha época que hoje assumem posição significativa em *zawada* (longas caçadas), algumas delas mudaram de nome, especialmente após a iniciação ritual da caçada como é de tradição dos *Suruwaha*: *Muwida*, *Niaxiru*, *ukwaribi* (nomes estes registrados nas listagens do DSEI e da FUNAI de 2017). Assim como adolescentes que hoje se tornaram adultos (*Ariakuru* e *Jikiabi*). O pequeno filho adolescente de *Kakwei* (*Niangai*), que andava com os irmãos maiores (*Ariaku* e *Jawawa*) e se iniciava na fabricação de veneno das flechas, aparece nas fotos como liderança de um grupo de jovens caçadores e sem os irmãos mais velhos (ainda vivos).

A horta cultivada, que parte da explosão do coração do xamã - numa relação entre a passagem do xamã e o nascimento de uma horta - concedem frutos venenosos que adquirem terminologias *Arawa* não com base na roupagem/imagem que se apresenta, mas indicando propriedades de reconhecimento inclusas no campo dos conjuntos das concepções. Assim, apresenta o livro acerca da planta *xuhuxuhu* de qualidade venenosa que pode provocar o sono letal (Idem, ibidem, p. 50) e são identificadas em diferentes espécies vegetais venenosos para produção de curare. O tipo *kaiximiani* são mais potentes, utilizada para a caça de animais de maiores porte. Percebe-se observando os termos na análise do material (Aparício et al., 2023) que os venenos assumem classificações próprias a partir de suas potencialidades (e não num biotipo de imagem).

A categoria do dualismo concêntrico apresentada na tese de Miguel Aparício (2014) - *Waduna* (estrangeiros) x *Jadawa* – e esquecida nas publicações de 2015, não esteve evidente na minha observação de campo. Sobre isto é necessário afirmar que várias palavras são referenciadas nas histórias que os *Suruwaha* nos conta e, para quem não tem um gravador a disposição, nem tudo pode ser percebido ou analisado. Diante da oposição analisada nessa tese entre *Jadawa* e *Madi*, o termo *Waduna* justifica mais a classificação de algum grupo ou de alguém que viveu conflito interétnico. Os estrangeiros são muitos, eles possuem várias tessituras e denominações aos olhos *Suruwaha*.

Entre uma Etnografia clássica e uma Etnografia pós-contemporânea focalizada a população *Suruwaha*, o estudo de João Dal Poz (2000) organizou dados quantitativos e qualitativos do suicídio *Suruwaha*, no entanto, suas considerações analíticas admitiram motivações que seguem os termos ocidentais. E foram sistematizadas no sentido do “estopim” para o consumo do veneno (em curto prazo), deixando obscuro as condições conceptuais para o ataque do Timbó. Contudo concede uma referência importante para pensar a quantidade de ocorrência de suicídio, suicídio coletivo e os perfis envolvidos nas ocorrências de suicídio no *Jokihi*.

Dal Poz visibilizou às mortes *Suruwaha* entre os anos de 1980 e 1995 (38 casos) e trouxe o registro dos 122 casos de suicídio analisados por Mario Lucio Costa, projeto *Zuruaha*, a partir dos dados de cinco gerações anteriores (Dal Poz, 2000, p. 99). Adriana Huber lembra que o professor de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso e membro da OPAN, baseia-se principalmente nos dados etnográficos cedidos a ele por

Jônia Fank e Edinéia Porta (Huber, 2012, p. 23). A respeito do pós-morte, João Dal Poz reproduz as seguintes reflexões de Fank e Porta: “o suicídio pode ser visto como uma forma variante do feitiço, com base nos indícios de sua associação simbólica: como explicou *Ohozyi*, o *karoji* (princípio vital místico) do Timbó “é xamã”, donde seus poderes para apossar-se dos corações humanos” (Dal Poz, 2000, p. 16 apud Fank; Porta 1996, p. 182- 187).

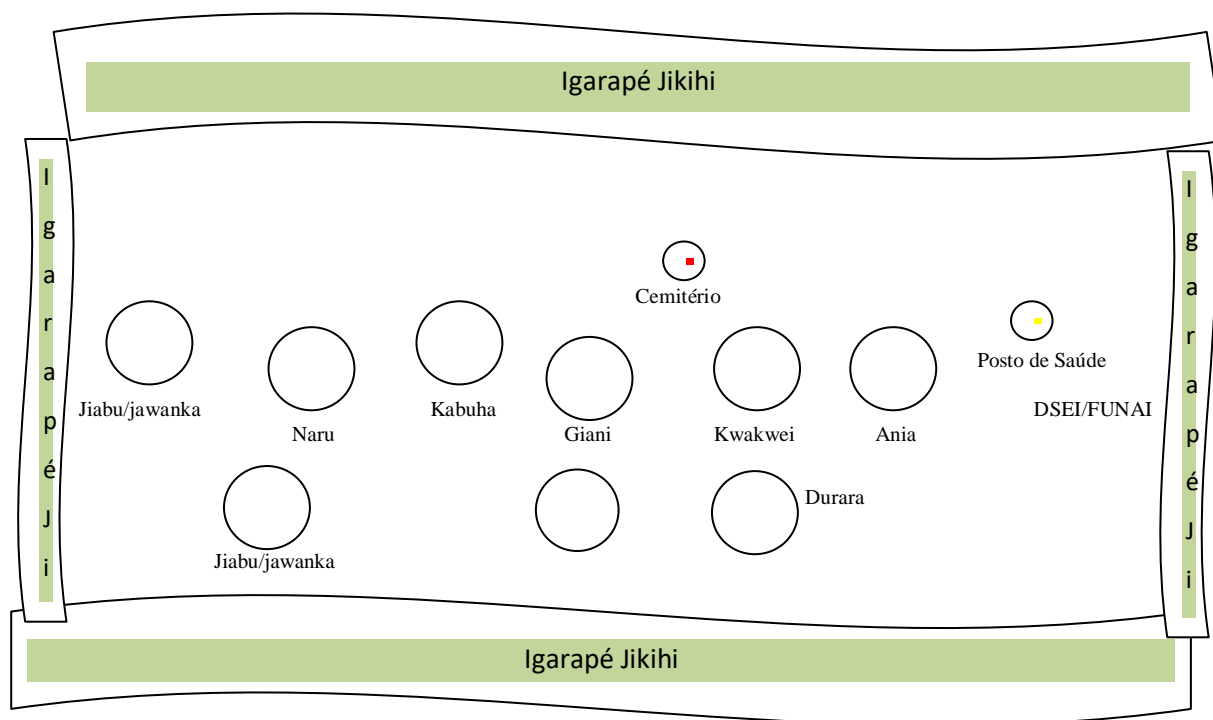
O que foi realizado por João Dal Poz é o que todos os pesquisadores realizam primeiro quando precisam pensar sobre a questão do suicídio no *Jokihi*. Fulano morreu, o que aconteceu? o que foi dito sobre isso? Aqui cabe introduzir que as motivações que são registradas como as causas do suicídio, principalmente, o primeiro suicídio, que vem ativar, posteriormente, a cadeia suicida, camufla os significados a respeito das mortes na sociedade *Suruwaha*, não permitindo a visibilidade de conceitos que emergem desses acontecimentos, provocando versões sociais onde o suicídio *Suruwaha* é “a solução para o absurdo”, frase exposta no artigo “Crônica de uma morte anunciada” do referido autor.

A Etnologia *Suruwaha* respeitou as nomenclaturas reais da população *Suruwaha*, assim como eu neste estudo, pois seria inconveniente utilizar pseudônimos com um grupo pequeno interessante para uma investigação continuada que visa entender questões muito profundas da Etnicidade e do suicídio em meio a um coletivo onde a natureza é prioridade.





O esvaziamento da região dos *Suruwaha* demonstrado no mapa coincide com informações sobre a história de ocupação dos grupos *Dawa* no Igarapé *Jokihi*, por volta de 1929. O território do “*Jokihi*” ou “pretão” (por nascer das águas pretas) circunda toda região terrestre onde habita as malocas.



Mapa 2: Croqui adaptado: descrição do território *Suruwaha* por *Jabu*, 2016. Os círculos sem cores representam as malocas.

Como exemplo do reconhecimento de termos similares trazidos no mapa de Nimuendaju, tratamos de observar o rio *Muru* que atravessa a região do Estado do Acre, banhando ao sul do mapa as aldeias com sufixo “*nawa*”: *Pakanawa* e *Yumbanawa*, e, ao norte, as aldeias *Kantanawa*, *Yawanawa*, *Kapanawa* e *Kasinawa*. *Muru* é o nome de uma influente indígena *Suruwaha*, esposa do chefe de maloca, *Kakwei*, classificada como descendente de mais de um subgrupo (ou grupo) de sufixo *Dawa*, regras identificadas para todas as mulheres *Suruwaha*. De acordo com Adriana Huber (2012), o avô materno de *Aniumaru* - homem *Suruwaha* mais velho e ainda vivo - responsável por autodemominar o povo “*Suruwaha*”, chamava-se *Mixanawari*. Pode-se pensar que o sufixo “*ri*” (“dele”) no nome, “*Mixanawari*”, foi pronunciado em narrativa por ser um

homem antigo ou algo que desmembre o tempo ou o espaço, pois são muitas as palavras que designam o tempo com o sufixo “*ri*” no dialeto *Suruwaha*: *Banamari* (nascer do sol), *ahatyzari* (manhã), *gauriyahari* (meio dia), *maijanaudari* (tarde), *moseki harari* (lua), *Hahabiri* (Riozinho). A ligação de parentesco entre *mixa(nawa)(+ri)* com o indígena, *Animaru*, aproxima as impressões da interrelação entre os termos *Dawa* e *Nawa*. Vários são as palavras que carregam a palavra *nawa* entre os *Suruwaha*.

A palavra “*Dawa*” pode ser traduzido por “ele(s) mesmo”, assim, pessoas do grupo *Jokihidawa*, por exemplo, poderiam ser referenciadas como ligadas a um “coletivo dono do *Jokihi*”, ou mesmo, “o *Jokihi* é deles (mesmo, de verdade)”. A regra não é exclusiva, pois alguns grupos que estariam ligados a ancestralidade *Suruwaha* não carregam denominação com o sufixo “*Dawa*”, fato que abre para muitos questionamentos. O próprio grupo *Suruwaha*, por exemplo, não carrega o sufixo *Dawa* na nomenclatura da autoatribuição de caráter exógena de identificação. Por outro lado, endogenicamente eles se consideram *Jadawa*, mantendo assim o sufixo *Dawa* de pertencimento aos seus ancestrais, como se verá melhor apresentado adiante nesta Tese.

Cabe aqui uma comparação dos termos utilizados. A fonética da palavra “*nawa*” é apresentada entre os *Suruwaha*. Podemos observar o uso do composto dessa palavra desde tempos mais antigos, quando ainda pertenciam aos grupos *Dawa*. Informações advindas de Adriana Huber (2012) indicam que o avô materno de *Aniumar*, homem *Suruwaha* mais velho, chamava-se *Mixanawari*. Pensando o sufixo “*ri*” indicando algo “dele” (que é dele) + uma noção de tempo, podemos refletir um significado dado pelos *Suruwaha* para denominar o pai de *Animaru* (*Mixanawari*): era um homem antigo do rio “*nawa*”. São muitas as palavras que designam ação do tempo com o sufixo “*ri*” na língua *Zuruaha*: *Banamari* (nascer do sol), *ahatyzari* (manhã), *gauriyahari* (meio dia), *maijanaudari* (tarde), *moseki harari* (lua), *Hahabiri* (Riozinho).

A ligação de parentesco entre *mixa(nawa)(+ri)* com *Animaru* aproxima as impressões da interrelação entre os termos *Dawa* e *Nawa* (também do rio *nawa*). A partir desse exemplo que carrega termos e símbolos multivocais é chamado atenção para a transformação socio cosmológica do grupo.

Por outro lado, a junção no *Jokihi* dos coletivos étnicos dos grupos *Dawa* com os mesmos traços simbólicos e modos de vida parece não ter dependido das singularidades

fonéticas. Pude verificar que pessoas indígenas bem mais velhas falam palavras diferentes das conhecidas pelos *Suruwaha* das gerações mais recentes. É o caso de duas senhoras que não se faziam entender pelo restante do grupo, principalmente pelos mais jovens, pois não havia na fonética delas as mesmas palavras faladas pelos *Suruwaha*. De fato, era difícil a comunicação com as senhoras, pois os verbos e os substantivos eram por mim ignorados de entendimento quando elas se comunicavam.

Numa ocasião específica, enquanto conversávamos sentados num grande tronco de árvore quase defronte ao posto de saúde, umas das supracitadas senhoras exigia da enfermeira alguma coisa que a profissional custava entender. A senhora solicitava ajuda na comunicação para quem tivesse por perto. Naquele momento, perguntei a Xwei o que elas estavam me perguntando e ele respondeu no seu precioso recente português-*Zuruha*: “sei lá”. De acordo com Huber (2012, p. 52), os *Suruwaha* “falavam diferentes dialetos mutuamente inteligíveis de uma mesma língua”.

Por outro lado, não é dispensado pensar sobre o rapto de mulheres sobre o caso dessas senhorinhas no *Jokihi*, como bem lembrou a professora Bárbara Arisi (UFBA) durante a banca de defesa desta Tese. A Etnologia *Suruwaha* traz narrativas indígenas de conflitos entre grupos no Médio Purus onde as mulheres são causalidades e vítimas de relações pouco amistosas entre grupos indígenas que entraram em conflitos. Isto pode ter a ver, inclusive, com o evitamento da maioria dos *Suruwaha* com essas senhoras.

De forma óbvia, a língua falada no *Jokihi* contem palavras similares as línguas faladas por outros indígenas no Médio Purus desde o tempo referente no mapa de Nimuendajú, algumas delas é possível prever que tenha o mesmo significado.

Nas singularidades apresentadas podemos entender que as modificações são desempenhadas ao longo das relações dos processos históricos. É importante aludir para a padronização da língua *Zuruaha* falado pelos *Suruwaha*, possibilitada nas análises de Miguel Aparício e Adriana Huber. Entretanto, com base na experiência de perceber diferentes fonéticas nas palavras faladas pelos indígenas em diferentes malocas, indago sobre tal padronização ortográfica. De todo modo, os termos entre os *Suruwaha* carregam bem mais do que a ortografia ou do que percebemos na fonética, eles são elementos que clarificam a filosofia do *Bem Viver* dos grupos ou subgrupos étnicos dos antepassados, sendo, portanto, reportados a um estudo mais atencioso. São palavras com peso de

significado cognitivo maior do que como seriam tratadas e reconhecidas pela cultura dos brancos, refletindo noções gerais simbólicas da linguagem original das populações mundiais, já citado no período clássico por Claude Lévi-Strauss (1973) a respeito do pensamento de Levi-Buhn. Por exemplo, a palavra *Banamari*, para os *Suruwaha*, significa: “o sol nasce” ou “o nascer do sol”, e todas as questões do horizonte (*kumide*), experimentais, sociais e emocionais que a fase da terra naquele domínio e naquele instante representa. Por tal concepção abrangente, as terminologias são classificadas como conceito.

Assim como outros pesquisadores que estiveram no *Jokihi*, foi possível identificar que algumas consoantes que reconhecemos por uma determinada fonética perdem o som na língua *Zuruaha*, sendo substituído por outras consoantes que conhecemos. O “L” e o “V” na verdade não são fonéticas ausentes na fala dos *Suruwaha*, elas possuem som da letra “R” e da letra “B”. Para os *Suruwaha*, eu era “Paroma”; a enfermeira Sheyla era “Shira” e a técnica Vânia era “Bânia”. Mas a técnica de enfermagem Maria era “Maria”, assim como o assistente Careca era “Careca”. A exclusão e o abrigo das fonéticas na língua dos *Suruwaha* intriga. A partir das falas dos *Suruwaha*, não poderíamos, por exemplo, escrever que o nome “*Bambuha*” na verdade se trata da palavra “*Vanvuha*” e nem que o indígena, “*Hami*”, poderia ser identificado como “*Lami*”.

No mapa de Nimuendajú do Médio Purus de 1944, podemos verificar a presença dos *Kulina* (*Deni*) mais abaixo a oeste, e, mais ao norte, em terras transversais ao território denominado *Kulino*, localização indígena com o termo *Zuwidi - Madiha*. *Madiha* é uma palavra muito utilizada pelos *Suruwaha*. De acordo com o professor Miguel Aparício (2013, p. 250), *madiha* abrange uma espécie de binarismo entre os *madiha arawa* e *madiha*, significando categoria de afinidade. Entre os indígenas *Kulina*, *madiha* é uma condição de humanidade (Aparício e Santos, 2016, p. 8). Dienst (2008 apud Carvalho, 2013, p. 20) observou que *mahida* é o grupo linguístico que originou dialeto *Kulina*, *Jamamadi* Western e *Deni*. Este grupo linguístico teria surgido de outro grupo linguístico – *madi mahida*, dialeto irmão da língua falada pelo grupo *Suruwaha*.

A presença dos *Katukina* em diferentes partes do mapa de Nimuendajú (mapa 1) em comparação com as demarcações de terras na região após 1980 (mapa 2) demonstra (logicamente) questões de genocídio. Essa confirmação foi possível estando no Vale do

Purus, pois em certa ocasião conheci o único indígena sobrevivente de um dado grupo *Katukina* no Médio Purus, um homem de meia idade que reside próximo a região da boca Tapauá, numa casa isolada no meio da mata onde eu e o professor, Miguel Aparício, recebemos estadia para pernoitar. O professor Aparício iria participar de um curso com foco na história dos indígenas isolados *Hi-Merimã*, e precisava esperar na região próximo ao Piranhas o barco que chegaria de Lábrea com a equipe participante do curso para, então, seguir viagem até o território indígena *Banawá*.

Na casa do senhor *Katukina*, tivemos a oportunidade de ouvir muitas histórias, principalmente de relações interétnicas, das guerras que ocorriam na região e das invasões, fatores que exerceram modificações rápidas no local. O senhor *Katukina* hoje vive em paz com sua esposa, tem dois filhos já homens feitos que ainda residem com ele. Cria porcos, cachorros e um macaco luxento que tem uma rede própria. A casa na beira do rio é empestada de carapanã e pium<sup>9</sup>, fato que incomoda muito a esposa (misturada) que dizia, batendo-se com uma camisa o tempo inteiro, não haver jeito de se acostumar com “aquilo na vida” (os piuns). Ela nos preparou uma bela caldeirada de peixe e dormimos tranquilamente. Eu me senti muito à vontade naquela humilde grande casa no deserto fluvial que pertence ao único descende de um grupo massacrado no passado.

As situações de influências externas nos coletivos indígenas são verificadas a partir dos conflitos na área entre portugueses e espanhóis e o envolvimento dos indígenas nesses conflitos, conforme relata Gunter Kroemer, no livro “Cuxiuara. O Purus dos Indígenas” (1985). O livro se preocupa com os aspectos da colonização numa região até então pouco conhecida etnologicamente, buscando registro do cronista Gaspar de Carvajal, quando acompanhava a passagem dos colonizadores no Rio Purus, em expedição de Francisco Orellana, no ano de 1542, que vem a trazer notícias de várias

---

<sup>9</sup>Nome científico: *Simulium Pertinax*. Trata-se de um mosquito muito pequeno que incomoda grandiosamente, provocando ardência, coceira e vermelhidão. Os sintomas e as marcas de suas picadas podem perdurar no corpo por nove meses. Este mosquito aparece logo ao amanhecer e só se recolhe ao anoitecer. Os *Suruwaha* têm verdadeiro pavor aos piuns, quando estão na Base, solicitam vestir camisas para se protegerem das picadas. Para espantar os piuns, os *Suruwaha* cultivam tipos de plantas e raízes, como o Timbó, por isto este tipo de mosquito é mais raro no *Jokihi*. Sabemos ainda que os indígenas de várias regiões amazônicas passam urucum, resina e outras substâncias (de oleosidade) no corpo para fazer com que o pium “sambe” na pele e não consiga perfurá-la. Em Porto Velho (RO) há muitas histórias que delegam ao pium o fracasso da construção dos trilhos da ferrovia Madeira-Mamoré, quando os trabalhadores não suportaram o trabalho na floresta.

aldeias com muitos portos e de violência cometida contra os ameríndios (Kroemer, 1985, p. 18). Documentos mostram que antes de 1689 já existiam portugueses realizando comércio no rio Purus, protegendo-se com “tropas de resgate” contra as missões expansionistas espanholas que desciam de Quito (Kroemer, 1985, p. 23). Como sabemos, também os ameríndios da Amazônia Legal foram “incluídos” no sistema de disputa colonial dos países ibéricos desde a “descoberta” do continente.

Kroemer relata a viagem do americano, Joseph Beel Steere, pelo rio Purus em 1873 e 1901, com o encontro de uma maloca *Jamamadi* com 130 pessoas nas margens esquerda do rio Mamoriazinho, afluente do Purus (Kroemer, 1994, p. 30). Esse tempo era o momento do primeiro ciclo econômico da borracha no Brasil. Sabe-se ainda sobre a intensificação da empresa Ford Motor Company para a produção em massa de carro em 1913. A empreitada capitalista no Amazonas com as movimentações para a extração de látex são reconhecidas como parte dos isolamentos e dos conflitos entre indígenas de diferentes etnias na região amazônica. A produção da borracha naquela região aumentou de 5. 423.164 kg para 6. 750.000 kg entre 1881 e 1902, representando mais de um terço da produção total do Estado do Amazonas (Cunha, 1960, p. 85 apud Huber, 2012, p. 69).

As relações entre a sociedade nacional e os povos originários foram se definindo em diferentes contextos sociopolíticos tendo, como pano de fundo, três dimensões presentes nos processos de formação dos estados nacionais nas Américas. A primeira, em direção da concentração econômica dos recursos em um modelo desenvolvimentista de expansão das fronteiras de exploração colonial; a segunda, estabelecida por meio do poder centralizador em todos os níveis de atuação dos estados; e a terceira dimensão é pelo que chamamos de uma fictícia “unidade étnica” nacional.

(Athias, 2024, p. 129)

De forma a salientar uma Etnologia das fronteiras, devemos lembrar das análises antropológicas e históricas preocupadas com a presença colonialista na América do Sul indígena. Os escritos de João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire (2006) podem orientar o diálogo. Pontuando sobre o silêncio e sobre a explícita atribuição de irrelevância aos ameríndios nos compêndios usuais da História do Brasil, os autores abordam os estudos arqueológicos e suas mudanças de versões a partir do aprofundamento de tais estudos e os fatos questionáveis, como o originário ameríndio pelo estreito de Bering e o sistema “simples” de suas sociedades (de simples artefatos), refletindo sobre a quantidade de indígenas que existiam no Brasil e na América do Sul

antes da chegada dos estrangeiros. Referenciam os dados de Julian Steward (1946-1950) que contavam 1.500.000 indígenas na América do Sul antes da chegada dos colonizadores e a situação precária de escravidão, sofrimento e morte relatada pelo padre Anchieta e Manoel da Nóbrega (1886). As doenças trazidas pela guerra da conquista, como a varíola (que matou 30 mil indígenas só no Estado da Bahia entre os anos de 1562 e 1565), o sarampo e a tuberculose.

O livro de Oliveira e Freire também aborda o ponto de vista de Pero Vaz de Caminhas (comparando os indígenas com habitantes do Jardim do Eden); o de Gabriel Soares de Souza (1971), inspirado em Gândavo (1980), onde a ausência das letras F, L e R na língua indígena implicaria numa sociedade sem Fé, Lei e Rei (Souza, 1971, p. 27) e o de André Thevet 1978 [1558], que veio a retratar os indígenas do Cabo de Santo Agostinho ao Maranhão como cruéis e desumanos. Também os conflitos entre jesuítas e senhores de engenho junto a coroa.

Com o mesmo propósito, Manoela Carneiro da Cunha (1992) discute a apropriação do estrangeiro na vida indígena; o colonizador, desorganizado entre contradições, para satisfazer jesuítas e colonos; o conhecimento da linguagem indígena pelos jesuítas mantendo-os necessários para a coroa portuguesa; os descimentos, as cartas regias, as leis e os ordenamentos que refletem o tratamento dado aos indígenas, ora categorizados como “índios aldeados” ou como “gentios bárbaros inimigos”; sobre as denúncias ocorridas na época - muitas contra jesuítas (não registradas pois quem redigia eram os próprios jesuítas); a respeito do proselitismo e das proibições; as “guerras defensivas” e “guerras ofensivas”, trazendo a lei de 09/04/1655 demonstrando essa conceituação; sobre a aceitação do sistema ou da resistência (Carneiro da Cunha, 1992, p. 129); e do sistema judiciário anti-plural.

Todo esse sistema estrangeiro que se colocou na vida indígena é também analisado em outro escrito de Manoela Carneiro da Cunha (1991), observando o poeta Camões sobre o Brasil (Lusíada, 1572) e as obras de Gândavo “Tratado da terra do Brasil” (1570) e “História da Província de Santa Cruz” (1576). A autora analisa o imaginário português se concentrando na Índia enquanto outros países olhavam para América. Por intenção da coroa portuguesa, a carta de Pero Vaz de Caminha teria ficado soterrada nos arquivos portugueses até 1773. No olhar de Manoela, há uma categoria de influência estrangeira

nas terras do Brasil que atravessa a produção do conhecimento sobre a América do Sul arranjadas nos termos das disputas coloniais e imperiais da Europa<sup>10</sup>. O dualismo nos olhares dos relatores europeus desdobrava na tessitura conflituosa e pouca informativa sobre uma inocência indígena versus a existência antropofágica; e nas verificações contraditórias entre antropofagia e canibalismo. A crítica ao ponto de vista de autores, como André Thévet, que “afirma ter visto o que não viu” e “ter estado onde não esteve” (Carneiro da Cunha, 1991, p. 95); e analogias e impressões erradas da língua indígena, por exemplo, a ausência do F, L e R na língua indígena com o uma ideia de “índio sem Fé, sem Lei e sem Rei”.

Manoela Carneiro da Cunha (2012) escreve sobre as origens dos povos da América do Sul lembrando que as fontes demarcam doze mil anos de antiguidade em contraste com descobertas de sítios arqueológicos cuja estudos e análises confirmam data de existência anterior. Traz a pesquisa arqueológica realizada no sul do Piauí, por Niede Guidon, em sítios que estariam situados mais ao sul do que ao norte, o que contraria a hipótese de uma descida em que a América do Sul teria sido povoada após a do Norte. A autora discute a política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais favorecendo epidemias nas terras ameríndias (assim foi o surto de sarampo e varíola entre 1562 e 1564). Carneiro da Cunha analisa a potencialização das lideranças a partir de 1980, agora não mais vistos como defensores de fronteiras, mas como ameaças a essas mesmas fronteiras (Idem, *ibidem*, p. 22). De acordo com autora, o isolamento deve ser um assunto a ser analisado com muita cautela em qualquer hipótese, pois há um contato mediatizado por objetos, machados, miçangas, capazes de percorrerem imensas extensões (Carneiro da Cunha, 2012, p. 12). Podemos incluir os símbolos da linguagem e suas conceitualizações nessa mediação.

---

<sup>10</sup> A obra de Pero de Magalhães Gândavo ficou parado por treze anos, enquanto que o resto da Europa multiplicava informações sobre os indígenas do Brasil dos livros de Hans Staden (1974 [1557]) e de Jean de Léry (1980). Há razões para pensar que foi retirada de circulação porque continha informações que a coroa não gostaria de divulgar. Havia informações sobre espécies de animais, vegetais e minerais com a preocupação de indicar uso e proveito. Demonstra dados como coordenadas geográficas da costa brasileira, número de engenhos em cada capitania, quantidade de cana-de-açúcar produzida anualmente (Gândavo, 1980, p. 22). Há um posicionamento do autor na defesa da “humanização” jesuíta ao invés do extermínio e da escravidão.



Luís Donisette Benzi Grupioni (1999) traz a presença de Darcy Ribeiro (1900 a 1957) com as denúncias de 87 grupos indígenas desaparecidos. A questão da transfiguração étnica - diferentes grupos teriam se transformado em “índios genérico”, bem como, os esforços e as estratégias para uma convivência pacífica. O autor afirma: “a história (nos livros didáticos) é abordada como se não fosse algo em progresso que acumula e se transforma, mas como algo estanque, marcado pelo eurocentrismo” (Grupioni, 1999, p. 15). Os materiais didáticos errariam por omissão, redução e simplificação, não considerando relevante o processo histórico em curso no continente. Eles carregam a produção do conhecimento por colonizadores cronistas, viajantes e missionários, que não escrevem a respeito da complexidade da vida ritual, riqueza dos parentescos e descendência indígena e das concepções do mundo.

Carlos Fausto (1999a, 1999b) destaca o contraste dos Andes com outras partes do continente: porque nos Andes se desenvolveu uma cidade tão grande e poderosa? Este questionamento abre para refletir sobre a experiência do Brasil eurocêntrico, colonial e explorado. Casos de indígenas que se interiorizaram fugindo da escravidão, da violência e da doença, são comentados pelo autor (Fausto, 1999a, p. 64). Os tupi, por exemplo, se refugiaram para locais onde já havia outros povos jê do Brasil central, e consigo levaram os problemas dos colonizadores que também vieram no encalço (os bandeirantes) (Fausto, 1999a, p. 57). De acordo com o autor, o Marquês de Pombal começou a perceber que os indígenas não se tornavam súditos leais de Portugal. Ele cita questões dos recontratados nas décadas de 1970 e 1980 quando a população do Xingú passou a serem obrigados a aceitar o contato permanente.

A Situação colonial, territorialização e os fluxos culturais no nordeste do Brasil é assunto do professor João Pacheco de Oliveira Filho (1998), que vem a sugerir que o deslocamento indígena faz parte da luta pela retomada das terras, quando o fluxo de movimentação infere um movimento pós-colonialista, de luta e reconhecimento. O autor parte da constatação de poucas obras etnológicas na década de sua análise, segundo afirma, os cânones científicos nacionais e internacionais até as instituições locais inter-relacionaram modelos cognitivos e demandas políticas (Oliveira Filho, 1998, p. 48). Oliveira Filho passa a analisar as duas maiores vertentes dos estudos etnológicos das populações autóctones da América do Sul - o evolucionismo cultural norte-americano e

o estruturalismo francês e conclui para uma avaliação negativa “quanto às perspectivas de uma etnologia dos povos e culturas indígenas do Nordeste” (Oliveira Filho, 1998, p. 50), realçando que o mesmo ocorreria com o indigenismo.

Em um texto de grande difusão, Darcy Ribeiro é ainda mais incisivo. Utilizando-se de imagens fortes, fala em “resíduos da população indígena do Nordeste”, ou ainda em “magotes de índios desajustados”, vistos nas ilhas e barrancos do São Francisco (Ribeiro 1970: 56). Recorda com tristeza que até mesmo “os símbolos de sua origem indígena, haviam sido adotados no processo de aculturação” (Ribeiro 1970: 53).

(Oliveira Filho, 1998, p. 50)

Eduardo Viveiros de Castro (1999) traz uma Etnologia básica dos Tupi-Guarani, a partir do primeiro antropólogo a explorar sistematicamente os dados dos cronistas quinhentistas e seiscentista sobre os Tupinambá e Guarani e articulá-los com material etnográfico contemporâneo (Viveiros de Castro, 1999, p. 8), Alfred Métraux (1950). Este teria proposto uma análise das migrações tupi-guarani defendendo a hipótese de que as migrações são anteriores a conquista europeias, realizada por atitudes cosmológicas próprias. Viveiros de Castro chama atenção para escassez de material sobre os Tupis na década de 1960, enfatizando que o estruturalismo francês esteve mais ligado as teorias que abordam sobre o grupo Jê, assim teria sido os estudos sobre ficção interétnica (Viveiros de Castro, 1999, p. 14). O interesse voltou em 1970 a partir do contato forçado de alguns grupos Tupi-Guarani no leste do Amazonas (idem, *ibidem*, p. 15). O livro cita a obra de Pierre Castres, “A sociedade contra o Estado”, como a tentativa mais inovadora e sofisticada, e mais apaixonada, de se atingir as implicações filosóficas e políticas do pensamento tupi-guarani.

O professor, Renato Athias, referência os movimentos que se levantaram tanto para reconhecer os indígenas, como para observá-los - assim fizeram os artistas da semana de arte moderna - não contaram com a base intelectual acadêmica do pensamento (Athias, 2007, p. 47). Há duas décadas atrás, o professor argumentou ser necessário mais do que a reformulação do conceito, e sim a transformação radical de muito deles com a criação de novas referências, abordagens, teorias, códigos e comportamento (idem, *ibidem*, p. 18). Athias trata do fenômeno da etnogênese como abrangente da emergência de novas identidades (Athias, 2007, p. 21). Segundo ele, a crise de identidade seria o novo mal do século (idem, *ibidem*, p. 39).

Os estudos etnológicos apontam que os ancestrais *Suruwaha* foram exterminados pelos problemas advindos do contato, principalmente, a partir do avanço da frente capitalista seringueira, com as influências dos *Jaras* nas relações interétnicas e conflitos com soveiros na região (Kroemer, 1989, 1994; Dal Poz, 2000; Jardim, 2009; Huber, 2012; Aparício, 2014, 2015, 2017). Fank e Porta<sup>11</sup> (apud Dal Poz, 2000, p. 92) observam que alguns dos subgrupos, entre eles os *Masanidawa* e os *Sorowaha* chegaram a ter relações amistosas com os seringueiros obtendo roupas e ferramentas: machados, facões, anzóis e cordas que logo se tornaram objetos de troca com os demais subgrupos. Os *Masanidawa* foram dizimados na ‘boca’ do Riozinho pelos *Juma*. O antropólogo Miguel Aparício relata a seguinte situação que envolveu antigos xamãs (2014, p. 253):

transcrevo as palavras de um relato de Ania sobre as relações entre o xamã Myzawai e os Katukina do igarapé Coatá: “Ari disse a Myzawai: ‘Cuidado! Quando os estrangeiros descobrirem que você matou algum deles, um dia eles ainda te matarão!’”. Mas Myzawai pensou: ‘São simples Jara!’”. Muitos anos depois, um estrangeiro de fato mataria Myzawai”.

Diante da violência que atingiam os xamãs dos grupos *Dawa*, os sobreviventes abandonaram os locais onde viviam e foram habitar juntos no *Jokihi*, distante da navegação, dos seringueiros e de outros grupos indígenas da região que mantinham conflitos por feitiçaria.

Com a morte do xamã Myzawai e dos principais líderes no massacre perpetrado pelos Abamadi, a fuga dos *Masanidawa* para o território dos *Jukihidawa* surgiu como a alternativa mais viável para garantir a sobrevivência, entretanto resultou no abandono das terras tradicionais. Os diversos *dawa* foram aderindo a um processo de unificação, dando origem a um coletivo de “gente misturada”: os atuais *Suruwaha*.

(Aparício, 2015, p. 23)

Há muito anos, a Etnologia *Suruwaha* afirmava que os *inua hixa* – antigos pajés dos grupos *Dawa* (Kroemer, 1994) - desapareceram com as guerras provocadas pelas entradas das frentes de expansão do ciclo econômico da borracha do Brasil. De acordo com os *Suruwaha*, *Ari* (pai de *Au* e *Dijibi*) teria sido o último *inua hixa* desses grupos, assim, os *Suruwaha* teriam entrado em isolamento no *Jokihi* sem a força do direcionamento do sistema xamânico. Tal constatação etnológica tem a ver com a correspondência que os *Suruwaha* fazem entre a morte de *Dawari* e o início dos suicídios

---

<sup>11</sup> **Mitos e histórias dos Sorowaha**, Cuiabá: OPAN/CIMI, 1996.

no *Jokihi* – e por ter *Dawari* ensinado todos os outros a morrer por Timbó. Contudo, essa constatação, na verdade - assim como as especulações do desaparecimento do sistema xamânico - parece desconsiderar características xamânicas que são trazidas pelo próprio Gunter Kroemer (1994, p. 149), quando afirma que os *inua hixa* eram seres que não morriam, se transformavam em pássaro. Suicídio e xamanismo; morte de xamãs; foram incoerentemente complementares.

As lembranças dos elementos que ocasionaram tragédias são denominadas com o sufixo *bahi*, assim nos mostra as palavras “*Tahumi bahi*” (“arma de fogo”); *eidubahi* (epidemia de sarampo); *tahu bahi* (gripe). *Bari* – escrito nesta ortografia por Aparício (2015), quer dizer “carne de caça”. Além do reconhecimento de uma fonética singular entre as palavras “*bahi*” e “*bari*”, é oportuno considerar a participação do veneno na caça entre os *Suruwaha* (dos venenos misturados), o que justificaria uma analogia entre os termos *bahi* e *bari*.

Assim como os *Suruwaha* temem os inimigos, outros povos do Médio Purus temem encontrar com os *Suruwaha*. Evidências das relações de temor de um indígena *Banawa* com os *Suruwaha* pode ser conferida durante uma navegação no rio Kuniua, quando, desesperado ao saber que estava abordo com um indígena *Suruwaha* (e que estava se encaminhando para a Base *Suruwaha*), o *Banawa* pulou do barco em meio ao Riozinho numa hora bem imprópria (madrugada). A tripulação passou a comentar que ele vinha por todo trajeto tentando se esconder no barco. Toda equipe saiu a procura do indígena na mata, no rio, sem sucesso. No outro dia, procuramos saber sobre ele com o Polo de saúde *Banawa*. Pouco tempo depois, recebemos a notícia que ele estava bem em sua Terra Indígena.

No Médio Purus, situações de relações mantidas no passado e que não são mais acolhidas são percebidas nos estudos, Karen Shiratori (2016) situa a convivência passada dos *Jamamadi* com os *Hi-Merimã*, dividindo calendário ritual que integrava caça, pescaria com Timbó e iniciações dos adolescentes numa dada época. Entretanto, em outra época, os *Hi-Merimã* se separaram do contato com outros grupos passando a fugir e a viver como nômades.

Os *Suruwaha* mantiveram-se inclusos no *Jokihi* sem contato com outros grupos até o final da década de 1970. A junção dos sobreviventes *Dawa* no *Jokihi* transformando-



Em 1980, o estudo de reconhecimentos das áreas indígenas na Amazonia legal, envolveu o trabalho de diferentes entidades, entre elas, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Operação da Amazonia Nativa (OPAN). Em fevereiro de 1980, os grupos de indigenistas reuniram-se em Cuiabá (MT) para refletir sobre os assim denominados “índios livres” (Frank; Weber, 2021), entre eles o orientador desta tese, professor, Renato Athias. Entre as demandas levantadas na reunião, destaco aqui listagens dos grupos isolados no Brasil e a solicitação de interdição da área dos indígenas do *Coxodoá (Suruwaha)* para evitar a continuidade do convívio do grupo com a entidade de cunho religioso, JOCUM, que manteve estadia no local até o início desse milênio.

Com a entrada da fiscalização da Frente de Proteção dos Indígenas Isolados da FUNAI, as entidades foram obrigadas a deixar o local, e os *Suruwaha* passaram a conviver apenas com as equipes da FUNAI e do DSEI, recebendo visitas esporádicas de pesquisadores de centros nacionais, como Universidades Federais e Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ).

Em 2018, contavam 155 indígenas com as mesmas características genéticas indicadas por Kroemer (1994, p. 61) há 40 anos atrás: os mais claros com rosto oval, nariz saliente e boca pequena; e os de pele mais escura com rosto redondo e boca larga. No relato sobre o biotipo *Suruwaha*, o autor aborda a herança *Karibidawa* das manchas na pele de alguns (i(*sawa*)), que levou a equipe de saúde do DSEI a fazer associações de tais manchas com doenças de pele decorrentes da fumaça das fogueiras inaladas todas as noites na maloca.

Os danos da exploração vividos pelos grupos étnicos no Amazonas são também verificadas para o meio ambiente em um espaçamento de quarenta anos. Percebemos uma mudança no período das águas escassas no *Jokihi*, entre novembro de 1980 e novembro de 2016. A primeira expedição que acompanhei foi no mesmo período e bem dificultosa devido as águas rasteiras na região. O encontro de Kroemer com os *Suruwaha* se deu no mês de novembro de 1980 quando o indigenista avistou as primeiras malocas com milho verde, mandioca, macaxeiras pequenas e enormes pupunheiras e outras malocas também com as plantações pequenas e verdes (idem, ibidem, p. 87) já carregadas pela inundação. De acordo com Gunter Kroemer (1988, p. 86), em novembro de 1980, restavam poucas

praias do verão e os acampamentos se encontravam alagados nos caminhos das malocas *Suruwaha*. Podemos aí reconhecer aspectos da mudança climática no Médio Purus.

## 2.1 Os Grupos ancestrais *Dawa*

Kroemer (1994), na década de 1980, identificou a existência de sete grupos *Dawa*. Por sua vez, João Dal Poz (1999) veio a apontar onze diferentes grupos ancestrais com sufixo *Dawa*, alguns já totalmente extintos (sem descendentes diretos entre os habitantes vivos do *Jokihi*). Posteriormente, Adriana Huber (2012) descreveu a existência de doze diferentes grupos que originaram os povos *Suruwaha*. Miguel Aparício (2013, p. 257) situa o local dos grupos *Dawa* como *Saramadi* (povos da várzea) e identifica a existência de mais dois grupos: *Dawihadawa* e *Anizakawa* (2013, p. 258). Cronologicamente, as Etnografias vão escrevendo uma etnologia *Suruwaha* demonstrando que quanto mais recente é o período de estudo de campo do etnógrafo, maior número de grupos *Dawa* são descritos pelos *Suruwaha* como populações que os originaram. Alguns dos grupos citados a seguir foram descritos como coletivos que mantinham relações amigáveis com os indígenas *Katukina* e os *Mamori*. Até na geração mais atual, os *Suruwaha* costumam situar pessoas antigas dessas etnias como antigos *Jadawa*.

Adoto aqui o termo “grupo” para me referir às diferentes populações formantes do povo *Suruwaha*, definidas como uma pessoa pertencente a um coletivo ancestral de outro local onde viviam “meus pais” ou “meus avós”. No passado, Gunter Kroemer (1994) registrou os grupos *Suruwaha* como subgrupos de uma mesma etnia, falantes de uma mesma língua. Contudo, indago como posso me apropriar do termo que diferencia as populações clânicas que originaram os *Suruwaha*: *Dawa*. Seriam grupos ou Subgrupos? De acordo com Miguel Aparício (2013, p. 249), “os coletivos Arawa-falantes constroem uma perspectiva sócio-histórica que diverge amplamente de fronteiras identitárias convencionais – as categorias de “etnia”, “povo”, “raça”, “tribo”, “clã” e “linhagem” se revelam resumidamente insuficientes”.

As diferenças entre os grupos/subgrupos que formaram o povo *Suruwaha* parece não ser objetivada pelos indígenas. Posso considerar nessa observação o passeio nas

malocas e os intercâmbios, aproveitando do ecossistema envolto. Não haveria necessariamente uma diferenciação a ser considerada sobre o conjunto da população *Dawa*. Impressões semelhantes obteve Adriana Huber (2012, p. 95): “Os Suruwaha relatam experiências presentes (...) sem atribuir a mínima importância às antigas divisões do povo em subgrupos *Dawa*”. O filtro da diferenciação entre os *Dawa* aparece quando comentam o atual território reduzido em que vivem. Questões territoriais fazem lembrar do passado e do trajeto dos ancestrais. Grupos são denominados por termos que atribuem especificidades significativas das localidades que habitavam anteriormente pelo Vale do Purus, é sobre: “os nossos ancestrais/parentes que vieram dali”. Por este motivo, a Etnologia mais recente aborda grupos ancestrais *Suruwaha* cuja nomenclatura não apresenta o sufixo *Dawa*.

Segundo Adriana Huber (2012, p. 93), o termo *Dawa* invocaria três ideias no pensamento *Suruwaha*: “a ideia do domínio (sobre algo), a ideia da especialização (em algo) e a ideia do ajuste da conduta a certos padrões “eternos/ ideais”, tidos como “inerentes à natureza do ser”. Situando a condição *Suruwaha* de existência.

Os grupos são apresentados da seguinte forma pela Etnologia: os *Jukihidawa*, o “Povo do igarapé Jukihi” (ou *Jokihi*), território corresponde à área habitada pelo grupo *Suruwaha*; os *Adamidawa*, “o povo do morro” (Huber, 2012, p. 90) ou “gente de la colina” (Aparício, 2017, p. 208), ocupavam o igarapé *Jahkubaku* (Huber, 2012) ou pretinho (Dal Poz, 2000). No material da etnografia clássica de Kroemer, os *Adamidawa* são os donos das terras firmes do igarapé *Jahkubaku* (Kroemer, 1994, p. 129). Posteriormente, em artigo publicado no ano de 2017, Miguel Aparício descreve: “Los Suruwaha contemporáneos proceden de diversos colectivos que habitaban en las tierras firmes entre los ríos Cuniuá y Riozinho” (Aparício, 2017, p. 208). Terra firme da colina.

Os *Masanidawa* possuíam habitats (malocas) que se estendiam até a ‘boca’ do Riozinho, num dos afluentes baixo do rio (Kroemer, 1994, p 128). De acordo com Huber, os *Masanidawa* são denominados pelos *Suruwaha* como “Povo do leste” - *masani* significa literalmente “parte baixa do mundo” (Huber, 2012, p. 90). Aparício observa que os descendentes *Masainidawa* viviam na parte mais oriental do núcleo da tradição *Saramadi* (Aparício, 2013, p. 259). Eles migraram para o *Hahabiri* (Riozinho) devido à pressão dos *Juma*.



Os *Kuribidawa* ocupavam o afluente do Rio Cuniuá (Kroemer, 1994) na margem esquerda (Dal Poz, 2000; Huber, 2012), abaixo da boca do Riozinho (Huber, 2012). Adriana Huber escreve *Kurubidawa*: “Povo da mata baixa”. Ela chama atenção para a palavra *kurubi*, “nome dado às capoeiras velhas, onde já não crescem mais só embaúbas e a vegetação típica da mata primária está começando a recompor-se” (Huber, 2012, p. 90). Dal Poz escreveu *Korobidawa*. Desde de Kroemer, podemos observar descrições físicas para esse grupo por toda Etnologia *Suruwaha*, chamando atenção das grandes pintas na pele, como grandes círculos distribuídos por todo corpo, parecendo pinturas corporais que nunca saem da pele (como se tivesse incorporado na genética). Essas marcas são denominadas *sawa* pelos *Suruwaha*. Percebi cerca de quartos indígenas com essas pintas na pele, entre eles, *Ikiji*, chefe de maloca que protagonizou várias narrativas sobre os *Suruwaha* presentes na Etnologia. De acordo com Kroemer (1994, p. 129), os *Kuribidawa* foram outrora reduzidos devido a gripe e ao sarampo. Eles eram semelhantes aos *Palmari* (Kroemer, 1994, p. 128).

Dando sequência a descrição dos grupos ancestrais *Suruwaha*, Miguel Aparício descreve os *Sarukwadawa* como “gente del río *Sarukwa*” (Aparício, 2017). No período anterior, escreveu *Sorokwawdawa*, “gente do morro” (Aparício, 2013, p. 258), assim como escreveu Kroemer, localizando-os como indígenas do rio Coxodoá, destacando-os como pessoas altas de peles claras (Kroemer, 1994, p. 129). Com base na mais recente regra linguística de uma gramática unificada *Suruwaha*, Huber referência “*Sarukwadawa*”, grupo indígena proveniente do “baixo Rio Canaã, e entre os igarapés *Mahwani* e *Wanija* (afluentes diretos do Rio Cuniuá, situados abaixo da boca do igarapé Coxodoá)” (Huber, 2012, p. 91). Aparício situa localização mais antiga antes de chegar ao *Makuhwa* (igarapé dos índios), os *Sorokwawdawa* habitavam o igarapé *Wahani* (Aparício, 2013, p. 261). João Dal Poz (1999) escreve *Sarakoadawa*, do igarapé Coxodoá. Durante a construção de um etnomapa, o chefe *Ania* soletrou “*Sawkodawa*” (nessa fonética) para mim. É possível perceber alguma diferença no dialético fala/fonética entre

as pessoas na TI, o que pode levar a uma discussão mais pormenorizada futuramente a respeito da etnicidade desses grupos/subgrupos e da padronização da língua *Zuruaha*<sup>12</sup>.

O grupo *Tassundawa* apareceu com essa fonética durante a construção do etnomapa. Assim como observou Huber, *Naru* (filho de *Hamy*, neto de *Miriu*) se diz descendente desse grupo, escrito *Tabusurudawa* pela autora que os classificam como “Povo do esquilo” (Huber, 2012, p. 91). Kroemer escreveu *Tabisyrodawa*, afirmando que estes ocupavam a área dos *wahtanahã*, afluente do pretão, e eram conhecidos como ‘*mahone age*’ (bons caçadores de anta) (Kroemer, 1994, p. 129). Dal Poz escreveu *tabosorodawa*. Percebe-se que a diferenciação apresentada na nomenclatura do grupo falada pelas diferentes gerações de indígenas *Suruwaha* aos etnógrafos que por lá estiveram segue um sentido próprios dos indígenas de tratar daquele assunto considerando diferentes impressões sobre o mesmo. Considera o espaço geográfico e as especificidades fundamentais da localidade. Há um grupo com nome de fonética similar denominado *Tybydawa*, “o povo da flecha”, envolvidos no contexto da perseguição dos *Juwara* aos *Jakimiadi* (Huber, 2012, p. 98).

Kroemer escreveu que os *Nakaidawa* habitavam o igarapé dos índios (*Makuha*). João Dal Poz escreveu *Nakydanidawa*. De acordo com Huber, escrevendo *Nakanidanidawa* para este grupo, os *Suruwaha* não atribuem nenhum significado a este nome (Huber, 2012, p. 91). A memória sobre a história e a localização dos *Nakanidanidawa* teria se perdido por completo, há de se pensar no tempo em que foram acometidos pelas frentes expansionistas na região.

Grupo descrito pós-Kroemer, os *Idiahindawa* são um “povo da outra margem do rio”, conforme escreveu Adriana Huber. João Dal Poz escreveu *Ydahidawa* e os localizou no igarapé Arigó, afluente do Riozinho. Este também é um grupo sem descendentes vivos (Huber, 2012). João Daz Poz traz um outro grupo denominado *Yjanamymady*, proveniente da cabeceira do igarapé São Luiz.

---

<sup>12</sup>No ano de 2012, durante movimentação do IPHAN (Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) para o registro de Patrimônio Imaterial linguístico da língua *Suruí*, havia certa confusão na padronização da língua falada, uma vez que um grupo divergia a respeito da escrita-fonética apresentada por outro grupo *Suruí*. A situação das línguas/dialeto das línguas/falas indígenas causa impressão da necessidade em estudar grupos indígenas para além do conceito da especificidade étnica, além de ser uma ferramenta para a impressão e conhecimento de povos mais antigos.

Os *Sarahadawa* foi um grupo localizado no Rio *Dawihia*, do qual os *Suruwaha* dizem estar situado “no Leste” (sem dar referências geográficas precisas) (Huber, 2012). Escrito por João Dal Poz “*Sorowaha*”. Segundo Huber, “não existem remanescentes *Sarahadawa* entre os *Suruwaha* contemporâneos, e as últimas referências ao grupo remetem à época anterior ao ano 1920. Os *Sarahadawa* teriam se misturado com a população regional (não indígena) e perdido suas características étnicas”.

O grupo *Mahidawa* foi trazido por Huber, significa: “Povo da fruta mahi (não identificada)”. O território deste grupo encontrava-se no igarapé *Hurama*, próximo das malocas dos *Idiahindawa* (Huber, 2012, p. 91).

Os *Zamadawa* são originários do alto Riozinho; os *Zama Kaxuhudawa*: “Povo da coivara” (nome derivado do verbo *kaxuhu*- “ajuntar paus e folhas secas e queimá-los”. As informações sobre este grupo (extinto) são confusas. Algumas pessoas o localizam “no Leste” (no baixo Rio Cuniuá), enquanto que outras afirmam que *Zama Kaxuhudawa* seria apenas um nome descritivo dado a um grupo muito reduzido localizado próximo das terras dos *Jukihidawa*, Miguel Aparício escreve *Zamakaxuhudawa* (Aparício, 2013, p. 258).

Por fim, os *Ajanima Madi*, “parentes de um homem chamado *Ajanima*” (idem, ibidem, p. 258). A família de *Ajanima*, não possuindo ferramentas de aço, teria aberto as clareiras destinadas ao plantio de tubérculos subindo nas árvores mais altas, quebrando seus galhos e acendendo fogos ao redor delas, até que secassem e pudessem ser queimadas. Habitavam terras entre os igarapés *Haxinawa* e *Wanija* (Coxodoá e São Luiz) (Aparício, 2013, p. 262). Teria sido “resgatada” pelos *Jukihidawa*, dissolvendo-se nesse povo após casamentos. O líder do grupo faleceu velho. As referências dessa época demarcam mortes de pessoas por feitiço.

Durante o tempo que estive no *Jokihi* pude ouvi-los descrever e apontar localidades e igarapés onde habitavam seus ascendentes nas ocasiões em que saíamos de barco a motor acompanhando a pesca com anzol. Com galhos de árvores, os *Suruwaha* desenharam mapas no terreno para explicar a ocupação *Dawa* no Vale do Purus antes de serem obrigados a desabitatar de vários pontos da região. Em uma ocasião, propus a realização de uma oficina de etnomapa em companhia de três chefes de maloca: *Ania*, *Kakwei* e *Kabuha*. Os chefes afirmaram que os avôs eram provenientes de grupos

indígenas atualmente desaparecidos: Ania é neto de *Masanidawa*; os avós de *Kakwei* eram, segundo afirmou, *Mahidawa* e *Sawkodawa* (nessa fonética). Eles comentaram que o avô do chefe, *Naru*, era *Tassundawa*; o avô de *Agariu* era *Anadinawa*; *Kuxi*, um ancião da aldeia, é um *Juxidawa*. Os resultados sugerem recentes casos de desaparecimentos étnicos (menos de cem anos) e confirma a idade dos *Suruwaha* na região do *Jokihi*.

## 2.2 Identidade, Etnicidade e dualismo sociocosmológica

Fredrik Bath ([1969] 2000, p. 162) define Identidade como uma crença da origem comum orientada por passado comum e Etnicidade como um modo de identificação entre possíveis outros na noção de saliência e realce (idem, ibidem, p. 166). O realce étnico é um termo utilizado para suscitar a questão da prioridade da identificação étnica na organização da vida social e da utilidade de uma categoria étnica numa situação particular (Bath, [1969] 2000, p. 168). A categoria étnica passa a ser um objeto de análise da Etnicidade em vez de tomá-las como sua explicação (idem, ibidem, p. 172).

Segundo interpretações do pensamento de Frederic Barth, os grupos étnicos não teriam outra existência e outra realidade senão as que lhes são impostas do exterior (Poutignat; Streiff - Fenart, 1995), de forma que o antagonismo exógenas e endógenas é importante no estudo pois as definições não podem ser analisadas separadamente (Poutignat; Streiff - Fenart, 1995, p. 143), um grupo não pode ignorar o modo como os outros os categorizam e o modo como se definem só encontra sentido em referência com essa exo-definição (idem, ibidem). A reflexão Barthiana parece em parte pertinente para tratar do caso *Suruwaha*, mas o dualismo apresentado aqui refere-se ao contexto de significados do conjunto *Suruwaha*.

Para os *Suruwaha*, ser *Jadawa* e ser *Suruwaha* são duas coisas diferentes. O conceito de *Jadawa* envolve a capacidade de dominar com equilíbrio, parâmetros e situações do mundo interior e exterior. A geração *Suruwaha* de hoje não pensa existir outras populações compostas por pessoas *Jadawa*: os *Jaras*, por exemplo, não sabem viver no mundo e nem no ritmo da natureza. Os indígenas *Katukina*, nos tempos antigos, eram considerados pelos *Suruwaha* um coletivo *Jadawa*, mas, depois dos conflitos influenciados pelos *Jaras*, passou a não mais considerados *Jadawa*. A capacidade *Jadawa*

da vida da terra requer pensar os seres atrelados ao meio ambiente e ao cosmo, razões que desqualificam essa noção não são compreendidas em termos ambientais ou nos parâmetros da sobrevivência na floresta<sup>13</sup>. Há uma relação nítida entre ser *Jadawa* e os princípios do *Bem Viver Suruwaha*: o estado de equilíbrio que situa o corpo e o social como parte do meio natural. Nos escritos de Joana Overing (1999) podemos encontrar referência sobre as consequências da fuga do equilíbrio no bem estar das pessoas coletivas do povo indígena, *Piaroa*, localizados na Venezuela.

Por outro lado, dizer que os grupos étnicos não teriam outra existência e outra realidade senão as que lhes são impostas exclusivamente do exterior se distancia da noção *Suruwaha* sobre a necessidade de revelar a condição *Jadawa* (tanto que o grupo veio a se auto identificar como *Suruwaha* para os de fora). De certo, a palavra *Jadawa* assumiu por algum tempo em alguma época local de reconhecimento dos “seres de verdade” na vastidão indígena do Purus Amazônico. Na versão etnológica clássica de Gunter Kroemer (1994, p. 90), lua, sol e astros são entidades relacionadas com a origem do mundo, denominada *Jadawa*. Também diria respeito ao senhor dos ventos e dos morros; e aos espíritos do veneno e da flecha (idem, ibidem, p. 142); *Jadawa Kuribe* é ancestral da cobra com importante papel na produção do veneno (idem, ibidem, p. 91). *Mahone Jadawa* é uma entidade mítica dos tempos primordiais que usava diademas para criar todas as antas (Kroemer, 1994, p. 105). Como se lê, o termo remete aos seres com poderes e aptidões superiores para manejar elementos importantes no contexto de vida *Suruwaha*. Embora tenha citado diferentes noções para o termo, Kroemer não se aproximou do olhar trazido nas etnografias pós-contemporâneas, pois não menciona o pensamento *Suruwaha* de estar no mundo como pessoa *Jadawa*. Entretanto, relacionou o termo ao poder do espírito do veneno.

O termo *Jadawa* parece encontrar sentido de existência/definição na comparação com o outro. O espírito *Jadawa* é reconhecido no fato de haver outros tipos e no fundamento de uma classificação a partir de um conceito. Os *Suruwaha* têm por objetivo de vida se manter *Jadawa*, perder essa condição é motivo de morte. Assim como zelar pelos seres existentes é uma condição de pessoa *Jadawa*. Entretanto, a condição *Jadawa*

---

<sup>13</sup> Acredito ter ouvido de um chefe de maloca que os *Hi-Merimã* são *Jadawa* supremos.

diz respeito a um princípio que envolve mais do que as regras terrenas, e não seria necessário usar de classificação para com um princípio.

Apesar da palavra “*Jadawa*” ser mais proferida pelos indígenas do que a palavra “*Suruwaha*”, ela não exerce sentido de um nome que os definem para os de fora, mas um sentido próprio de estar no mundo. É por isso que os *Suruwaha* costumam falar com melhor propriedade sobre a condição *Jadawa* dos humanos, essa compreensão é atendida no andamento de uma Etnografia. A autodefinição como *Jadawa* exerceria um aspecto de concepção coletiva endogâmica, já que os grupos não-*dawa* podem não considerar a categoria *Jadawa* dos *Suruwaha*. Barth afirmou que as características endógenas das identidades aparecem quando são colocados sob exposição que ameaçam os valores e os comportamentos.

A autodefinição do grupo como *Suruwaha* partiu do indígena *Animaru*, o mais velho do grupo e ainda vivo, durante os primeiros contatos com os *Jaras* no final de década de 1970. “*Suruwaha*” era um nome que pertencia a um coletivo de parentes indígenas que viviam nas margens do Purus mantendo relações de contato com *Jaras* das frentes econômicas nacionais e possuindo as matérias primas dos *Jaras*. Assim, a escolha do nome “*Suruwaha*” resgata a memória do antigo grupo que vivia em situação de contato, de forma que a razão do indígena *Animaru* priorizou as características da relação que ali se fazia para a escolha do nome do seu povo, pois estavam ali evidenciando uma situação de contato.

Percebemos ainda outros elementos que estão ligados com a escolha do nome, como a ideia da própria extinção a partir do contato: “A memória histórica sobre a qual um grupo baseia sua identidade presente pode nutrir-se de lembranças de um passado prestigioso ou ser apenas a da denominação e do sofrimento compartilhado”, argumentam Poutignat & streiff-fenart (1995, p. 165) a respeito das ideias de Barth. Contudo, devemos refletir a partir dos conceitos do *Bem Viver Suruwaha*, que tem demonstrado na luta enfrentada contra o suicídio (melhor explicado no capítulo 4) o dever de manter-se *Jadawa*. Resgatar a memória dos que não existem mais é também um comprometimento com o conjunto de concepção que formam o *Bem Viver*.

Pensando auto atribuição *Suruwaha* para as relações de fronteira e considerando o termo pelo qual se autodefinem sob perspectivas cósmicas- *Jadawa*, entendemos a

identidade da população *Suruwaha* definida, como diria Barth, “simultaneamente pelo que é subjetivamente reivindicado e pelo que é socialmente atribuído” (Poutignat, Streiffenart, 1995, p. 149). Identificamos aceitação de uma denominação com características exógenas *Suruwaha* e uma personificação (no sentido da corporalidade) de uma identificação social e cosmológica *Jadawa*.

Partindo por pensar as fronteiras entre os *Suruwaha* na forma como observam/lhe dão cotidianamente com as nomenclaturas, o pesquisador de campo entende rapidamente que nenhum *Suruwaha* irá informar ou dizer o próprio nome, pois ele/ela não “se chama”, quem o/a chama são as outras pessoas, uma lógica que inclui afirmações como: “meu nome é o modo como outros me chamam”; “meu nome pertence a comunicação do outro para me chamar”; “alguém depende desse nome para me chamar e não eu, porque eu não me chamo”. Aqui, a característica dos nomes sociais parece encontrar sentido puramente exógeno. O interlocutor, ao perguntar o nome de alguém *Suruwaha*, ou insistir, irá obter como resposta silêncio e olhos fixos no olhar de quem está a perguntar. Poderia até arriscar dizer, incertamente, diante do silêncio de um *Suruwaha* quando alguém insiste em lhe perguntar o próprio nome que ele/ela não consideraria para si aquela nomenclatura atribuída a ele/ela<sup>14</sup>. Caso desejemos saber o nome de alguém no *Jokihi* se faz sempre necessário perguntar a quem está mais ao lado da pessoa: “como ela/ele se chama?”. As nomenclaturas individuais refletem as características das relações de exogenia e endogenia no indivíduo coletivo, ele/ela só depende de um nome porque há relações. As relações tomam a base das causalidades.

Por outro lado, os *Suruwaha* sempre perguntam para a pessoa como ela se chama com o entendimento de que nossa lógica de ver e entender as coisas são distintas. Além disso, quando se tornam um pouco mais íntimo, partem para mais duas perguntas em português resumido: “(você) tem pai?”; “(você) tem mãe?”. Algumas vezes perguntam: “(você) tem filho?”. Essas perguntas em Português são frequentemente dirigidas para todos que chegam no *Jokihi* e por quase todos os indígenas. O suicídio deixou tantos órfãos no *Jokihi* que eles precisam entender o nosso contexto familiar e a partir da nossa

---

<sup>14</sup> Os *Suruwaha* inventam nomes para os visitantes *Jaras* na linguagem deles, as vezes desenham algo (muitas vezes animais) para explicar porque escolheram aquele nome para alguém *Jara*. A partir disso, posso pensar sobre as reflexões *Suruwaha* sobre o próprio nome.

própria fala, pois nenhuma pessoa que chega no *Jokihi* é desconhecida nas malocas [Devido ao forte controle institucional no local, os *Suruwaha* são avisados da nossa chegada (e dos nossos nomes) antes mesmo de chegarmos]. No mundo deles, a questão do suicídio tornou dual o comportamento das pessoas que não tem pai e nem mãe (ou que tem pai e mãe)<sup>15</sup>. Com o passar do tempo, é possível perceber que a maioria só conhece essas palavras em Português: “pai” e “mãe”. Quem sabe um pouco mais, cita a palavra “filho”. Apenas os chefes de maloca conhecem mais palavras na língua portuguesa, uma necessidade para a articulação com pessoas de fora, como também para compreender melhor os sentidos dos *Jaras* e para repassar as normas do local com melhor propriedade intercultural. A viagem de alguns chefes em outros Estados do Brasil para representar e acompanhar familiar que dependeu de tratamento de saúde complexo permitiu que poucos chefes de maloca acompanhassem a vida e a rotina *Jara*. Por ao menos duas vezes o chefe *Naru* saiu do *Jokihi* para ir a outros estados do Brasil, de forma que as possibilidades de conversas com ele eram possibilidades de entendimento intercultural. Até a qualificação desta tese (em abril de 2025) eu apostava que *Naru* pudesse ser um representante *Suruwaha* a ser considerado na relação com o Estado. Durante a banca, obtive a informação através da professora Fabiana Maizza de que ele havia falecido por Timbó.

Os *Jadawa* se reconheceram *Suruwaha* a partir do momento que abriram suas histórias e suas malocas para os *Jaras* colocando-se na mesma posição dos parentes que manejavam coisas de *Jara* e que foram por eles um dia pré-julgados. A escolha do nome exógeno do grupo pode ter o aspecto da endogenia *Dawa*, como um pedido de desculpas sem danos por medo de feitiço xamânico a partir de uma “quebra de concepção”. A partir da Etnologia encontramos história de conflitos entre os *Masanidawa* e os *Suruwaha* iniciada pelo autoritarismo (*Jara*) dos *Suruwaha*, uma condição contrária ao equilíbrio *Jadawa*. Vejamos o que diz Huber (2012, p.168) num trecho da sua tese:

No acampamento, onde estavam também Karakwai e Myzawai, *Suruwaha* se comportou de maneira autoritária. Mandou um jovem *Masanidawa* fazer um tapiri para ele. Myzawai viu e não gostou. Falou: Ariria kazuhwawy xagai!

---

<sup>15</sup> Durante o texto apontamos essas distinções de forma mais aprofundada. Aqui posso citar, a título de exemplo, acontecimentos sociais que são promovidos excepcionalmente por quem tem pai, como a morte de uma moça que teve as relações sexuais descobertas pelo pai. Conforme me disse *Jabu*: “isso só acontece com quem tem pai.”



“Ele fica nos dando ordens descabidamente!”. Decidiu pôr um feitiço em Suruwaha. Quando Suruwaha estava brincando com o neto na praia, jogando-o no ar, Myzawai retirou substância mazaru da sua carne e a colocou no seu canudo de rapé (kuwasi). Assoprou na direção de Suruwaha, e o mesmo sentiu algo como a picada de uma formiga. Tirou sua roupa e falou: “Formigas!” [em português]. Depois de alguns dias, pegou uma diarreia forte e morreu. Wakuwaku e Isuwi ainda não tinham crescido. Ficaram magoados com o fato de Myzawai ter enfeitiçado e matado seu pai adotivo, e decidiram que iriam vingar se quando se tornassem adultos (Ania, 01/11/10)

As várias questões atreladas ao motivo da escolha do nome *Suruwaha* diante da necessidade de identificar-se para as pessoas de fora inclui as estratégias do conhecimento endógeno. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998) salientou tal elemento da identidade, através do conceito de Soul para os negros norte-americanos, onde, segundo os autores, os detentores culturais passaram a impor limites quando se sentiram mais exposto as influencias cada vez maior da cultura dominante, negando aos outros grupos, especialmente aos brancos, o acesso aos valores e aos comportamentos marcados pelo estilo Soul (1998, p. 153). Acompanhando as ações de saúde no Médio Purus é possível obter o reconhecimento de que os *Suruwaha* escondem estrategicamente dos *Jaras* diversos aspectos da vida e de suas concepções, não só através da transformação de algumas narrativas ao longo das décadas, mas, diversas vezes, negando o que se afirmou noutro tempo (nas gerações de 1980 e 1990). A possibilidade de visualizar analiticamente termos cognitivos das concepções *Suruwaha* em Etnografia torna-se um desafio possível de ser arranjado com a ajuda da pesquisa qualitativa e etnológica.

### 2.3 Aspecto da sociocosmologia

É possível conceber um mundo em que os trovões do entardecer são a voz de Hamy que, vítima mortal do timbó, expressa saudade e raiva; a canção que canta entre as mandiocas da roça é o prato xawaiji da onça ancestral Jumanihia; o acará do igarapé de águas pretas é a esposa do falecido jacaréaçu; as flechas do xamã voam por si próprias traçando percursos que alcançam os inimigos; ou o arco-íris aparece no horizonte como caminho a percorrer pelas pessoas que foram mortas pelo veneno das cobras.

(Aparício, 2014, p. 2)

Os impactos dos processos coloniais e imperialistas vividos no Brasil são referenciados nos símbolos *Suruwaha* esclarecidos por eles mesmo em seus diálogos com

os etnógrafos que os visitaram. Sobre isto, podemos referenciar o mito de origem do grupo *Suruwaha*, relatado para Gunter Kroemer (1994, p. 161), e analisar uma versão *Suruwaha* fronteirística do mundo *Suruwaha*.

O mito de origem do grupo *Suruwaha* contempla a história do criador, *Aijimarihi*, tentando criar “gente”, mas só conseguia criar pessoas “não *Suruwaha*”. Com frutinha de *karaba* nas mãos, *Aijimarihi* esfregou e jogou na terra, criando, assim, um *Jara*, que foi logo rejeitado. Depois, *Aijimarihi* teria pego frutinha de *sukuru zibi*, esfregou e jogou na terra, nascendo assim os indígenas não *Suruwaha*, que também vieram a serem rejeitados pelo criador. Finalmente, *Aijimarihi* jogou na terra frutinhas de *dagam sakara* - a árvore de breu – e, então, nasceram gente “*Suruwaha*” - os humanos verdadeiros.

A partir do registro de Kroemer, reconhecemos hierarquia da criação das pessoas no pensamento *Suruwaha*, onde é possível referenciar a rejeição do criador *Aijimarihi* à população *Jara*, no topo da inferioridade. Assim, transparecendo a observação exógena *Suruwaha*, onde se revela interações e influências, o mito apresenta no conteúdo a abordagem fronteirística. Outro elemento importante do qual podemos identificar na descrição do mito de origem por Kroemer é a ausência da palavra “*Jadawa*”, mas sua existência oculta no ideal da criação dos seres superiores - os *Suruwaha* - contemplando o conceito *Suruwaha* do termo *Jadawa*.

É certo que o mito de origem *Suruwaha* fornece a memória das gerações a respeito dos acontecimentos, a descrição sugere que os *Jaras* chegaram na região do Médio Purus influenciando indígenas de outras etnias (os segundos seres criados por *Aijimarihi*) contra os *Suruwaha*, portanto, essas populações de conflitos territoriais e cosmológicos seriam, aos olhos do criador, indivíduos inferiores.

Após a criação das primeiras pessoas, o mito segue contando que *Aijimarihi* teria roubado os filhos de *Tawakuru*. O feito se distancia da visão de um criador de todas as coisas, pois não nos conceberia entender um Deus com poderes de posse resumido. De igual forma, é possível observar que os poderes de *Aijimarihi* são ativados mediante a prática de feitiçaria com a ajuda dos elementos (seres) vegetais. Tal versão original nos ajuda a entender as características do sistema xamânico *Suruwaha*. Diferente do monoteísmo ou do politeísmo religioso, o sistema xamânico *Suruwaha* apresenta um conjunto de seres elementares de poderes.

A análise de Kroemer do mito identifica quem foram os primeiros ancestrais *Suruwaha*. No esquema abaixo, vê-se que os filhos de *Tawakuru* são irmãos do mesmo gênero, base de todos os direitos considerados, biomedicamente, a grosso modo, dos consanguíneos, na versão de parentesco *Suruwaha*.

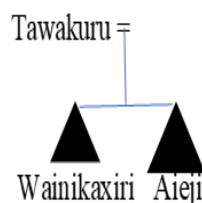


Figura 1: Primeira família *Suruwaha* - Mito de Origem dos povos *Dawa*.

Na perspectiva escatológica dos primeiros *Suruwaha* visitados no *Jokihi*, *Awabia* teria ficado grávida da lua, indo habitar no céu pelas linhas da maloca. Na concepção *Suruwaha*, de acordo com Kroemer, a cúpula da maloca seria o local dos falecidos. Os indígenas identificam a maloca como o centro do universo. Os vários registros de suicídio entre os *Suruwaha* revelam a performance suicida: voltar para a maloca após ingerir o veneno para morrer no centro dela. Essa condição de morte não só indica um rito *Suruwaha* que anuncia o jeito apropriado para entrar na existência pós-morte, mas permite que se mude o desfecho das ações do veneno no corpo porque dá margens às ações de salvamento protagonizadas pelos indígenas, pois voltar para a maloca para morrer no centro é uma indicação certa de localização do suicida (que conseguiu escapar do sistema de vigilância *Suruwaha*).

Técnicas e sistema de saúde tradicional serão comentados melhor no decorrer desses escritos, por enquanto, é necessário dizer - diante da luta coletiva *Suruwaha* nas ações de vigilância e salvamento - que tratar o suicídio *Suruwaha* como “morte autodeterminada” é permitir que se conceda uma verificação imprópria ao coletivo indígena diante dos cuidados em vigiar e salvar um parente da morte por Timbó. Além do mais, torna invisível um sistema de concepções cosmológica gestada pelo xamanismo e pelas ações de feitiço. A biomedicina não considera o feitiço como causa de saúde e

doença, mas na versão *Suruwaha* das humanidades (e da superioridade humana), o feitiço é parte do diagnóstico.

As situações sociais “subjetivas” vivenciadas pelas pessoas não são amplamente desconsideradas pela biomedicina, se levarmos em conta os diagnósticos de “estresse”. Entretanto, os registros de estresse nos diagnósticos estão sempre relacionados a situações da família ocidental: condições financeiras, de classe, religiosa e várias outras instituições no dia a dia do povo ocidental. Quando se trata de relações com o povo da floresta, a biomedicina se mostra completamente perdida em aceitar a experiência não dualista de vivência, quando os processos da natureza estão interligados aos processos sociais. Costuma encarar “como besteira”; “como viagem de ‘índios’ que estão muito doidos”; ou como “coisa de gente ignorante”. A ignorância do nosso sistema não consegue absorver a sabedoria de quem vive no meio de todas as manifestações da natureza. É quase impossível as Ciências Médicas, cheias de técnicas e tecnologias, absorver que processo socio-naturais na conjuntura étnica envolve um sistema muito complexo, pois não se é capaz de ver as manifestações xamânicas e as ações dos espíritos (se é que o conceito que conhecemos de espírito se encaixa) (talvez Davi Kopenawa tenha encontrado alguma falta de encaixe com o termo), então, para os ocidentais, o que os povos étnicos sentem e as influências desses sentimentos estão banalizados da análise. É um problema de concepção, conforme chamou atenção Clifford Geertz (2008).

Penso que a pesquisa qualitativa é capaz de buscar as causalidades que são narradas pelos sabedores e vítimas das ações de feitiço, encaixar na demanda do atendimento, promover eficácia. O problema da eficácia é o grande problema da saúde nacional para povos indígenas. Os altos índices de mortalidade infantil, por exemplo, têm demonstrado essa constatação aos longos dos anos. Mas este é um problema cultural, porém, quem determina a hermenêutica é o ponto de vista. O problema da cultura não seria um problema dos agentes de saúde nacional. Poderíamos iniciar aqui um diálogo sobre interculturalidade, mas deixamos isto para outro capítulo. Aqui a reflexão é perceber que toda demanda requer uma análise e um cuidado condizentemente sistemático.

Para o efeito simbólico das indumentárias *Suruwaha*, devo dizer que o grupo veste puro algodão pintado de urucu: os homens usam *zagwady bununuru/sucuadaã*, apenas para

prender o prepúcio em posição vertical; as mulheres vestem saia, *zagwady baruru*, para esconder a parte da frente que nunca deve ser mostrada. Os mais jovens são bem vaidosos, existe uma atenção séria com a própria beleza. Qualquer motivo que infrinja a beleza de um jovem *Suruwaha* é motivo para ameaça de tomar Timbó. Usam adornos, perfuram orelha e narina, retiram as sobrancelhas e todos os pelos que aparecerem no corpo. Ornamentam o corpo com pinturas referentes a relação que mantêm com os outros seres. Utilizam cordas de cipó como pulseira e bracelete para modelar o corpo.



Foto 4: Xwei maneja o arco e a flecha.



Para cultivar o abacaxi e a cana, enfiam uma grossa tora de madeira no solo, cavando em espiral, empurram a terra até a espessura de um cilindro grosso na parte subterrânea. Vão arranjando assim na terra em vários locais, com o espaço de três palmos mais ou menos de distância entre um buraco e outro. Todo o terreno é preparado em formato de círculo (espiral). As talas de abacaxi e os sabugos de cana são enfiadas nesses buracos lado a lado. Depois eles protegem a horta “orando” com vários troncos de árvores caídas. De forma geral, foi descrito que o mito de origem *Suruwaha* estabelece a relação do canto com os espíritos. A produção de cana, milho, abacaxi e mandioca é realizada de maneira intercalada, por isso há comentários por parte das equipes de saúde do DSEI-Médio Purus de um baixo consumo proteico dos indígenas

A policultura é a forma de excelência da produção, ela oferece a sustentabilidade; a proteção do solo; a capacidade de proteção ambiental para mais do entorno. Deixo aqui o lembrete que alude para o papel dos povos indígenas na preservação dos territórios que habitam, através do Decreto Legislativo nº 2, de 1994, promulgada pelo Decreto nº 2.519/1998, que aprova o texto do Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada na Cidade do Rio de Janeiro, no período de 5 a 14 de junho de 1992. O texto observa a exigência fundamental para a conservação da diversidade biológica da conservação *in-situ* dos ecossistemas.

Durante as caminhadas, na agilidade dos atendimentos nas malocas, costumamos por vezes passar por cima dos troncos maiores que protegem as hortas. Não ouvi nenhuma reclamação dos indígenas a respeito disso, apenas palavras confusas sobre o nosso trajeto. Porém, fiquei pensativa sobre analogia *Suruwaha* entre as doenças e os assuntos da horta (como um feitiço deixado na horta). Percebi, durante uma longa caminhada com o indígena, *Bambuha*, que não passamos por nenhum caminho por cima das hortas. Outro fator que chamou atenção andando pelos caminhos das malocas *Suruwaha*, foi a utilização de flautas pelos indígenas quando passamos próximos a alguma maloca, como se fosse um aviso da passagem dos *Jaras*.

O trajeto entre as malocas é cheio de plantas e flores selvagens belíssimas e de nomes belíssimos também, que, infelizmente, em meio as condições de uma caminhada, ficaria impossível de anotar ou registrar. Além do mais, qualquer caderno ou papel no

*Jokihi* enfrenta a condição de desaparecer nas mãos dos indígenas. Em vista dessas condições, os meus cadernos de campo que sobreviveram forneceram muito pouco de informações.

Resumidamente, os *Suruwaha* são indígenas felizes, vivem sorrindo, assim como está descrito sobre todas as gerações do *Jokihi*. Contam felizes suas histórias de relações com os seres e das relações entre os seres que observam e são crédulos de suas verdades. Mantêm como essencial as relações comunitárias na vida terrena e nas diferentes perspectivas de mundo para eles apresentados, são mais interessados nas relações com os animais e seus espíritos donos; com vegetais e seus espíritos donos; com seres que habitam diferentes patamares do mundo; com figuras possuidoras do mesmo físico humano, mas que não são nem humanos e nem espíritos.

Ao contar alguma situação de suas experiências, sempre classificam alguma parte da história como *danuzyri* (confusas) porque narram sobre um mundo próprio ainda desconhecido - como é o nosso mundo para nós -, um mundo em constante mudanças atreladas as relações de fronteiras. É importante chamar atenção para as fronteiras internas das relações e os efeitos pluricósmicos delas porque as ‘contradições’ verificadas nas análises sobre o suicídio entre eles tem emergido sobre essa questão. Kroemer afirmava o fato de haver ‘epidemias’ de suicídio mesmo num ambiente onde reflete-se abundância, onde todos estão felizes por ocasião de uma festa para comemorar uma boa pescaria, onde cantam para os espíritos e comem felizes (Kroemer, 1994, p. 75). As relações cósmicas tornam o ambiente favorável. Em campo, pude presenciar ameaças de suicídio de uma hora para outra, mesmo quando todos estavam aparentemente alegres e satisfeitos na rotina.

De acordo com Philippe Descola (1998, p. 25), não é verificado nas cosmologias amazônicas uma diferenciação de natureza, como no dualismo moderno, que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques, existindo apenas uma diferença de grau entre os homens, as plantas e os animais. As narrativas *Suruwaha* dão sentido a um mundo onde os humanos e não humanos se relacionam constantemente em favor de uma única lógica estrutural social/natural, e aponta versão sobre morte onde o sujeito humano está vinculado à experiência de um dia se tornar não humano. Assim, quem morre, tem seu coração transformado em peixe que



mergulha nas águas do céu transformando-se em alma: “homens falam: “Eu sou um futuro surubim (*Aru abahywyba*)”. Mulheres falam: “Eu sou um futuro pacu (*Aru basanibia*)” (Huber, 2012, p. 443).

A versão cosmológica *Suruwaha* indica diferentes caminhos (*agi*) do *Giyzoboni* (coração) depois da morte da pessoa, que irá depender da causa morte. Quem morre pelo veneno do Timbó segue o caminho *Kunaha agi* – a trajetória da lua; os que morrem por velhice, *mazaro agi* – a trajetória do sol; e os que morrem pelo veneno da cobra, *koiri agi*- o trajeto do arco-íris. O local dos mortos não parece ser tão bem definido pelos *Suruwaha* como os caminhos após a morte. Os diferentes caminhos pós-morte parecem obscurecer o local exato dos mortos, ou, a existência desse local. O corpo da pessoa desfalecida parece não ter mesmo alcance *Giyzoboni* de existência pós-morte, eles são empalhados e empilhados numa pequena maloca. Não são enterrados, embaixo da terra não é local de pessoas mortas. Enquanto estive no *Jokihi*, observei em demasia o comportamento dos indígenas ao passar pela maloca menor onde os corpos estão empilhados. Eles não se atentam ao local, como se lá não existisse nada, apenas um indígena parou para me explicar porque eu solicitei. A experiência no *Jokihi* me encobriu de certezas de que, se há um local pós-morte, de comunicação com “os mortos”, esse local está no alto, no céu. Mas *Giyzoboni* é um local dos vivos, logo, o local dos mortos tornou-se uma incógnita.

Transitando entre o mundo dos humanos e não-humanos, vivendo constante situação cosmopolítica transformacional, certamente os *Suruwaha* vivem condição que infere na estabilidade do corpo. A situação transformacional já indica instabilidade. “O que prevalece é um quadro de socialidade em metamorfose, em que mais do que diferenças de humanidade, identidades ou substâncias, há alteridades fundadas na variação das posições cósmica dos sujeitos que interagem” (Aparício, 2014, p. 507).

## 2.4 Genealogia do grupo em 2018

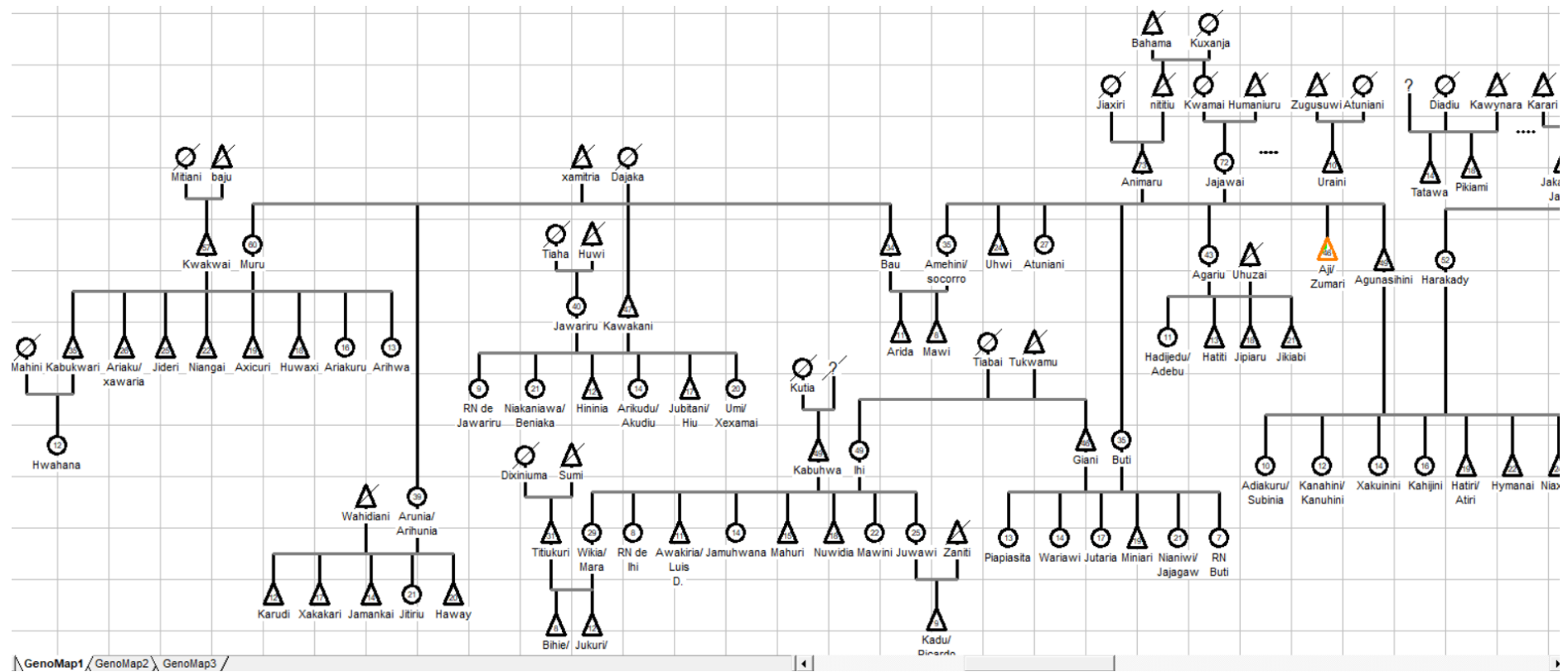
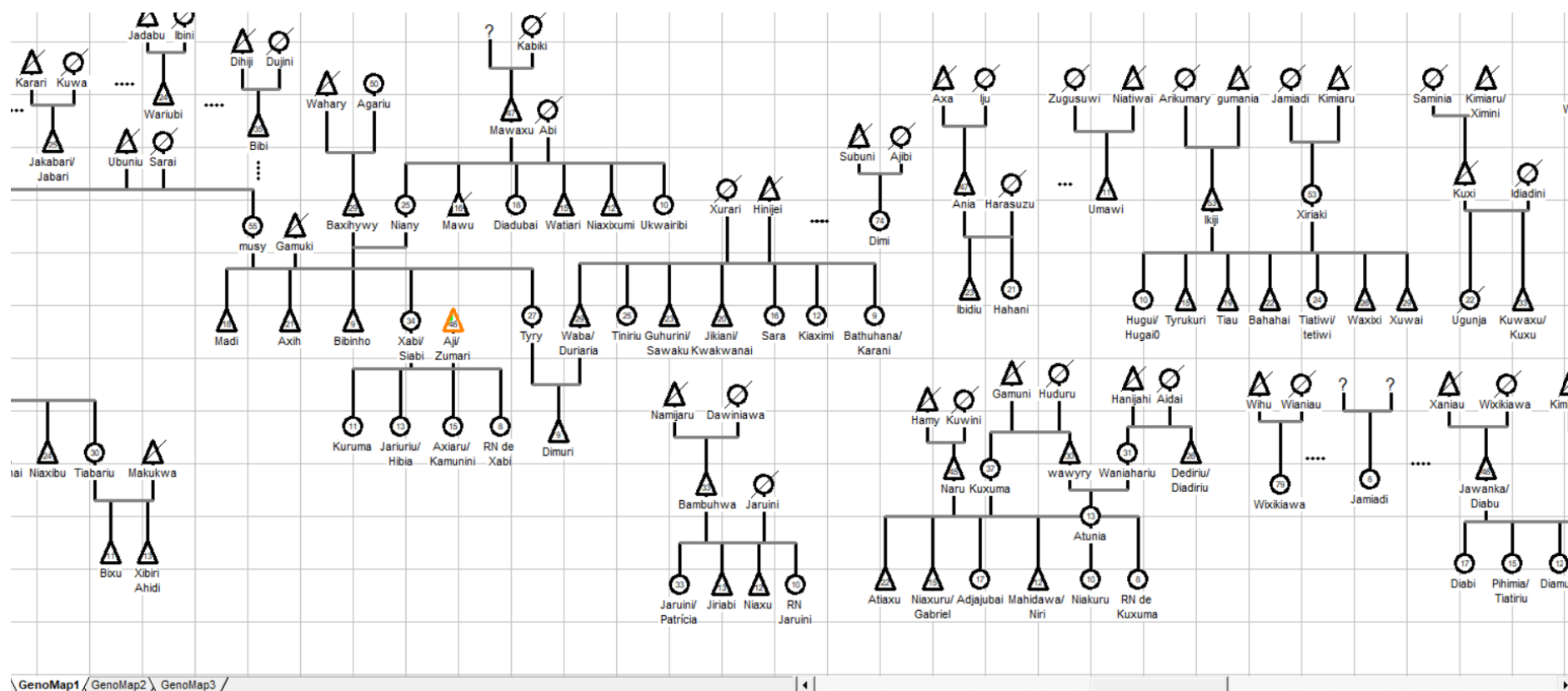


Figura 2: Árvore genealógica da família *Suruwaha*.



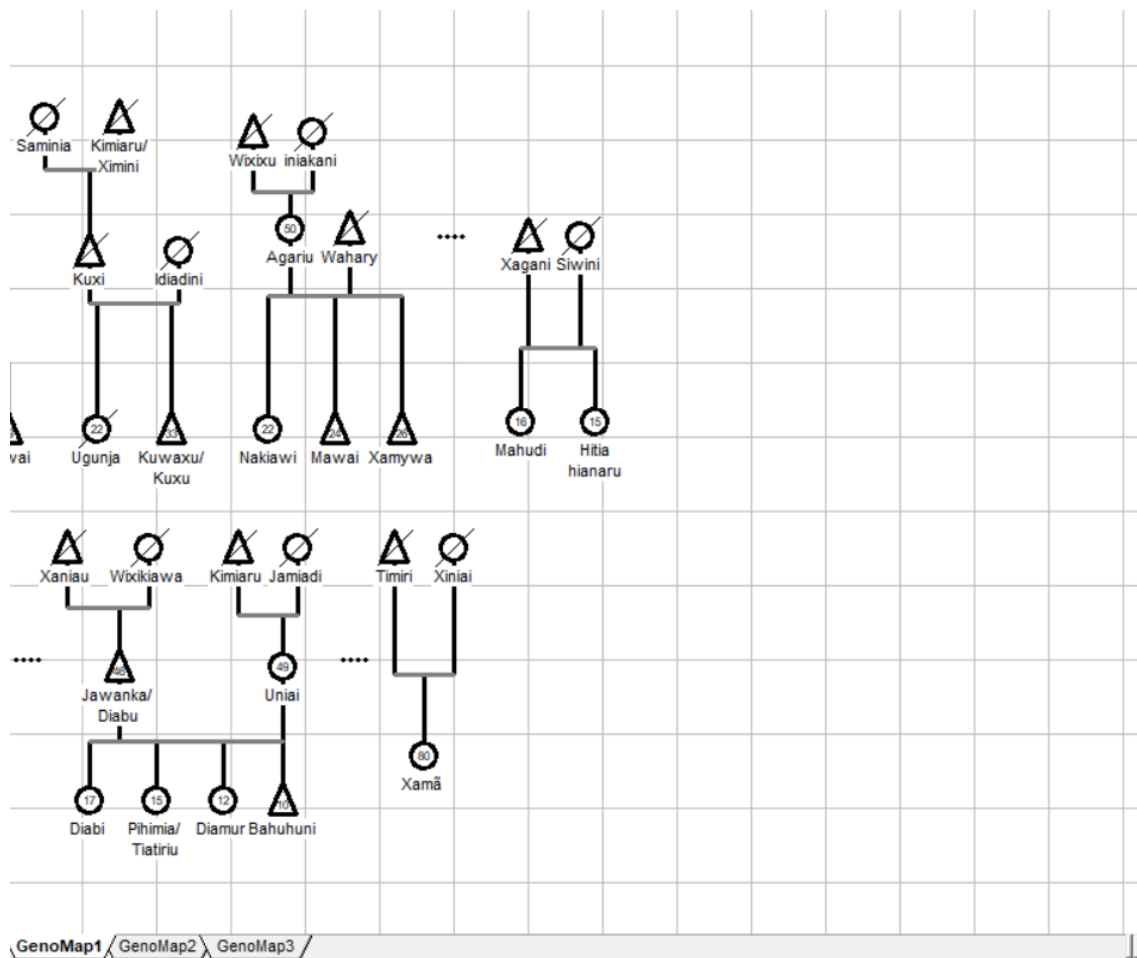


Figura 4: Continuidade da árvore genealógica.

Para iniciar, é preciso escrever algumas considerações sobre as figuras genealógicas apresentadas anteriormente. Elas foram elaboradas a partir da lista de família registrada pelas enfermeiras e técnicas de enfermagem do DSEI que acompanham constantemente a saúde dos *Suruwaha*. A intenção maior da construção de genealogia é verificar o coletivo existente até 2018.

As figuras 1 e parte da figura 2 mostram famílias *Suruwaha* organizadas em construção genealógica com ausência da quebra de linha contínua de parentesco. A outra parte da figura 2 e a figura 3 mostra uma quebra da linha de parentesco trazendo sequencialmente algumas outras famílias menores nessa condição. A partir disso, pode-se identificar a evolução de famílias atingidas por epidemia de suicídio, assim como é possível refletir sobre a destruição de várias outras famílias que são posteriormente acolhidas (aqui estão situadas pelo símbolo “...” na parte superior das figuras).

As árvores genealógicas apresentadas não trazem algumas das pessoas que morreram por Timbó ainda nesse milênio. Essa informação pode ser encontrada no

capítulo 4, onde tratamos especialmente do suicídio no *Jokihi*. A quebra dessa informação nas genealogias apresentadas anteriormente parte do princípio da proteção. Todavia, para seguir uma trajetória desenrolada na Etnologia *Suruwaha*, deixo acessível relevantes dados para posteriores estudos e sem pseudônimos. Os símbolos de falecimento nas figuras constam para pessoas de gerações mais antigas, como forma de identificação das famílias e grupos *Dawa* ascendentes. Quando perguntamos pra os *Suruwaha* sobre essa população mais antiga e pedimos informação de onde vieram, são certos em incluí-los como pertencente a algum grupo ancestral *Dawa*. A geração de hoje não se coloca como *Dawa*, apenas informam, quando sabem, o grupo *Dawa* ao qual pertencia um parente ancestral. Importante esclarecer que a posição de *Aji* (colorido nas árvores 1 e 2) obteve duplicidade por motivo de espaço, quando indicamos seu casamento com *Xabi*, mas ele não constitui o eco da genealogia.

Numa comparação com outra genealogia produzida na Etnologia *Suruwaha*, podemos confirmar a presença no *Jokihi* de pessoas registradas por Gunter Kroemer (1994) no ano de 1989. Algumas outras que aparecem nas figuras, como exemplo, o pai de *Kakuwei*, *Baju*, e *Xamitria*, não aparecem na população listada por Kroemer.

Ao tempo desta tese, não foi possível o acesso à produção genealógica desenvolvida a partir de 1995, quando a OPAN e o CIMI promoveram em Cuiabá um seminário sobre o Projeto Zuruaha (2021, p. 158) na pretensão da continuidade dos dados. Com o passar das visitas indigenistas no campo *Suruwaha*, é possível que a referida genealogia tenha sido contemplada com atualizações, no entanto, não é certo afirmar até qual geração *Suruwaha*.

Realizei a atualização de dados das famílias e dos suicídios junto a FUNAI local, cuja registros se encontravam um tanto ultrapassados. Conforme foi dito em capítulo anterior, até o ano de 2017, nem a OPAN e nem o CIMI esteve participando articuladamente com os organismos nacionais das ações em *Suruwaha* em Lábrea o que dificulta a coleta de dados direto por entidades não governamentais. Acredito que a genealogia aqui esboçada pode contribuir para complementar dados de importantes iniciativas anteriores e posteriores.

Como foi dito, por motivo de espaço, mostramos no alto das figuras pessoas “agregadas” a outras famílias (acolhidas em malocas) devido ao suicídio dos parentes,

principalmente, crianças e adolescentes órfãs. Na maloca de *Musy* com o falecido *Gamuki* existem vários acolhidos órfãos de família: *Bibi*, *Wariubi*, *Jabari*, *Pikiami* e o garoto considerado *Batuhihi* (criança indesejada). A árvore vem a confirmar os motivos dos cuidados de muitos da aldeia com a indígena *Musy*, concedendo-lhe, inclusive, partes importantes dos animais caçados, uma ocorrência que acreditávamos ser pouco improvável entre os *Suruwaha*, já que *Musy* é mais velha e a versão escatológica prevê destino desagradável para quem morre por velhice, pois não haveria uma concentração que levasse a unidade vital até a o destino final desejado, a casa *Bai Dokumi*. “O caminho da velhice é um caminho penoso, onde os corações, sem achar paz e sossego e paz, vagueiam pelo nível *adabuhadaha* até a casa do ancestral *Tiwiju*, que transforma em seres dotados de eterna juventude, os *wasi jahuruari*” (Kroemer, 1994, p. 78). Neste estado de juventude final apresentado nos registros de Kroemer, é possível pensar sobre essa questão dos caminhos penosos da escatologia *Suruwaha*. Até que ponto a escatologia *Suruwaha* transparece sobre o amadurecimento da unidade da vida (*Giyzoboni*)?

Podemos entender que os mais velhos (*hosa*) que demonstram muita força podem ser inclusos em regalias que fogem as regras. *Musy* é uma senhora *Jadawa*, impressões de que seria uma espécie de “curadora” das condições *Giyzoboni*, por isso, o tratamento para ela é muito diferente de alguns outros dados para outras senhoras mais velhas no *Jokihi*<sup>16</sup>. A horta de *Musy* é sempre comentada como *Tijua* (boa) e ela carrega as crianças menores para o posto de saúde em dia de visita médica.

Quando identificamos situações que fogem as regras, pensamos em mudança na versão. O espaço que o garoto *Batuhihi* conseguiu no *Jokihi* é muito distante do que o grupo costuma conceder para o caso, sendo ele menino sem pai e com mãe falecida por Timbó. Com o apoio do acolhimento de *Musy* e a capacidade conquistada por ela em determinar suas vontades perante o coletivo, o pequeno garoto desenvolvia cada dia melhor suas habilidades para pescar e caçar, provando a todos que merece a vida *Jadawa*. A luta pela sobrevivência pode quebrar as regras do coletivo, assim entendemos

---

<sup>16</sup> Parece que a questão (nos novos tempos) se volta para o posicionamento da pessoa durante sua velhice. Havia uma senhora em condições de debilidade alimentar, pois ninguém caçava para ela. Os mais jovens faziam piadas de que iriam “enterrá-la” viva. Chatearam-se com as enfermeiras do posto que insistiam em lhe dar comida. Já outras senhoras passam por experiências que faz o coletivo refletir e reposicionar as expectativas do mundo.

observando a figura 1, onde está registrado que o chefe de maloca, *Kabuha*, grande caçador, pescador, artesão e produtor de rapé, é filho de pai desconhecido.

É importante destacar o papel das senhoras mais velhas em *Suruwaha*. A vida na terra é priorizada como aquilo que faz parte de uma condição que ela aprendeu e que pode repassar aos demais. Para tal, precisou passar por muitas situações e não ser atacada pelo espírito *Kunaha*. O caso de *Musy* certamente abre espaço para se pensar as mãos que acolheu providencialmente (perante as regras) o chefe *Kabuha* no passado. Ao perceber a simetria das coisas envolto, os *Suruwaha* partem para aceitar outras opções que possam não condicionar o *Bem Viver*. O garoto *Batuhihi* de 2017, que hoje é um adolescente, pode vir a ser o *Kabuha* de amanhã. Infelizmente nem todas as senhoras mais velhas conseguem impedir casos que interferem na própria natureza, os homens mais velhos não costumam ouvi-las quando não há outro no *kaho* para ajudá-los na rotina e se sentem cansados.

Devido a quantidade de pessoas que já morreram, mas que não se encontram nas árvores genealógicas apresentadas, não seria possível, a partir destas revelar regras de nascimento que são ditas como verdadeiras entre os *Suruwaha*. Contudo, é possível afirmar, nas famílias da população de 2018 há uma predominância de homens vivos nascidos na primeira década deste milénio em contrapartida com a predominância de mulheres vivas nascidas na segunda década. Ou seja, nos últimos tempos, há uma retomada do gênero feminino como uma estratégia demográfica, se compararmos aos dados etnológicos que se referem a predominância do suicídio entre as mulheres mais jovens, de 12 a 17 anos, e homens entre 18 e 20 anos (Dal Poz, 2000, p. 109). Há um cuidado com a geração masculina nascida há duas décadas atrás, possivelmente após a experiência do suicídio coletivo em 2012, que vitimou onze pessoas e mais duas no mesmo ano, em razão do fracasso na caça de anta por jovens caçadores. Entre as mulheres, considerando os índices verificados no passado, podemos perceber que várias moças posicionadas na idade de risco possuem ou não pai vivo, o que torna a pensar sobre os cuidados dos pais com as moças solteiras.

Os homens teriam mais privilégios a vida (*Jadawa*) do que as mulheres, podemos, inclusive, justificar tal escolha como uma condição da floresta, pois o domínio da caça permite a sustentabilidade do indivíduo. Meninas que nascem sem pai não seriam

contempladas a ficar no *Jokihi*, assim como os casais teriam preferência por filhos homens para que o chefe da família não precisasse viver em desgaste extremo para sustentar com as proteínas da caça muitas filhas mulheres. Contudo, essas condições merecem observação, uma vez que a árvore 1 mostra a família de *Giani* e *Buti* com cinco filhas mulheres e apenas um filho homem (e sem casos de suicídio de filhos do casal). Acompanhei a trajetória do nascimento da última filha de *Buti*, em 2017, uma menina que ela havia dado inicialmente o nome de *Simiri*, mas sem registro oficial disto tanto no DSEI quanto pelos próprios *Suruwaha*, pois as crianças dessa idade ainda não são agraciadas com nomes e, além do mais, irão mudar de nome algumas vezes a depender do grau de personificação social possibilitados pelos rituais de nominação e iniciação.

Antes do nascimento da recém-nascida de *Buti*, havia muito rumores de que caso se tratasse de mais uma menina após o nascimento, a criança não sobreviveria. Apegados as conhecidas regras, as equipes de saúde mantiveram conversas com o pai e com a mãe de *Simiri* para que criasse o filho que iria nascer mesmo que fosse mais uma menina. Rumores de que o pai não delegava atenção aos tais conselhos porque já estaria decidido caso lhe viesse mais uma menina para que ele tivesse que caçar sozinho para mais uma pessoa, pois seu único filho homem ainda era uma criança sem *sukuadã*.

No dia do parto de *Buti*, uma senhora correu para avisar no posto de saúde, recorrendo aos profissionais que pudessem tomar providências para evitar o pior. *Simiri* nasceu muito branquinha, muito diferente dos irmãos, mais parecida com os traços do grupo ancestral *Sorokwawdawa* de pele mais clara. A mãe teria realizado o próprio parto (*hausukuri*) ao lado de fora da maloca e teria voltado para a rede sozinha. Minutos depois, teria recolhido a criança e voltado para a rede com ela. Quando o pai voltou da caça, ficou surpreso com as duas dormindo agarradinhas na rede e tentou entrar numa discussão. Mas eis que *Buti* lhe deu um grito só, e ele calou-se e passou e ter *Simiri* igualmente aos outros filhos. Para alguns casos, decisões vindas de mulheres entre os *Suruwaha* não é narrativa conhecida, o caso indica mudanças de perspectivas na vida terrena, não somente para situar uma nova posição para as mulheres no *Jokihi*, mas dos homens também, uma vez que estão a considerar as consequências no próprio sistema socionatural e, assim, partem para novos experimentos dentro das conjunturas em que vivem. Dias depois, *Giani* nos surpreende com a caça de um grande macaco e nos conta histórias sobre caça de macaco.



Ele é *Jadawa*, sua condição para continuar a ser envolve sua capacidade. Ao mesmo tempo em que *Buti* é uma mulher feliz e tranquila, condição *Jadawa* que ele não gostaria de ser o responsável por retirar. *Giani* também é grande produtor de rapé, a vida xamânica parecia vir ganhando espaço na geração que encontrei.

Quem conhece o episódio vivido por *Naru* para salvar a filha, *Sumawari* (*Tititiu*), que nasceu de hermafroditismo<sup>17</sup> e compara com a família do indígena apresentada na árvore 2 não consegue obter ideias da relação entre os dois casos. Na árvore 2, a família de *Naru* e *Kuxuma* é composta por três filhas mulheres e três filhos homens. Mas, no passado, o casal teve uma filha/filho com duplo sexo. Convencido pela JOCUM a operar a filha e livrá-la do destino do “infanticídio”, *Naru* seguiu com a JOCUM para São Paulo para a realização de um procedimento cirúrgico. A iniciativa não foi realizada de forma articulada com as entidades nacionais, motivo que trouxe alguns conflitos contra a entidade evangélica. Além do mais, o procedimento era extremamente perigoso em vista da recuperação da criança em condições isolada na floresta e das necessidades pós-operatória de medicamentos, sem falar na ausência de uma idade apropriada para decidir o próprio gênero. Com todas essas questões, a menina foi operada, mas não resistiu a operação. Ela não se encontra na aldeia.

A morte da criança trouxe uma série de indagações reflexiva dos indígenas, assim como traz a realidade da influência externa em contrapartida com a realidade apresentada genealogicamente. A partir do número de filhos, o casal, *Naru* e *Kuxuma*, parece ter praticado o manejo dos nascimentos, contrariando a ideia de que desejavam sair do *Jokihi* para procurar tratamento de saúde. A genealogia da família de *Naru* segue praticamente a mesma lógica apresentada pelas famílias *Suruwaha* em 2018: homens vivos mais velhos; mulheres vivas mais novas. São dois filhos mais velhos e uma filha mais velha; e duas filhas mais novas e um filho mais novo. A genealogia abre espaço para pensar a experiência *Suruwaha* com antigas e novas regras de matrimônio.

Para esmiuçar as regras de matrimônio entre os *Suruwaha*, classificada na etnologia Draviano-amazônica, trazemos a seguinte construção genealógica:

---

<sup>17</sup> O termo aqui é utilizado por ter sido este o termo citado em campo pelos profissionais de saúde do DSEI para o caso da filha de *Naru*. Havia pensado em denominar como “sexo duplo”.

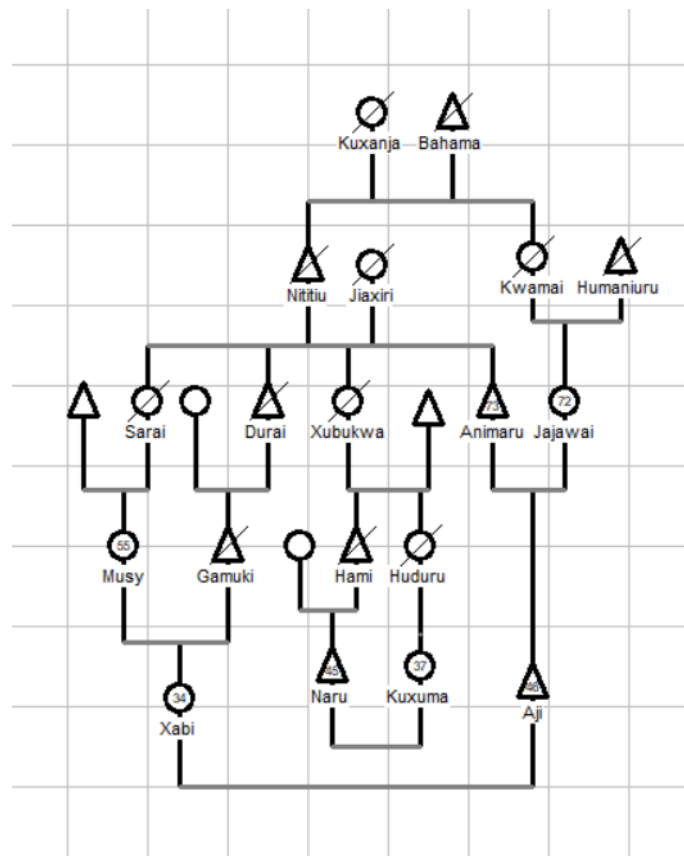


Figura 5: Genealogia de casamentos no *Jokih*.

A partir da figura, é possível demonstrar que o casal *Animaru* e *Jajawai*, ele com 73 e ela com 72 anos, são primos: ela casou-se com o filho do irmão da mãe e ele casou-se com a filha da irmã do pai. O casal é filho do mesmo avô (*Bahama*), ela por parte de mãe e ele por parte do pai. Com a colaboração da genealogia de Huber (2012, p. 502) que focaliza “Vítimas e sobreviventes do massacre dos *Masanidawa* e seus descendentes”, podemos reconhecer que *Animaru* seguiu as regras do casamento tradicional entre primos cruzados bilaterais.

Na trajetória da família demonstrada na mesma figura, na segunda geração da linha de parentesco apresentada, percebemos que *Musy* e *Gamuki* também são primos. Ela é filha de *Sarai*, irmã de *Durai*, pai de *Gamuki*. Este casamento segue a mesma regra do anterior: ele é o filho do irmão da mãe e ela filha da irmã do pai. Contudo não parece seguro afirmar que o casamento entre *Musy* e *Gamuki* trata-se de um matrimônio entre

primos cruzados bilaterais. A única referência encontrada nas etnologias estudadas (Huber, 2012) posiciona os irmãos *Sarai* e *Durai* como paralelos, mas isso pode ter sido um problema de espaço encontrado por Adriana Huber na genealogia por ela esboçada.

Dando sequência a análise, a terceira geração da linha repete a mesma regra no casamento de *Naru* e *Kuxuma*: ele é o filho do irmão da mãe e ela filha da irmã do pai. *Naru* tem 42 anos de idade e sua esposa, 37 anos, indicando a aplicação da mesma regra em gerações mais recentes. Por fim, a figura demonstra o casamento entre primos de terceiro grau, *Aji* e *Xabi*, sendo ele da terceira geração da linha apresentada e ela da quarta geração, doze anos mais velho que ela. Este último caso abre espaço para pensar em duas questões: primeiro, nas preocupações dos estudiosos acerca das modificações que o suicídio ocasionou no sistema de matrimônio; segundo, sobre questões de seções e parcerias nas linhas de parentesco nos termos de Radcliffe-Brown (1978b), das quais não é possível aqui uma verificação mais aprofundada, mas não deve deixar de ser sugerida na observação.

Os irmãos do pai são considerados pai (*ahade*) e as irmãs da mãe são consideradas mãe (*amadeni*). Os filhos do irmão do pai são considerados filhos; os filhos da irmã da mãe são considerados filhos. Já o irmão da mãe assim como o irmão do pai é considerado por outros termos, portanto, o casamento entre eles não seria incestuoso. Em relação ao ego, o filho do irmão da mãe ou a filha da irmã do pai pertencem a grupos clânicos diferenciados, mas, na repetição do gênero do pai (filhos do irmão do pai) ou da mãe (filhos da irmã da mãe) parece haver um grau tamanho de proibição, pois os irmãos “reais” são os filhos dos seus *ahade* e de suas *amadeni*. Assim, o casamento entre primos paralelos é proibido. Esse modelo matrimonial é verificado no tronco familiar do grupo *jê* da América do Sul, conforme revelou Claude Lévi-Strauss (1996). As regras confirmam a extensão dos laços de afinidade e consanguinidade entre eles, justificando a ocorrência de famílias agregadas com outras nas malocas e *kaho*, bem como, o funcionamento do sistema tradicional de vigilância e salvamento para pessoas em eminente estado de ser atacado pelo espírito *Kunaha* ou que já tenha sido invadido pelo veneno.

Voltando ao caso de *Musy*, questões que envolvem terminologia *adahe* são contempladas na análise da personalidade social *Jadawa*. *Xwei*, 23 anos, um dos meus

informantes, rapaz muito inteligente, demonstrava muita consideração por *Musy* e isso chamava a atenção da equipe. Na pesca, *Xwei* guarda peixes frescos para dar a *Musy* e a rotina do rapaz caçador e pescador envolve uma consideração que os *Jaras* não entendem, já que foi dito por alguém ou algumas situações o ajudaram a entender que proteínas de uma *Zawada* são distribuídas por categorias que beneficia homens caçadores e chefes de maloca. Denomina-se *bakeryru* a divisão da caça.

Em meio aos tais “distúrbios” de atitudes *Suruwaha* que se apresentavam partindo das informações coletadas na primeira expedição, as impressões de uma mudança cultural se alargavam. Um belo dia, durante a segunda expedição, após termos confabulado sobre a relação de *Xwei* com *Musy*, inclusive, o aproximando erroneamente de estar se tornando um *Jara*, conforme diziam alguns indígenas no *Jokihi* sobre *Xwei*, a enfermeira (em sua primeira viagem ao *Jokihi*) entrou no posto atrapalhada com o fato de *Xwei* ter acabado de lhes dizer que *Musy* era sua mãe (*ahade*). Curiosas e longe de uma análise de parentesco, iniciamos uma conversa com o rapaz que trouxe vários indícios da obrigação não social, mas cosmológica de *Xwei* com *Musy*.

Posteriormente, vários outros diálogos com *Xwei* pôde ser possível, pois na segunda expedição de saúde da qual participei, ele voltou conosco até a Base do *Hahabiri*, onde permaneceu acompanhando o irmão em tratamento de saúde durante a nossa segunda quarentena. Por lá tudo que via ele afirmava que iria levar para *Musy*. Ela é irmã da mãe, *Xiriaki*, e foi esposa do irmão do pai, *Gamuki*. *Musy* é sua *ahade* e *Gamuki*, falecido, seu *amadeni*. *Xwei* nos disse que seu pai, *Ikiji*, é esposo de *Musy* também. O papel de *Xwei* como filho é o de fortalecer a maloca, fazendo à vontade por providencia daqueles que carregam a responsabilidade ocasionada na destruição do suicídio naquela família. *Musy* precisa alimentar a muitos e *Xwei*, por concepção, atende as vontades da *ahade*. Ao longo das conversas, as impressões de um *Xwei Jara* iam se desfazendo, assim como iam se fortalecendo as evidências de práticas ameríndias completamente alheias aos fenômenos epidêmicos. O *levirato* e o *sororato* se mostrava como elementos de afinidade e prevenção ao suicídio no *Jokihi*.

O avunculato é o termo técnico da análise de parentesco utilizado para explicitar a relação especial na sociedade tradicional entre tio materno e sobrinho. Tal relação especial foi descrita etnograficamente por Bronislaw Malinowski (2013) observando

populações tradicionais das Ilhas Trobriands, Oceania. Assim como classificou Marc Augé (1973), sugerindo uma especificação da população tradicional da África, Malinowski destaca o avunculato na autoridade do tio materno através dos cuidados com a educação, com os ritos de iniciação, a herança e o compromisso matrimonial. Para Augé (2013, p. 59) convém reservar o termo avunculato para as relações entre tio e sobrinho no sistema de filiação matrilinear, pois, frequentemente em África, há o princípio da exogamia que distingue parentes paternos dos maternos (AUGÉ, 2013, p. 56), podendo, inclusive, no caso do Congo, a mãe e o irmão da mãe carregarem o mesmo termo (“mãe”). Essa afirmativa, segundo o próprio Augé, discorda das definições de Lévi-Strauss e Radcliffe-Brown (1978a, p. 67) ao termo, pois o avunculato, segundo este último, seria estendido à família patrilinear. Parece que é o caso que ocorre nas terras da América do Sul, mesmo em tronco linguístico diferenciado.

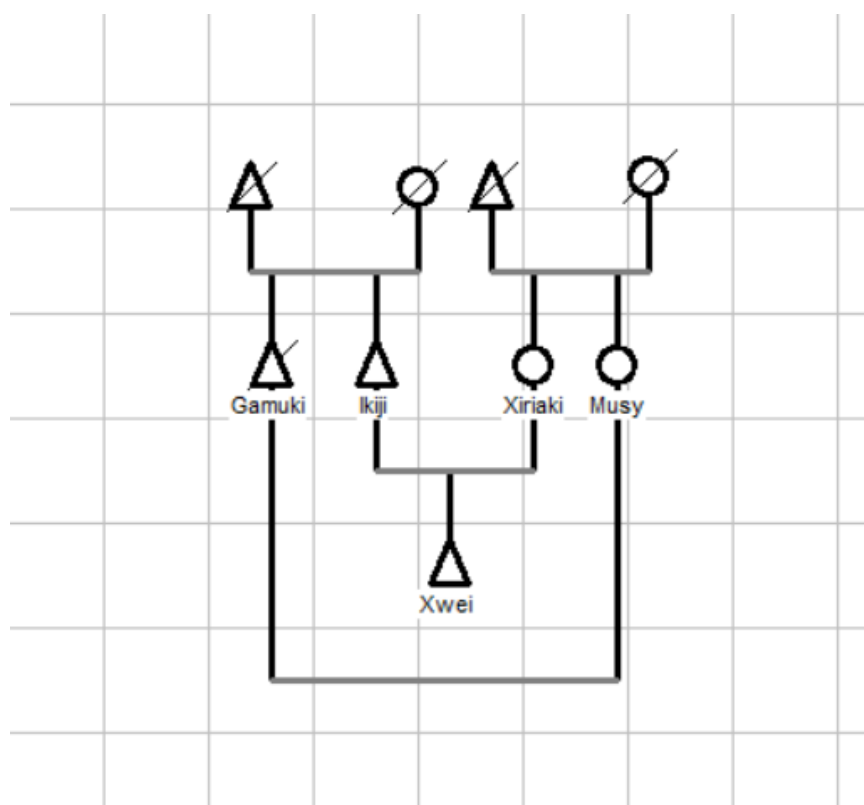


Figura 6: Árvore genealógica das relações de parentesco de Xwei

### 3. O CONTEXTO DO ATENDIMENTO DE SAÚDE NO *JOKIHI*

Este capítulo pretende discorrer sobre a abordagem do universo da atenção à saúde diferenciada direcionada aos *Suruwaha* a partir de impressões verificadas durante minha experiência no acompanhamento das ações de saúde executadas pelo DSEI-Médio Purus<sup>18</sup>. Como sabemos, o Subsistema de Saúde Indígena foi criado em 1999 pela Lei 9.836, conhecida por lei Arouca, com o objetivo de conceder atendimento de saúde aos povos indígenas do Brasil através de um modelo de atenção diferenciada, que deve contemplar as especificidades das populações étnicas atendidas. As ações de saúde do DSEI - Médio Purus foram, inicialmente, gestadas pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), que mais tarde, a partir do ano de 2010, passou a ser uma responsabilidade da então criada Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

Vale destacar que três principais razões norteiam a atenção diferenciada do atendimento de saúde: inicialmente, deve ser considerado o perfil epidemiológico da população indígena de maior vulnerabilidade, principalmente devido aos indicadores de morbimortalidade materno infantil; segundo, observa-se concepções étnico-culturais diferenciadas sobre os processos de saúde – doença - cuidado entre essas populações; e, por fim, existe a necessidade de logística diferenciada para acesso das equipes de saúde às áreas onde vivem as populações indígenas.

Até o ano de 2017, o DSEI-Médio Purus atendia cerca de 7.701 indígenas, distribuídos em doze diferentes Polos Bases, são eles: Abaquadi (737), Casa Nova (628), Chico Camilo (2.228), Crispim (939), Iminaã (532), Japiin (146), Marrecão (815), São Pedro (173), Tawamirim (1.091), Tumiã (412), São Francisco (até então recém criado) e Suruwaha (155). A maioria dos povos indígenas do Médio Purus amazônico é falante de línguas do tronco linguístico *Arawa*. Esses povos são os *Banawa*, os *Deni*, os *Suruwaha*, os *Jarawara*, os *Jamamadi* e os *Paumari*. A região também comportaria o atendimento

---

<sup>18</sup> Na época não existia o cargo de Antropólogo no DSEI-Médio Purus, por este motivo, foi arranjado uma CLT de Apoiadora Técnica para minha função, com contratação da Missão Evangélica Kawoá. O apoio técnico do DSEI abarca diversas especialidades, o meu CLT havia sido ocupado durante um bom tempo por uma Psicóloga, após minha saída, foi ocupado por um advogado da região. Os cargos CLT são disponíveis para o plano operacional dos coordenadores da instituição local.

pelo DSEI dos *Hi-Merimã*, indígenas isolados sem contato, nômades (ou refugiados), possuidores de terras demarcadas vizinhas aos *Suruwaha*. O DSEI-Médio Purus atende ainda aos *Apurinã*, população indígena falante de língua do tronco linguístico *Aruaque*.

Os polos do DSEI não são planejados necessariamente para atender de maneira exclusiva cada grupo indígena, podendo assim abarcar o atendimento de mais de um grupo. As locomoções das equipes para o atendimento aos isolados, em sua maioria, são realizadas por trajeto fluvial em expedições planejadas para a otimização de recursos materiais e humanos. A Frente de Proteção Etnoambiental da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), com sede no município de Lábrea, acompanha as equipes multidisciplinares de saúde indígena nos Polos de atendimento nos contextos dos indígenas isolados.

Dentro do contexto das Políticas Públicas de Saúde Indígena, há especificidades verificadas que devem ser pontuadas como forma de reconhecer o atendimento integral em cada caso. Os *Suruwaha* experimentam uma atenção redobrada e assídua por parte do DSEI, principalmente, devido as ocorrências do suicídio e suicídio coletivo. O atendimento do Polo de Saúde *Suruwaha* é exclusivo para a população *Suruwaha*, de forma que o barco que sai do município de Lábrea com destino ao *Jokihi* comportava unicamente as equipes que irão atender aos *Suruwaha*. Era comum ouvir dos *Jaras* nas instalações do DSEI em Lábrea que o Polo *Suruwaha* é “a menina dos olhos do SESAI” devido ao planejamento especial de saúde integral para atendê-los, com mais contribuição financeira, como maior número de profissionais e material.

O modelo proposto pelo SESAI para mapear as questões de saúde indígena, através de um documento Cooperação Técnica<sup>19</sup>, ressalta ser importante que a equipe conheça detalhadamente o perfil epidemiológico da sua área de abrangência. O diagnóstico epidemiológico se fundamenta nas seguintes perguntas: a) quem adoece e/ou morre?; b) do que as pessoas adoecem e/ou morrem?; c) onde as pessoas adoecem e/ou morrem?; d) quando as pessoas adoecem e/ou morrem?; e e) por que as pessoas adoecem e/ou morrem?

---

<sup>19</sup> n° TC 67 / TA 1° OPAS/SESAI.

Este capítulo pretende oferecer um espelho da situação de saúde e doença entre os *Suruwaha*, com base na observação e análise antropológica dos diagnósticos qualitativos e quantitativos, questionando os modelos de diagnóstico ocidentais e propondo alternativas, a partir de perspectivas decoloniais em contraposição com impressões que aparecem na persistência da doença. Sobre este assunto, a análise comparada com os dados do DSEI e o material etnológico se mostraram primordiais na argumentação sobre a eficácia ou não de programas padronizados no contexto da diversidade social e étnica do Brasil.

A análise qualitativa e o intercruzamento interdisciplinar nas ações que abarcam o atendimento de saúde para povos indígenas têm sido referenciados há muitos anos no campo da Antropologia da Saúde e em diálogos com as Ciências da Saúde Coletiva (Athias, 2004b, 2023, 2024; Langdon, 2001; Langdon, Garnelo, 2004; Landgon, Chiggi, 2024), inclusive, considerando a análise sistemática do próprio andamento do campo da Antropologia da Saúde no Brasil (Canesqui, 1994, 2003; Minayo, 1998; Sarti, 2010; Weidner, Silva, Silva, 2020) e as evidências do alcance desses estudos nos eventos da Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) e Reunião da Antropologia da Saúde (RAS).

As abordagens que sistematizam o campo da Antropologia da Saúde (idem, ibidem) partem da construção teórica metodológica encontrada nos países desenvolvidos, em especial: a) os Estados Unidos, onde o desenvolvimento da Antropologia Médica esteve relacionado à emergência de um discurso antropológico sobre as enfermidades; Com novas oportunidades de trabalho, proporcionadas pelos esforços dos clínicos, insatisfeitos com o reducionismo biológico; E no alto estímulo financeiro aos cientistas sociais interessados nos temas médicos (Canesqui, 1994 apud Young, 1982); b) na Inglaterra, com o resgate das Etnografias clássicas que descrevem as práticas de cura, as teorias da doença, especialmente, os conceitos de mente e corpo; As acusações de feitiçaria; Os cultos de possessão. As principais referências inglesas analisadas no discurso da formação do campo da Antropologia da Saúde trazem as sociedades africanas de Evans-Pritchard (Os Nuer, meados de 1937) e Vítor Turner (O Processo Ritual, meados



de 1968)<sup>20</sup>; E na Antropologia francesa, cuja atenção privilegia o significado ou as representações das doenças e suas causalidades; as medicinas tradicionais e a medicina moderna. Em todo caso, foi dirigido diferente críticas às raízes (coloniais) deste campo de estudo: os Eua são acusados de permanecer subordinados ao modelo biomédico e a França, preocupada demasiadamente em criticar o modelo médico norte-americano, desvelava diversas abordagens e interpretações competitivas entre si (Canesqui, 1994 apud Thomas, 1986) apresentando pluralismo etiológico e terapêutico e impossibilidades de uma análise sistemática.

Apesar das discordâncias nas abordagens e análises no discurso do modelo médico entre as diferentes escolas antropológicas, é necessário filtrar o centro da atenção e intenção comum dos esforços: o diálogo intercultural no ambiente médico. Tem-se daí a proporção da formação do recente campo da Antropologia da Saúde, pautado em preocupações reflexivas bem antigas, como se vê nos escritos de Roy Porter e Georges Vigarello (2008), onde os avanços científicos da medicina moderna estiveram questionados nas críticas dirigidas a Galeno (II dc.), que se baseava em análises médicas iniciadas há dois mil anos, desde Hipócrates, V ac. Os novos objetos de mudanças ou permanências de valores do mundo contemporâneo, contemplando estudos de gênero, sexualidade, extensão dos direitos de cidadania; a epidemia do HIV, provocando muitas pesquisas e muitos questionamentos analíticos da “patologia social”, que inclui a percepção da doença associada ao termo gay e à múltiplos sentimentos e adjetivos. De igual maneira, observa-se a representação de doenças específicas, como a hanseníase, a tuberculose e a hipertensão; o apoio às pesquisas pelas agências nacionais e o estímulo

---

<sup>20</sup>As referências que sistematizam a formação do campo da Antropologia da Saúde no Brasil estranhamente negligenciam as observações de Bronislaw Malinowski na região da Oceania, especialmente as análises malinowskiana que questionam o psicanalista, Sigmund Freud, no escrito: “Sexo e repressão na sociedade selvagem” (2013), onde questões de sexualidade e repressão são apresentadas em confronto aos conceitos das teorias da Psicanálise, ditas universais. Bem como, são negligenciadas as versões nativas sobre a fecundidade, no escrito: “Crenças e costumes sobre procriação e gravidez” (1996) (Etnografia entre os povos *Mailu* das Ilhas Trobriands), quando o livro “O Processo Ritual” se mostrou profundamente influenciado pelos conceitos introduzidos por Malinowski (esterilidade/mulheres evitadas/espíritos que curam/entidades espiritual e biológicas). Não menos agravante é perceber um cancelamento das análises científicas de Malinowski em “Magia, ciência e religião” (1984), se foi esta a obra que posicionou as crenças no sentido lógico das estruturas sociais (e coletivas).

ao financiamento de estudos antropológicos por fundações internacionais, envolvendo a academia e organizações não governamentais; o estímulo aos objetos como a saúde mental, mobilizando redes multicêntricas nacionais e internacionais; a recorrente ênfase nos processos não biológicos das enfermidades; os novos critérios de avaliação dos cursos de pós-graduação dando vazão à crescente produção acadêmica; Aplicação de *software* para potencializar análises quantitativas e qualitativas, são alguns dos pontos levantados para a formação do campo da Antropologia da Saúde no Brasil.

As análises de Maluf, Silva e Silva (2020, p. 24) chamam atenção para dimensões importantes colocadas nos estudos da Antropologia da Saúde, são elas: a abordagem dos sujeitos pesquisados como sujeitos políticos; produtores das experiências vividas, relações, saberes e práticas; protagonistas na e da pesquisa, produzindo suas versões (e mundos) na relação etnográfica. Existe um tom predominante nos estudos de evidenciar esses sujeitos de “carne e osso” e, a partir deles, construir os caminhos da pesquisa. Este caminho parte para pensar questões de Etnicidade, Saúde e de(s)colonialidades. Nessa perspectiva, pensadores indígenas como Davi Kopenawa e Ailton Krenak propõem uma interlocução intercultural de transparência das noções fundamentais de Saúde e *Bem Viver* no ambiente indígena.

O crescimento do debate sobre a necessidade da interculturalidade no ambiente médico pôde ser percebido durante um evento na cidade de Recife, Pernambuco, em 1 de outubro de 2024, intitulado, “Interculturalidade na Formação de Profissionais de Saúde para o SUS”. O encontro reuniu profissionais da área de saúde de diversas regiões, enfatizando casos de ausência do conhecimento intercultural, na prática médica (e da legislação também), e o compromisso com intervenções de saúde culturalmente adequadas. Esse encontro salientou ainda a necessidade do conhecimento intercultural entre enfermeiros, psicólogos e odontólogos, na intenção da formação de competências interculturais nas universidades e faculdades formantes desses profissionais. Nos diálogos realizados no evento, o modelo de atendimento à saúde, oferecido pelo estado brasileiro, cedeu visibilidade para os modelos como se organizam os cursos superiores da área de saúde, bem como para os procedimentos de integração das disciplinas ou recursos disciplinares obrigatórios que abordem a temática da interculturalidade, no processo de formação de profissionais da área de saúde.

No evento supracitado, a professora da UFFS, Athany Gutierrez, trouxe exemplo de como o atendimento da saúde para pessoas de diferentes culturas é pensado no município de Paço Fundo (RS), onde haitianos e senegaleses são a maioria dos imigrantes em busca das oportunidades de empresas, que atraem para lá pessoas de diferentes localidades da América do Sul. O planejamento infere como importante a compreensão da língua dos imigrantes pelos profissionais de saúde para que eles venham a entender melhor os pacientes, aspecto salientado no discurso antropológico sobre a inteligibilidade dos sujeitos, abordado por Maluf, Silva e Silva (2020), demonstrando que as questões de língua, trabalho e racismo impactam no atendimento de saúde conforme demonstrado nas narrativas dos interlocutores usuários do serviço (Maluf, Silva, Silva, 2020, p. 14).

Os atendimentos secundários aos povos indígenas isolados e os primários nos ambientes urbanos também são espaços para revelar importância aos aspectos sociais da saúde e doença nas competências biomédicas. Não é possível que o conhecimento médico e os tratamentos com os doentes, especialmente os praticados no Brasil, país da diversidade, onde as dimensões das desigualdades alcançam as oportunidades para o exercício na área, devido ao alto grau de investimento para a formação no campo de estudo, possam estar resumidos às condições da ciência positiva.

É compreendido um esforço na operacionalidade dos programas de saúde para contemplar o quesito da língua nativa no atendimento diferenciado, mas há o problema de saber como os resultados desses esforços estão chegando ao planejamento. Ainda mais, o desafio da adequação de um esquema para troca intercultural no atendimento vai além da compreensão da língua, a simples tradução no atendimento de saúde não contempla o problema da concepção e dos conceitos e suas dimensões de corporalidade. A forma como os indígenas entendem o mundo e como expressam comunicação não se alinham de forma conceitual ao que vem sendo oferecido na intercomunicação institucional, pois há impossibilidades estruturais advindas do próprio modelo capitalista de sociedade.

A saúde tal como é concebida pelos povos indígenas, em geral, leva em consideração o bem-estar na totalidade do ser. No entanto, sem efetivamente, dar ênfase nos aspectos biológicos tal como se entende a partir de uma perspectiva da biomedicina, pois estes entendimentos diferenciados conformam, a nosso ver, os laços necessários para uma postura intercultural com relação a essas diferentes concepções.

(Athias, 2024, p. 134)

A persistência da doença em diferentes ambientes indica notoriamente a ineficácia de ações de saúde pautadas nos mesmos objetivos dos modelos clássicos de relações entre Estados e populações tradicionais, no tempo em que antropólogos europeus e americanos focalizaram países subdesenvolvidos gestados nos moldes culturais dos chamados países desenvolvidos (Minayo, 1998, p. 31). Assim como antes, procura-se projetos de compreensão de hábitos e costumes de outros povos e grupos com o objetivo de transmitir a “ciência da conduta”, mesmo que haja evidência das dificuldades em frear epidemias (e pandemias) e do desconhecimento reais dos sistemas fisiológicos.

O professor Renato Athias (2024) chama atenção: “para entender o cuidado com o corpo de uma perspectiva indígena, é necessário entender a anatomia e a fisiologia desde o ponto de vista da cultura de um determinado povo indígena”. Deste modo, entender o corpo numa perspectiva ameríndia requer conhecer esse espaço que a Fisiologia ocupa no entendimento ameríndio. A Etnologia Perspectivista, com a abordagem da depredação ameríndia amazônica, tem indicado caminhos para pensar concepções ecossistêmicas – as relações que interligam as populações amazônicas com seus domínios ecológicos.

O Perspectivismo é uma escola antropológica que, usualmente, aborda todos os seres da floresta percebendo-se humanos. Viveiros de Castro (2018, p. 251) entende como o reconhecimento de existências de diferentes tipos de agências subjetivas com o mesmo tipo genérico de alma (de capacidades cognitivas e volitivas). Elvira Belaunde (2005, p. 103) classifica como uma filosofia ameríndia.

As linhas seguintes trazem um olhar atento ao contexto geral da intervenção de saúde nacional destinado a população *Suruwaha* e introduz, no âmbito de uma observação participante, como os *Suruwaha* experimentam dessa atenção.

### 3.1 Os preparativos da expedição de saúde

Em outubro de 2016, antes da chegada ao município de Lábrea, participei de um encontro no SESAI, em Brasília, que planejou e discutiu a situação de saúde entre os *Suruwaha*. Além da coordenação da FUNA em Brasília, participaram da reunião o antropólogo, Miguel Aparício, que, na ocasião, era doutorando no Museu Nacional do

Rio de Janeiro e estudioso do povo *Suruwaha*; e o indigenista, Antenor Vaz, que veio a atuar por muitos anos como coordenador-geral de Índios Isolados e de Recente Contato na Fundação Nacional do Índio (Funai). Na discussão, muito foi falado sobre o suicídio no *Jokihi* e sobre a necessidade do acompanhamento das ações de saúde. Aproveitou-se do encontro ainda para alinhar atividades com atenção aos indígenas isolados e sem contato, *Hi-Merimã*, de um projeto coordenado pelo professor Aparício.

Após agendamento das ações, seguimos para a região do Médio Purus. Desembarcamos primeiramente no município de Porto Velho, Rondônia. Devido a condições resumidas da pista de pouso na cidade de Lábrea, um avião de porte menor, de uma companhia aérea, nos conduziu até a cidade de Lábrea, no estado do Amazonas. A duração do voo neste avião de porte menor entre as cidades de Porto Velho e Lábrea é de aproximadamente uma hora. Por rodovia, em determinadas épocas do ano, o trajeto para Lábrea pode estar interditado, pois um grande lamaceiro costuma ser formado transformando-se num grande atoleiro, tornando a estrada muito perigosa. Sobre isto, as narrativas nativas sugerem dois fatores importantíssimo para pensar construções na região amazônica e a importância do Estudo de Impacto Ambiental (EIA): a própria natureza se encarrega das mudanças que são necessárias para o próprio conforto; a lógica do homem *Jara* é insana no meio do caminho da natureza, com suas estradas construídas sem levar em consideração os fatores ambientais. Nesse momento, argumentamos sobre o capitalismo e sua relação com os humanos. A tal estrada já foi objeto de investigação jornalística em grande rede televisiva, é conhecida como a estrada que vai para Humaitá. Sem dúvidas o trajeto mais seguro é o fluvial na região do Médio Purus.

Sair do Estado do Amazonas via Lábrea requer sorte. Primeiro, não havia uma estrutura de planejamento dos voos entre as diferentes companhias: dos aviões menores que saem da cidade de Lábrea e os de porte maior nos aeroportos de Porto velho ou de Manaus. Quase sempre se faz necessário estadia por alguns dias numa das referidas capitais para conseguir embarcar. Por rodovia, ter sorte é conseguir combinar: bom carro, um bom motorista e uma boa época do ano. Obtive a experiência do trajeto por rodovia apenas uma vez, pois aproveitei da companhia do carro da saúde do DSEI para seguir até Porto Velho. Apesar do bom e experiente motorista do DSEI, o perigo dos caminhos foram vários, por todo o trajeto, havia a sensação de que o carro iria derrapar e cair na

ribanceira. Quando precisamos sair do veículo para qualquer coisa, logo desistimos, pois andar na rodovia é impossível. Além do mais, a lama puxa a pessoa para a ribanceira. É exigido dos profissionais da saúde indígena que atendem a população isoladas da região amazônica abrir mão da liberdade de ir e vir<sup>21</sup>.

Ao chegar em Lábrea, uma segunda reunião no âmbito do grupo de trabalho interministerial foi realizada nas dependências da Universidade Estadual do Amazonas (UEA- Lábrea), onde dialogamos sobre o alinhamento das demandas de saúde para a população *Suruwaha*, incluindo, questões de grafia e fonéticas das nomenclaturas registradas nos dados fornecidos pelo Sistema de Atenção à Saúde Indígena (SIASI), por exemplo, registros da Classificação Internacional de Doenças (CID) para os casos de suicídio no *Jokihi*. Havia uma discussão se o suicídio *Suruwaha* tratava-se de “morte ritual” ou “morte voluntária” (autodeterminada). Nas tabelas do DSEI, o registro mais fluente era o de “morte autodeterminada”. O professor Miguel Aparício conduziu um interessante diálogo reflexivo sobre os *Suruwaha* como presas do espírito *Kunaha*.

Alguns dias antes da partida para o *Jokihi*, iniciamos as preparações das viagens no DSEI-Lábrea, realizando exames de sangue e testes rápidos para observar as condições de saúde de cada integrante da equipe e, assim, diagnosticar se estão aptos a seguir até a região dos isolados. Ao mesmo tempo dos exames, as carteiras de vacinas são atualizadas, assim, quem participa pela primeira vez de uma expedição com destino aos indígenas isolados está sujeito a tomar várias picadas dos compostos das vacinas de uma só vez, conforme aconteceu comigo. A partir dos resultados dos exames, as equipes do DSEI e da FUNAI em Lábrea, que seguirão viagem para o atendimento de saúde na TI *Suruwaha*, são finalmente definidas e os integrantes selecionados devem evitar contato com os habitantes da cidade até o momento da viagem. Os testes rápidos também são realizados no barco minutos antes do embarque para garantir com mais rigor a proteção dos indígenas.

Às 14h do dia 31 de outubro de 2016, partimos de Lábrea em barco à motor de porte menor (60 km/h) com destino as Terras *Suruwaha* em meio a intensas secas na

---

<sup>21</sup> Em 2024 e 2025 não havia mais companhia aérea de porto menor em Lábrea. A informação que obtive de uma pessoa foi a de que a rodovia havia melhorado. No entanto, não conferi essa informação para outras épocas do ano.

região do Médio Purus neste período. Iniciando a navegação pelo Rio Purus, cerca de duas horas depois da partida, chegamos ao pequeno porto do município de Canutama (AM), por lá embarcam funcionários das equipes de saúde que residem mais próximo a Canutama. Minutos depois desta parada, o *Kandango* segue rumo a travessia das curvas do Rio *Tapauá*. Um forte cheiro de “perfume” sobe em nosso caminho que vai se misturando a outros cheiros de flores, como balsamo e sândalo, nos lembrando que essências são originais da floresta. É preciso a travessia de quatro diferentes rios para se chegar até a base *Suruwaha*: Rio Purus, Rio Tapauá, Rio Kenuiá e o Riozinho.

A duração dessa viagem depende muito das condições ambientais, difere-se em dia para o tempo da seca e da enchente. Na primeira expedição, o tempo até a base foi mais curto, pois, devido a seca no Riozinho, tivemos que deixar o barco (que não se adere ao pouco volume de água) para seguir trajeto utilizando os barcos menores, as “voadeiras” - pequenos botes de alumínio ou metal que seguem acopladas no barco maior, com capacidade para a troca de motor (rabeta) em 20, 40 ou 70HP – são embarcações mais leves que o barco. A utilização de cada tipo de motor depende do nível de água em curso. No período da cheia dos rios, podemos seguir de barco até a base, o que vem a durar mais tempo de trajeto (três dias até a base). Nesta época, as chuvas são intensas na região, de forma que ficamos ensofados em todas as travessias que realizamos de barquinho voadeira durante o tempo do atendimento.

Às 21h, estacionamos o barco na “boca” do Riozinho, saída do Rio Kenuiá. Como ainda estava muito escuro para seguirmos viagem de voadeira até a base, dormimos no *Kandango* com o motor desligado esperando o dia amanhecer. O capitão do barco, senhor capial, determinou que não saíssemos para o lado externo enquanto o motor do barco estivesse desligado para evitar contratempos. Porém, a noite estava muito linda naquele ambiente de céu estrelado, onde golfinhos brincavam na nossa frente nos convidando para aquela saidinha curiosa para admirar a paisagem. É da natureza humana querer conhecer novidades. Então, saí da cabine e logo adquiri as consequências da desobediência<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Fui picada na perna por um inseto voador que varou a minha calça e armazenou um ovo na minha pele da qual nasceu um inseto que parecia uma lombriga transparente. Passei um bom tempo com isso sem saber o que estava ocorrendo. Eu sentia algo mexendo na minha perna levemente. A equipe da segunda expedição julgou que poderia ser que tivesse contraído leishmaniose. Até que a enfermeira e a técnica perceberam que havia algo estranho ali se mexendo. Elas jogaram álcool na ferida que ali se fazia e lembraram dos indígenas

Observei que as equipes condutoras do barco são, entre capitães e próprios classificaram: “índios misturados com brancos”. Eles são profundamente conhecedores de todos os aspectos importantes do caminho, são capazes de prever como uma dada árvore submersa vai ser encontrada em algum ponto, a depender da estação do ano. Eles recortam o trajeto do rio em favor da densidade de água. O diálogo com a tripulação é muito rico, eles conhecem os povos da região, abrindo o diálogo intercultural nas ações.

Quando amanheceu, às 5h do dia 1 de novembro de 2016, transferimos todos os pertences e mantimentos do barco para duas voadeiras. Essa movimentação, realizada várias vezes para garantir o transporte de tudo que é necessário para estadear por sessenta dias, é bastante perigosa no “deserto” fluvial do Médio Purus. As voadeiras levam alimentos, objetos pessoais, remédios, maquinários, e outros, até a Base, enquanto que na Base recolhem os pertences da equipe que se encontrava em atendimento e que esperara o barco para retornar à Lábrea. Devido a rapidez dos pequenos veículos, o trajeto das trocas dura em meia duas horas para cada viagem. Ao se encontrarem na Base, as equipes de saúde realizam troca de informação sobre os pacientes, revisam prontuários e atentam para recomendações. Quem fica na Base entende que o barco se foi e só irá retornar em sessenta dias trazendo outra equipe. Em nenhum momento os *Suruwaha* ficam descobertos do atendimento primário.

Durante a viagem de barco, pude coletar informações importantes com tripulantes das missões de saúde do DSEI- Médio Purus e com os experientes integrantes da FUNAI local. No trajeto, o professor Miguel Aparício concedeu explicação sobre as diferenças de colocação linguística *Arawa*. Fiquei ciente de que apenas quatro (4) vogais são partes do vocabulário *Suruwaha* - a, e, i e y. O “y” representa a fonética de um “ê” mais fechado para o “i”. São catorze (14) o total de consoantes da língua *Zuruaha* (b, d, g, h, j, k, m, n,

---

*Deni*, que, segundo me contaram, são cheios desse bichinho dentro do corpo por conta de mordida de um tal inseto que quando pica dói bastante e elas estavam acostumadas a retirar isso da pele deles. Na hora lembrei dessa picada que levei no barco, parecia que algo me furava. As enfermeiras retiraram o bicho da minha pele com pinça sem ajuda de nenhum anestésico. O medo era quebrar o bicho no meio do caminho, mas deu tudo certo, ele saiu inteiro. Elas cutucaram um pouco mais para saber se não havia outro. A minha recuperação foi rápida, minha pele voltou ao normal rapidamente. Custei a acreditar no que havia acontecido, mas dei graças a deus por não ter que me submeter a uma raspagem cutânea para saber se era leishmaniose.



r, s, t, w, x, z). Depois de um tempo de convivência, ficou nítido que os *Suruwaha* não pronunciavam nem o ‘V’ e nem o ‘L’. O ‘V’ tem som de ‘B’ e o ‘L’ tem som de ‘R’.

### 3.2 Assistência integral, quarentena e tratamento assistido

Com a partida do barco, inicia-se a contagem do tempo de quarentena da equipe recém-chegada que perdurará por dez dias. Essa pausa da equipe na Base considera o período biomédico para o desenvolvimento de uma doença (cerca de duas semanas). O cuidado da quarentena é essencial para evitar a proliferação de enfermidades no *Jokihi*, já que é considerado possível desenvolver alguma patologia durante o trajeto fluvial.

A Base do *hahabiri* é toda construída em madeira, possui três grandes quartos para abrigar indígenas *Suruwaha* em tratamento e equipes das instituições (DSEI e FUNAI) e outro quarto menor, que abriga a cabine da rádio regional e o chefe do posto (FUNAI). Há uma grande sala e uma grande cozinha equipada com utensílios. Há armários embutidos para guardar mantimentos. Duas grandes mesas, uma na cozinha e outra na sala. Todos devem realizar as refeições juntos, sendo isto obrigatório, não só para garantir a proteção e a reciprocidade no grupo, mas também para facilitar os serviços domésticos, pois não é permitido deixar nenhuma limpeza para depois nas condições da floresta, onde qualquer comida menos embalada é logo invadida por insetos e outros seres. Havia uma sala menor abrigando os remédios. A bomba d’água da Base funciona através de energia solar, por isto, a equipe deve evitar consumir constantemente a energia do local com baterias de celular e outros equipamentos.

Em 2017, teve início a construção de outra casa no local para abrigar remédios e vacinas, contemplando uma demanda das equipes de operacionalidade, que reclamam da conservação das vacinas no trajeto Lábrea – Base - *Jokihi*. Este local passou a funcionar após minha saída de Lábrea, inclusive, com o cultivo de hortas necessárias, pois antes as equipes só podiam contar com os poucos dias perecíveis dos preciosos vegetais que traziam de Lábrea para o preparo do alimento. A Base também possui um porto na parte inferior por cima das águas do Riozinho. Uma grande escada de perigosa inclinação leva quem chega no porto até a casa.

A quarentena do Riozinho é tempo suficiente para nos remeter a um determinado estado de ansiedade. Ficamos muito tempo parados cumprindo uma rotina entediante. Quando há momentos de interação, costuma trazer benefícios para todos na quarentena, mas sentimos limitações de convívio com o ambiente externo da Base, principalmente, devido a quantidade de pium no local na beira do Rio.

Quando o isolamento no ambiente interno extrapola nossas condições, redobramos as roupas para nos proteger dos insetos e assim conseguimos interações com o ambiente externo, extremamente rico em espécies que habitam a região amazônica. Macacos gigantes (“macacos barrigudos”) nos acompanham em cima das árvores as pequenas voltas no espaço resumido da Base. Várias são as situações em que percebemos os animais em comunicação conosco. Parte dos macacos pareciam simpatizar com a nossa presença, outros pareciam reclamar. Durante as manhãs, era possível perceber que nos acordava, chamava para o mundo exterior da Base. A comunicação entre eles é alcançada por todos do ambiente: falam alto, respondem mais alto. Brincam entre eles, brigam entre eles. O eco profundo dessas interações na floresta nos leva a prestar intensa atenção ao ambiente natural.

O tempo da quarentena na Base possui momentos de reflexão sobre as espécies e também sobre suas racionalidades. Os acontecimentos com os animais que rodeiam o local estavam sempre em pauta nas equipes. Havia histórias sobre onças que visitam determinados locais por lá durante a noite, versões que são rebatidas como lenda ou estórias por alguns da equipe para os que juram ter visto. No rebate, os profissionais afirmam que as onças fogem dos humanos, assim, elas não iriam até a Base. Uma impressão importante para pensar corredores ecológicos. Como a Base foi construída nas Terras *Hi-Merimã*, havia sempre alguma “trolagens” de alguém com aqueles que possuíram vínculos ancestrais de conflitos com os *Hi-Merimã*.

O indígena *Suruwaha* que necessita de atendimento primário mais prolongado costuma ficar em tratamento na Base junto com um ou mais acompanhantes. Até 2017, os *Suruwaha* não aceitavam remoção para a Casa de Saúde Indígena (CASAI), nem no município de Lábrea, nem em Porto Velho. Não menos importante é considerar a dificuldade do tratamento controlado por medicação devido ao complexo sistema do tempo dos *Suruwaha* e questões de tradução desse sistema, assim, o tratamento assistido

na base torna-se fundamental. Para os *Suruwaha*, todos os momentos do dia são diferentes, por isso, são denominados por termos bem distintos. Às 11:30 é um tempo muito diferente das 11:40min, ou das 11:45min, em vista de todas as questões ecossistêmicas definidores dos instantes. Gunter Kroemer (1994, p. 87) nos ofereceu um relógio *Suruwaha*, registrou: o meio dia (*gauriyamari*); às 15 horas (*maijanawari*); a tarde (*maijanaudari*); o pôr-do-sol (*maseki teixiri*), além de outros períodos que os *Suruwaha* identificam mediante o “movimento de rotação do sol ao redor da terra”. O mesmo autor esclareceu como é pensado este movimento: o sol caminha até a zênite (o alto do sol, no pico do céu em linha reta da observação), que é o meio dia.

Ficou nítido que a estadia na Base era encarada como benéfica na visão *Suruwaha*, pois no Riozinho tem mais espécie de animais e, assim, eles têm mais chances de caçar antas e outras espécies para alimentar todo o povo. O *Hahabiri* tem águas profundas capazes de dar aos *Suruwaha* peixes maiores e de múltiplas espécies. A pesca artesanal no igarapé com o veneno de Timbó garante peixes menores, mas o volume e os tipos da pesca do Riozinho costuma ser a preferência quando podem escolher, de modo que barquinhos de motor rabeta, gasolina, anzol, redes, o local da Base, entre outros, são elementos trazidos pelas entidades nacionais que vem a possibilitar a pesca abundante. Assim, os objetos disponíveis e necessários para a prática médica na região *Suruwaha* transformam-se em instrumento prático indígena para obter as proteínas diárias.

As redes de pesca fabricadas por indígenas misturados das equipes também têm chamado atenção deles, uma vez que conhecem locais abundantes de espécies. Diante de um cenário próximo de grandes construções, a tecnologia da pesca tem facilidade os momentos de escassez no território do *Jokihi*. Homens em tratamento na Base sempre estão acompanhados de outro homem (um irmão, um cunhado) que possa exercer atividade de caça e pesca. Esses momentos são únicos na tediosa estadia na Base, podemos acompanhá-los e nos movimentar percorrendo vários quilômetros pelo rio visitando entradas de igarapés e toda riqueza florística da região. Em duas ocasiões, percebi a história de rapazes indígena *Suruwaha* explicando sobre grupos antigos que habitavam numa dada região deserta de entrada dos igarapés. Eles falam dos grupos ancestrais *Dawa* que perderam território no passado.

Por todo tempo na Base, acompanhei a presença de indígenas *Suruwaha* levando grande quantidade de carne ou de peixe para as malocas no *Jokihi*. Eles realizam a defumação da carne para que ela dure vários dias até ser consumida. Pude presenciar a caça de anta e o preparo da carne pelo chefe de maloca, *Giani*, que esteve conosco na Base durante cinco dias. Depois de caçar duas antas, ele separou os pedaços delas e realizou a defumação da carne numa grande fogueira num processo que durou três dias. Todas as partes foram aproveitadas, cabeça e pênis da anta são também importantes para a degustação e para ser oferecida a alguém especial<sup>23</sup>. *Nauhyru* significa preparar a caça para um parente próximo. Fiquei intrigada se aquela carne duraria saudável até o destino final e consumação pelos parentes na aldeia. Muito feliz com a conquista da caça, *Giani* passava a confiança de que aquela seria a grande refeição que chegaria para a aldeia. Depois que as carnes estavam torradas, o indígena preparou grande cesto de palha (*wirana*) para armazenar e carregar o produto.

Ao comentar sobre a ajuda na caça das antas de um funcionário (misturado: branco/Apurinã), o chefe *Giani* revelou ser ele um *Jadawa*. Esta foi a primeira vez que percebi o uso do termo *Jadawa*, mas sendo referido a um não *Suruwaha*. Portanto, a concepção da palavra não faria sentido puramente endógeno.

O período de quarentena na Base foi comentado sob diversos ângulos pelos profissionais médicos cubanos<sup>24</sup> do DSEI-Médio Purus, as conversas repassavam a

---

<sup>23</sup> Os *Suruwaha* não denominam os órgãos similares nos seres em geral com o mesmo nome e nem pro mesmo gênero. Nos humanos, o pênis é chamado de (*iri*) *iximi*, a cabeça *iniaky*. O olho de um homem é chamado *zubiri* e o de uma mulher é *zubini*.

<sup>24</sup> Aproveito para registrar aqui um pouco do que me foi dito pelos médicos cubanos do DSEI por intermédio da minha curiosidade em saber sobre o sistema em que vivem e realizar comparações com os médicos brasileiros. Em Lábrea, muito era comentado sobre a disponibilidade dos médicos cubanos, diziam que os cubanos procuravam equilíbrio entre ter renda e atender paciente onde quer que esses pacientes estivessem. Já os médicos brasileiros procurariam as melhores vantagens profissionais e não estariam dispostos a realizar viagens de atendimento nas condições do DSEI. Por este motivo, o Estado brasileiro considerou contratar médicos de fora.

Os médicos cubanos concordavam com as vantagens recebidas pelo governo de Cuba para “liberá-los” de trabalhar no Brasil, pois, segundo eles, a Revolução Cubana teria alavancado vários elementos em Cuba, principalmente, com saúde e educação gratuitas e de qualidade. Para eles é extremamente natural serem cobrados pelo governo de Cuba pelas vantagens recebidas enquanto estudantes, para que outros jovens no país pudessem obter os mesmos direitos, reproduzindo, assim, um sistema coerente. Os médicos cubanos explicaram que o governo brasileiro paga a Cuba 11 mil reais pelo trabalho de cada médico cubano no Brasil e, deste valor, o médico cubano recebe o total 5 mil reais. A consciência socialista demonstrada pelos profissionais justificava e desmontava qualquer crítica dirigidas ao sistema cubano pelos brasileiros que os acompanhavam nas expedições. Os cubanos também afirmavam o nível da educação em Cuba e do

preocupação com as sequelas desse confinamento, uma vez que a equipe entende que ali devem permanecer por alguns períodos do nascer do sol. Os médicos alegam que tratamento mental ou espiritual é importante para quem passa longo período de isolamento e aconselham que as equipes estivessem atentas as suas saúdes no período do descanso (trabalhávamos 60 dias por 30 dias de folga). A ansiedade em chegar logo no *Jokihi* e ficar junto aos *Suruwaha* longe do confinamento e dos piuns da Base agravava as condições mentais da quarentena. Depois de um tempo, podemos confirmar as previsões dos médicos cubanos sobre as consequências do isolamento que vão aparecendo.

São poucos os profissionais de saúde que desejam passar pelas condições do isolamento, muitos saem da quarentena declarando que não irão mais “passar por aquilo” (quarentena). Por outro lado, quando saem do *Jokihi*, os profissionais de saúde costumam dizer que querem voltar. Em 2020, quando fui surpreendida com a obrigação da quarentena devido a Pandemia da Covid 19, passou um filme na minha cabeça, e dessa vez não havia tempo determinado. Bateu a angustia de saber que eu estava prorrogando tempo de isolamento. Atualmente cresce uma discussão importantíssima sobre os efeitos deixados pelo Covid e as condições sindêmicas da Pandemia.

### 3.3 A entrada da equipe no igarapé *Jokihi*

Com o passar da quarentena, as equipes organizam mantimentos e medicações para seguir viagem de voadeira até o Igarapé Pretão. Dependendo da época do ano, essa viagem pode durar um dia inteiro, pois o trajeto pelo igarapé *Jokihi* é bastante tortuoso. A água rasa, os galhos e as árvores caídas dificultam a passagem. É preciso portar terçado e motosserra para se chegar ao destino. Há registros de alguns acidentes complicados no local com pessoas das equipes de saúde gravemente feridas.

A organização para uma expedição de saúde *Suruwaha* soma diferentes esforços. Normalmente, ficam plantonistas na TI, uma enfermeira e uma técnica de enfermagem e

---

conhecimento médico por lá, dizendo que a medicina era constantemente dialogada pela maioria em qualquer local do país, seja numa fila de atendimento ou num bar da esquina.

três homens (do DSEI e da FUNAI). Estes últimos revesam as funções de piloto e copiloto de voadeira e pescadores (e também caçadores), além de, quando é chegado a hora da entrada na aldeia, um dos homens deve permanecer na Base, pois esta não pode ficar sozinha (isto por lá quer dizer: só com mulheres), enquanto que os outros dois seguem com a equipe para a TI.

Quando chegamos na entrada do Igarapé *Jokihi*, o motor HP 70 utilizado no trajeto do Riozinho é substituído por um de 40 HP (até por um de 20HP, a depender do volume d'água). Muitas vezes se faz necessário descer do barquinho e empurrá-lo, pois o motor pode ficar entalado em paus e galhos devido à escassez de água. O capitão precisa ter muita força e os tripulantes também. Árvores gigantes caem no meio das águas do *Jokihi*, por isso, a utilização da moto serra para abrir passagem é uma constante. A performance dos indigenistas que conduzem as viagens causa confiança nas equipes. Por toda essa dificuldade, gastamos o dia todo até chegar no posto de saúde no *Jokihi*. A voadeira também realiza algumas pausas nas margens do igarapé para a refeição dos tripulantes, uma refeição com “molhinho” de pium: ou usamos as mãos para segurarmos pratos e talheres ou para afastar a quantidade de pium que invade a voadeira com o motor desligado.

Quando adentramos no igarapé *Jokihi* na primeira expedição, logo avistamos indígenas por todas as partes em cada esquina de curso d'água que atravessávamos. Em cada esquina havia dois homens *Suruwaha* lado a lado às margens do igarapé em posição praticamente imóvel, com os rostos pintados de vermelho em listas horizontais e ornamentados com indumentárias lindamente impecáveis. Vamos atravessando o trajeto e vai aparecendo mais dupla de indígenas imóveis sentados às margens do Igarapé. Mas eles não acenavam, não nos encaravam, parecia que ninguém estava passando ali. Seguimos observando encantados com aquelas posturas que projetavam imagens belas, incríveis, quase surreal.

Comecei a fazer perguntas a todos que estavam na voadeira e também ao professor Miguel Aparício, que informou ser um “ritual de boas-vindas”, e se preocupava em reconhecer quem eram os indígenas do caminho, pois fazia oito anos a última vez que esteve no *Jokihi*. Olhava um a um e dizia: “não estou reconhecendo”. As enfermeiras mais experientes no atendimento *Suruwaha* se entreolharam inicialmente e pareciam bem

assustadas com o que viam, como se fosse a primeira vez que estivesse presenciando aquela recepção. O assistente da FUNAI indagava se poderia ser ritual de caça, pesca ou reclamação. Após um tempo de convivência com os *Suruwaha*, entendemos que eles sabem sobre todos que irão chegar no *Jokihi*, pois são informados e podem delegar para a não entrada de alguém na Terra Indígena. Contudo, existem fatores dos quais não comentam, não explicam, pois só interessa a eles.

Após a chegada no mini – porto (altamente tradicional) do *Jokihi*: o desembarque na areia do igarapé, recebemos as boas vindas dos anfitriões que nos esperavam diante do posto de saúde local. Eram os mais velhos, em sua maioria, chefe de malocas. Nas falas percebi o contraste da chegada após a recepção silenciosa dos indígenas no caminho. Eles nos receberam bem falantes, fizeram várias perguntas: “tem pai? Tem mãe? Tem filho?”. Um deles perguntou se eu era de Lábrea, e respondi: “Recife”. As enfermeiras conversavam com eles com intimidade de quem conhece, cuida e acompanha. Enquanto os *Suruwaha* nos recebiam no *Jokihi* e com a ajuda deles, a equipe inicia a instalação dos pertences no posto de saúde. Organizam todos os itens necessários para a estadia de duas semanas no local: panelas, fogão, mantimentos, entre outros.

Este posto de saúde quase à beira do portinho era chamado pelos *Suruwaha* de “maloca Bânia” (e poucas vezes chamavam de “casa rádio”), fazendo uma referência interessante do convívio deles com a técnica de enfermagem, Vânia, que os acompanhava há anos, desde que não havia posto de saúde no *Jokihi* e se hospedava nas malocas. Agora “Bânia” tinha uma maloca só dela. Esse também era um bom argumento para se aglomerarem diariamente no local, pois, afinal, era a residência de uma pessoa que eles conviveram como família nas malocas.

Ainda na chegada, quando há indicação de possível manifestação de doença, enfermeiros e técnicos seguem rapidamente para as malocas antes de anoitecer. Eles carregam lanternas procurando os sintomas da doença e vão munidos de medicações para combater a verminose. Quando é necessário, retornam no noutro dia para as malocas na procura dos indígenas que não foram localizados no dia anterior. Geralmente o contato com todas as malocas é realizado nos dois primeiros dias de atendimento, depois estacionam por mais cinco dias no posto de saúde. Após o total de sete dias no *Jokihi*, voltam para a Base onde permanecem por dez dias antes de realizar a última entrada no

*Jokihi* seguindo o mesmo roteiro da primeira entrada. Após a segunda e última entrada, retornam mais uma vez para a Base para esperar o barco vir de Lábrea trazendo uma nova equipe e realizar uma nova troca de equipe.

O momento da minha primeira entrada no *Jokihi* ficou ainda mais marcante em vista da reação do antropólogo, Miguel Aparício, ainda enquanto estávamos desembarcando os nossos pertences no posto. Após uma conversa breve com um dos indígenas que nos recebeu, o antropólogo se distanciou um pouco e sentou num tronco de árvore e começou a chorar. Fui saber com ele o que houve e ali eu comecei a perceber onde eu estava. Miguel dizia que a maioria dos seus amigos *Suruwaha*, do tempo em que conviveu com eles durante 18 meses, teriam falecido vítimas do veneno do Timbó. A tristeza do professor Aparício passou a ser um alerta sobre as vulnerabilidades enfrentadas por um etnógrafo. Nos conduziu a pensar sobre o local do antropólogo, que sente profundamente, como qualquer ser, os laços do convívio. Entre afetos e o arrependimento do afeto, Aparício situava os porquês de seus estudos posteriores, explicando situações diferenciadas e seguras dos laços do convívio entre os *Banawa*. E disse-me: “não se apegue, você vai chorar”.

Aos poucos o professor Aparício foi reconhecendo os adolescentes que estavam imóveis no curso do igarapé, pois, segundo ele, os adolescentes *Suruwaha* haviam crescido bastante, o que dificultou o reconhecimento no primeiro momento. Anos depois, tive essa mesma impressão quando li a última produção de Aparício entre os *Suruwaha* (Aparício et al., 2023), pois demorei a reconhecer os homens *Suruwaha* das fotografias do livro, pois eles eram as crianças de 2016 e 2017.

Podemos inferir que as expedições de saúde condicionam os indígenas isolados a uma vida de contato com os *Jaras*. Eles conhecem os dias em que as equipes de saúde mantêm estadia no interior da TI, bem como, as épocas das trocas das equipes e o período de quarentena em que passam na Base localizada no Riozinho. Eles contam com os dedos identificando quando vamos voltar: *maske* (1), *maske*, *maske* (1+1), *maske*, *maske*, *maske* (1+1+1) ...”. O movimento dos *Jaras* no *Jokihi* certamente leva os indígenas a mudar calendários e outros aspectos da vida tradicional, tornando-se prejudicial ao cotidiano étnico do qual estão acostumados. Para exemplo de como os *Suruwaha* não desejam o contato assíduo com as equipes, podemos citar a solicitação realizada no passado por



parte dos indígenas para que a FUNAI mudasse o local da antiga base (*amoá*), que se localizava bem próximo da entrada do Igarapé Pretão, por isto, construíram outra Base no Riozinho. Em conversa com o indígena *Kakwei*, foi dito que o DSEI pode ser chamado pela rádio do posto do *Jokihi* para tratar algum doente e isto é algo que os *Suruwaha* não querem que modifiquem. No entanto, não existiria a necessidade de entradas constantes e marcadas de equipe nas malocas quando não existe algum problema de saúde na aldeia. Remédios para combater a verme, por exemplo, podem ser fornecidos em apenas uma entrada, não há necessidade de entradas a mais apenas para produzir informações.

Outro fator que não é visto com bons olhos é o lixo gerado na aldeia pelos *Jaras* durante o tempo de visita de saúde no *Jokihi*. Ter determinado um canto onde os *Jaras* possam juntar os lixos e onde possam fazer suas necessidades não pareceu suficiente. Quando saem do *Jokihi*, uma embarcação carrega o lixo gerado para ser incinerado na Base. Contudo, nem sempre estão dispostos a seguir essa regra e são várias as reclamações quando os *Jaras* resolvem pôr fogo no lixo no *Jokihi*. O odor de enlatados queimados incomoda os *Suruwaha* e os seres do entorno. A profundidade da relação dos *Suruwaha* com o ambiente cósmico - natural é absorvida de uma forma muito rasa pelos *Jaras*. Tal racionalidade baixa dos *Jaras* tem levado os *Suruwaha* a serem alheios a educação ensinada pelos brancos, apenas aproveitam do que eles trazem para o benefício do próprio modo de vida.

O desencontro do interesse do objeto “saúde” entre indígenas e *Jaras* é um fato que atende a uma lacuna fronteirística, epistêmica, e nos ajuda a pensar caminhos que adotem “paradigma diferente” daqueles advindos dos moldes coloniais. Sob o domínio de uma consciência antropológica subalterna, pensamos as diferenças conceituais estabelecidas no processo de saúde que atende aos *Suruwaha*. A análise reflete uma concepção indígenas de saúde determinada pelos aspectos socionaturais, enquanto que os profissionais da saúde acabam por mecanizar o atendimento, menos por não se esforçar em compreender para admitir um universo particular cosmológico, mas porque as técnicas da Biomedicina são desarranjadas com outros universos que não seja da cultura ocidental.

### 3.4 Atendimento primário no *Jokihi*

No dia 26 de novembro de 2016, *Kakwei* procurou o posto de saúde dizendo que o filho estava com malária (citou a doença em bom Português). As enfermeiras tomaram a frente na conversa e explicaram ao *Kakwei* que não era malária, mostrando resultados de testes rápidos. Diante das explicações, *Kakwei* mostrava manter dúvidas a respeito, pois os sintomas da malária lhes eram conhecidos. E certamente o indígena combinava as impressões sobre sintomas e aparecimento da doença. As enfermeiras afirmavam que há tempo o *Jokihi* não era atingido por epidemia da malária, contudo, diante da informação de *Kakwei*, a equipe saiu para procurar sintomas de doença nas malocas.

Numa das malocas, uma menina de 5 anos, *Diamuri*, foi encontrada tremendo do frio da febre. Os parentes colocaram-na próximo ao fogo da fogueira na tentativa de aquecê-la. Pensei em arranjar um pano para cobri-la, andei pela maloca para ver se achava algum. Pensei em tirar a camisa para enrolar a menina, mas, fiquei temerosa com indícios do entendimento *Suruwaha* sobre feitiço e doença em situações epidêmicas e já havia sido alertada sobre a permuta de objetos e vestimentas no *Jokihi*; e sobre a minha participação direta nos atendimentos. Além do mais, os *Suruwaha* contam algumas histórias a respeito das doenças trazidas pelos *Jaras* para o *Jokihi*. Neste caso, o fato de os pais de *Diamuru* não ter procurado o posto de saúde para atender a filha gerava questionamentos.

A mãe de *Diamuri*, *Uniai*, estava grávida e tinha outros quatro filhos, *Diabi*, *Pihimia*, *Bahuhuni*, *Jamiadi*<sup>25</sup>. Os pais estavam preocupados com a situação da filha, mas os outros da maloca não se importavam muito com a situação. Até que a menina começou defecar líquido com sangue. Eles me olhavam pedindo *Kuhy* (remédio), como se os remédios dos brancos tivessem o poder de curar aquele mal. Nessa altura, eu já estava entrando em desespero esperando as enfermeiras retornar de outra maloca para atender a menina<sup>26</sup>. De repente, *Diamuri* começou a convulsionar, então, a mãe, nervosa, passou a

---

<sup>25</sup>*Diabi*, *Pihimia*, *Bahuhuni*, *Jamiadi*. A escrita da tese segue a norma ortográfica da língua *Zuruaha*, utilizada pelo DSEI nos registros. Ouvi as seguintes fonéticas dos nomes citados anteriores: *Dibi*, *Pihime*, *Bahuni* e *Kesi*.

<sup>26</sup> Neste dia o auxiliar de campo da FUNAI chamou-me no canto para falar a respeito da minha reação desesperada em meio a situação de doença dos *Suruwaha*. É importante esse comentário no que concerne

dar-lhe tapas fortes no rosto, no intuito de impedir um desmaio. Chamei o pai da criança para levar a menina comigo até o posto do DSEI. Nesse tempo, eu não sabia andar minimamente pelo território *Suruwaha*, havia me perdido certa vez nos caminhos das malocas, pois o território *Suruwaha* é muito diferente de uma Terra Indígena aldeada, pois são grandes malocas separadas na floresta à grande distância uma da outra. A mãe ordenou aos gritos que o pai levasse a menina até o posto. O pai, então, colocou a menina nas costas e pegou rapidamente um caminho diferente do que eu reconhecia, seguiu andando rápido pela floresta. Fiz um enorme esforço para acompanhá-lo e não me perder no caminho.

Até que chegamos no posto. O pai da menina dizia: “*Diamuri*, morreu”. A enfermeira segurou a criança no braço e iniciou os primeiros socorros. Banhou *Diamuri* na água limpa do igarapé e deu dipirona para baixar a febre. Também deu soro e a alimentou com arroz. A menina voltou a ter convulsão mais duas vezes enquanto estava sendo atendida. A equipe chegou a pensar em pedir remoção de *Diamuri* para Lábrea. Depois de todos os procedimentos tomados, a enfermeira deitou com a menina na rede, balançando levemente até a febre baixar. Quando o pai da menina viu a equipe alimentando a filha e percebeu que ela estava melhorando, se ausentou dizendo que iria pescar. Os *Jaras* presentes no posto, ao ver o pai se ausentar da companhia da filha doente, passaram a criticá-lo. No entanto, era fácil entender que ele desejava com a pesca garantir o alimento dos filhos e não os ver envolvidos com doença. Ele entendia que o arroz dado a *Diamuri* havia fortalecido a filha, compreende a relação com os alimentos e seus espíritos donos.

O povo *Suruwaha* possuir área de zoneamento onde várias espécies de sementes são cultivadas num avançado sistema da policultura: talas de abacaxi são fixadas bem ao lado das talas de cana, mandioca e de milho, numa mistura de cultura que parece dar muito certo, se se avaliar o gosto e o tamanho dos frutos que coletam (sem agrotóxicos

---

a participação de um antropólogo junto a equipes de saúde acostumadas a prática de intervir em situações de saúde e doença. O auxiliar estava certo. Reações emotivas embarçam o trabalho e influenciam negativamente as impressões dos indígenas a respeito da cura e da gravidade da problemática. Assim como médicos e enfermeiros, o antropólogo da saúde deve manter-se tranquilo durante o atendimento. Esse é mais um ponto de reflexão sobre o local do antropólogo e das trocas de aprendizado que desafiam o próprio local de observador participante.

industriais); ervas de fino sabor que atenua a delícia de um caldo; e a mandioca de textura e sabor legítimo. Entretanto, os frutos da policultura *Suruwaha* são oferecidos por época, de forma que sempre estão com deficiência de alguma vitamina ou proteína. Os prontuários de saúde comentam sobre a baixa estatura e peso dos indígenas, complementarmente, era comum ouvir as enfermeiras do DSEI argumentarem e lamentarem a quantidade de pessoas que adoeciam por condições desastrosas de vulnerabilidade alimentar. Os médicos cubanos que visitavam o *Jokihi* registram os défices de vitamina complexo B e de carboidratos entre os *Suruwaha*. Eles sugerem que o DSEI encontre condições de introduzir o arroz; a aveia, para papa; e o cultivo de outras frutas, a exemplo da acerola. De acordo com Paul Farmer (2013), a comida é o centro da saúde. Somos o que comemos, nos transformamos e evoluímos a partir dela. Não é possível vencer problemáticas de saúde com escassez de alimento ou consumo baixos de recursos proteicos.

Na conjuntura sacionatural das questões de saúde e *bem viver Suruwaha*, é essencial considerar o sistema de troca no *Jokihi* entre indígenas e trabalhadores, pois ele movimenta múltiplas questões que estão entrelaçadas no bem estar do grupo: econômicas, produtivas, patrimoniais, afinidades, etc. Como sabemos, as formas de sustentabilidade dos coletivos *Dawa* envolveram um antigo sistema de trocas entre os grupos (subgrupos) que ocupavam igarapés vizinhos. A dissolução desses grupos com o refúgio dos sobreviventes para o isolamento no *Jokihi* é encarada pelos pesquisadores como fator elementar para o início do suicídio. De acordo com Miguel Aparício (2015, p. 317-318), a interrupção das redes de circulação não mais identificadas entre eles gerou problemáticas até então irreversíveis

Estando no *Jokihi* exercemos a compaixão mútua para suprir necessidades. Os *Suruwaha* fornecem aos *jaras* os frutos e condimentos frescos, livrando o consumo periódico dos enlatados que são levados para garantir alimentação da equipe. Os *jaras* garantem uma alimentação periódica mais “massenta”, com nosso arroz, feijão improvisado, bolachas e também café. Há muito tempo essas trocas são realizadas no *Jokihi*, provocando uma interdependência no ambiente da floresta. O contato de dependência dos *Suruwaha* com o sistema nacional é um fato, apesar desse contato ser resumido com poucos *Jaras*. Eles experimentam da aquisição de objetos como anzol,

lanterna, pilha, faca, machado, lima, sabonete, camisa (que usam apenas para pescar) em troca dos produtos que fabricam, como de arco e flecha, zarabatana, cestos, rapé, cumbuca de barro e etc. Troca-se um (1) objeto por outro. Uma flecha pode custar uma caixa de anzol. Uma lanterna pode valer uma zarabatana. Um sabonete pode valer um pouco de rapé. Os *Suruwaha* recebem com muita alegria o interesse dos outros pelos seus artefatos culturais e simbólicos, gostam de explicar o processo de fabricação e os significados dos produtos fabricados, devolve as redes de relações com os outros que um dia foi cessada. Por outro lado, é preciso observar as condições temporais e de atividades dos indígenas para produção de artefatos, disse-me *Dideru* que não poderia fabricar Zarabatana naquele período porque precisava caçar.

A medição do valor é estabelecida pelos indígenas, mas há em muitos casos da interferência materialista dos *Jaras*. Um caso curioso movimentou o posto durante todo dia. Um moço *Suruwaha* queria adquirir a pinça de uma enfermeira, tendo lhe oferecido uma grande zarabatana em troca. O chefe do posto não gostou da proposta argumentando que era desproporcional. O moço *Suruwaha* respondia que não se importava (talvez com a opinião do chefe do posto), aquele objeto, que para o chefe do posto não era nada, representava para o indígena algo incrível, pois os *Suruwaha* não gostam de pelos, os retiram de todo corpo a todo instante. A enfermeira não estava disposta a realizar a troca, pois iria passar meses em expedição e não queria ficar sem o objeto. O chefe do posto, focado em sua lógica econômica, passou a provocar a enfermeira, dizendo que a pinça valia apenas uma “rapesada”. A enfermeira, por sua vez, disse que não aceitaria rapé, porque não teria o que fazer com o rapé que não consome. Em meio ao diálogo, o chefe do posto declarou impedir que o indígena pudesse adquirir o objeto metálico, informando os perigos que a pinça poderia acarretar na pele dos indígenas. Sem levar em consideração as determinações da fiscalização, o indígena passou a oferecer coisas maiores para a enfermeira, entendendo que ela estava achando pouco o que ele oferecia. Então, o chefe, indignado, deixou o salão do posto, adentrou no quarto, e saiu com uma lista de valores das trocas com os *Suruwaha*, era um papel que indicava determinação do órgão indigenista. A lista continha informação com valores das coisas na moeda real brasileira, de modo que as trocas devem seguir padrões econômicos, por exemplo, uma zarabatana média de dois metros custaria 80 reais e deveria ser trocado por objeto de valor

equivalente (por exemplo, por uma lanterna de ferro, que em Lábrea custa em média de 80 a 120 reais); uma caixa de anzol matrinxã e uma de piau valem cerca de 40 reais cada uma nas lojas de Lábrea, podem ser trocadas por caixa de pilha no mesmo valor; a lima custava 19 reais e deveria ser trocada por pequenos cestos ou rapé. O rapaz que desejava a pinça permanecia alheio a lista do chefe do posto, concentrava-se a convencer a enfermeira e a lhe oferecer o que podia pela aquela troca. Até que o chefe do posto mandou encerrar o assunto com sua autoridade de polícia e as pessoas se dispersaram.



Foto 5: A zarabatana é um dos mais valiosos artefatos *Suruwaha*.



A valorização das equipes às matérias primas fabricadas pelos *Suruwaha* parece bastante benéfica se pensarmos na posição *Jadawa* dos *Suruwaha*. Por outro lado, envolve a circulação de produtos diferenciados daqueles das antigas trocas entre os grupos *Dawa*. As trocas entre os *Suruwaha* e os *Jaras* seriam importante objeto de estudo no campo da saúde.

Voltando ao caso epidêmico de diarreia, durante toda a madrugada do dia 27 de novembro de 2016, vômitos, dores, diarreia e choros de criança movimentaram os profissionais de saúde no posto. Foi difícil descansar em meio a situação de doença estabelecida. Quando amanheceu, tudo ficou mais tranquilo e *Diamuri* finalmente se recuperou, a febre havia cessado. No dia 2 de dezembro de 2016, a diarreia parasitária finalmente alcançou-me. Senti febre e forte dor na barriga. Parece que ali se encerrava minhas caminhadas pelas aldeias no tempo da primeira expedição. Pude sentir todo desconforto que os indígenas e *Jaras* sentiram com aquela epidemia. Foram três dias deitada numa rede com muita diarreia em local onde não há banheiro e água encanada, precisando ir o tempo inteiro as margens do igarapé. Não conseguia comer nada, pois tudo que eu tentava ingerir fazia aumentar a forte dor. Toda equipe ficou doente. Sentimos uma condição única, os *Suruwaha* passaram a cuidar de nós.

Os cuidados dos *Suruwaha* com quem fica doente junto com eles é citado por outros pesquisadores. No meu encontro com o professor, Miguel Aparício, ele fez questão de identificar os indígenas (vivos e mortos) que estiveram a cuidar dele quando enfrentou há alguns anos atrás uma epidemia de malária no *Jokihi*. Também devo agradecer o carinho da equipe de enfermagem: ferviam leite para que eu pudesse me alimentar, diziam que a atenção é o maior dos cuidados.

Após dezenas de casos de diarreia na aldeia com a casa do posto lotada de pacientes, os indígenas começaram a diagnosticar o surto como consequência do caldo de tamanduá servido nas malocas. Disseram que o caldo foi preparado na maloca do *Waba* e consumida sangrando. Começou a surgir várias sugestões de como o surto poderia ter começado, desde a vingança do espírito do animal até o feitiço de alguém. Pode-se pensar também na relação de parentesco para diagnóstico proveniente de caça e consumo. Eles denominam “*Tuxi*” o espírito da diarreia que os assolam há muito tempo.



*Kakwei* discordou ter sido o caldo de tamanduá o causador do malefício, segundo afirmou, sempre tomam caldo de tamanduá e nunca deu problema. *Muru* completou a crítica do esposo, afirmando que o pai morreu com os mesmos sintomas depois da chegada dos brancos. Ela passou a mão na minha barriga (*makawy*) e depois na barriga dela, repetiu o movimento por três vezes, de modo a explicar que a dor de barriga passa de uma barriga para outra. Como foi dito, o caldo de tamanduá foi fornecido cerca de treze dias antes do aparecimento do primeiro sintoma no *Jokihi*, considerando o diagnóstico de alguns dos indígenas, podemos imaginar a manifestação da doença em duas semanas.

Apesar da boa quantidade de informações geradas nos prontuários de atendimento de saúde, não é possível admitir uma pesquisa de dados totalmente suficiente a partir deles. Além das divergentes concepções de saúde evidenciadas nos instrumentos dos diagnósticos, há os quesitos da operacionalidade de saúde que devam ser consideradas. Até 2017, as enfermeiras não se sentiam à vontade para responder todos os questionamentos dos prontuários e deixam de relatar (e qualitativamente) procedimentos. Por outro lado, ouvi reclamações das profissionais enfermeiras sobre a quantidade de preenchimentos que devem compor a documentação do órgão e sobre os questionamentos dos prontuários para os preenchimentos, segundo afirmaram, não fazem sentido. Uma realidade no ambiente de saúde indígena refletida em Langdon e Ghiggi (2024, p. 90): “Em vez de articulação, os profissionais continuam seguindo os protocolos biomédicos sem adaptações ao contexto intercultural em que trabalham e às diretrizes de atenção diferenciada”.

Por muitas vezes na floresta é necessário realizar procedimentos médicos urgentes, o que não era permitido ao profissional de enfermagem até o ano de 2017. Obviamente isto tem causalidade na ausência de uma quantidade de médicos suficientes na região do Médio Purus mesmo com as melhorias oferecidas pelo programa Mais Médicos com a atuação dos doutores cubanos em 2016 e 2017. As circunstâncias oferecidas nas questões de saúde e nas questões graves de saúde inferem a obrigação. Além do mais, é indiscutível que bons profissionais de saúde são formados com talento, e esse talento envolve o desejo da pessoa física em salvar, intervir nas condições de saúde e etc. Complementarmente, muitos profissionais atentam para a eficácia do órgão público

e, assim, acabam realizando as obrigações médicas. Em 2023, a Lei nº 14.737, incluiu o § 5º “Em casos de urgência e emergência, os profissionais de saúde ficam autorizados a agir na proteção e defesa da saúde e da vida da paciente, ainda que na ausência do acompanhante requerido”.

Pude acompanhar a situação de um jovem rapaz *Suruwaha* que pisou num terçado. O pé (*dany*) praticamente dividido entre o calcanhar e o resto. O corte foi profundo. O rapaz chegou no posto tarde da noite com o pé amarrado, choroso, solicitava ajuda da equipe de saúde. Estávamos eu, a enfermeira e a técnica de enfermagem, elas solicitaram que eu segurasse a lanterna pois iria começar ali mesmo uma “cirurgia”. Separaram todo o material que era preciso e que havia no local: agulha, linha, álcool, gaze e esparadrapo. Chegaram a falar de anestesia, mas esclareceram não ser permitido utilizar ali no *Johiki* naquela situação e nem muito menos poderiam estar ali operando o rapaz, já que não são médicas. Utilizaram anestesia tipo xilocaína. O rapaz estava perdendo sangue, sabíamos que qualquer locomoção para a Base *Hi-Merimã* iria demorar e daria no mesmo. Demora maior seria a remoção para o município de Lábrea ou para Porto Velho. Não hesitaram em começar o procedimento ali no posto do *Jokihi*. Um biscoito de chocolate foi utilizado como uma espécie de anestésico. O rapaz gritava, chorava e comia o biscoito como consolo. Aquele biscoito era algo desconhecido para ele, então gerava alguma curiosidade, além de uma diferença no paladar capaz de distrair a dor por alguns instantes. Em campo, somos aconselhados (uma determinação, na verdade) a não conceder alimentação com açúcar para os *Suruwaha*.

Depois de passar a linha, a técnica de enfermagem isolou o pé do rapaz com gaze. Foi solicitado que ele ficasse no posto da aldeia para tomar medicamento controlado. Posteriormente, ele foi removido para a Base do *Hahabiri* onde permaneceu tomando medicamento anti-inflamatório. Incrivelmente o pé do rapaz foi sarando rapidamente, mesmo sendo um corte num local do corpo onde as bactérias atrapalham a recuperação. Ele nos agradeceu bastante por sua recuperação e a família dele também. Ali eu entendi o quanto são preparados os agentes de saúde na floresta.

É importante salientar que apesar das visitas médicas não serem assíduas, o contato via telefone possível na Base do *Hi-Merimã* durante os períodos da quarentena facilita o monitoramento dos médicos aos prontuários de saúde *Suruwaha*.



Foto 6: Partida do *Jokihi* rumo a Base *Suruwaha* no Riozinho.

Na visão do coletivo *Suruwaha*, o atendimento médico que soma no sentido do *Bem Viver* esperado é aquele que pode contribuir para sanar algumas dificuldades do cotidiano ou apresentar algo novo. Por exemplo, a chegada de um dos doutores cubanos do “Programa Mais Médico”, significou a alegria de ter um grande pescador presente no *Jokihi*, pois o médico era capaz de pescar peixes grandes durante o tempo de estadia para o atendimento. Ouvi de alguns indígenas sugestões para que o DSEI trouxesse de volta o médico para o *Jokihi*, “tatiza médico Lábrea”, de modo a pensar que havia alguma desconfiança no serviço das enfermeiras ou mesmo que estavam doentes. No pensamento *Suruwaha*, se eles ficam doente, os *Jaras* da saúde vêm imediatamente, pois sempre estão nas proximidades, então, era possível solicitar a presença do médico pescador a qualquer momento. A insistência foi tanta que o DSEI enviou um médico (também cubano) que

não encontrou sintomas de doença (epidêmica), mas algumas rejeições do tipo: “esse médico não”. Não estavam doentes, mas estavam seguindo as impressões da prevenção na intenção de garantir junto ao médico mais proteína para o coletivo.

Caso similar de exigências por parte dos *Suruwaha* ocorreu em outro momento, quando, ao ser interrogado sobre pedido de receber uma voadeira igual ao barquinho de alumínio a motor do DSEI e da FUNAI, o indígena ameaçou chamar a JOCUM de volta pela rádio do posto, sugerindo que a entidade evangélica não fosse negar tal pedido. A limitação orçamentária do DSEI acaba por inferir lembranças de quando eram convencidos a algo pelas entidades missionárias com suas condições financeiras.

Os *Suruwaha* não distinguem agentes de saúde e servidores da fiscalização, as reclamações são reportadas a todos os *Jaras* que encontram no posto de saúde. Tudo que os *Suruwaha* solicitam para os servidores de campo é informado aos servidores da FUNAI e do DSEI em Lábrea, mas nem sempre o retorno destas solicitações é positivo. Os profissionais de campo do DSEI sentem dificuldade em abastecer com o próprio bolso as demandas *Suruwaha* por coisas de *Jara*, apesar das trocas funcionar bem entre indígenas e profissionais, nem sempre é possível atender a todas as encomendas. Em reuniões de equipe, os profissionais solicitavam aos superiores que a ajuda governamental pudesse chegar até os isolados com todo cuidado que se deva ter com as realidades. Os indígenas *Suruwaha* da geração de hoje trabalham muito com produção de rapé e artesanato para obter coisas que já estão incorporadas no dia-a-dia, articulam para que o sabonete sempre chegue ao *Jokihi* junto com a equipe de *Jaras* que aportou para o atendimento.

### 3.5 O atendimento secundário no *Jokihi*

Além do atendimento primário com as visitas regulares e troca de equipes, há uma outra ação de saúde que ocorre periodicamente com duração total de vinte dias, abarcando o atendimento médico e odontológico; a aplicação de vacina; e a borrifação para o controle vetorial do mosquito anofelino (transmissor da malária) e do flebótomo (transmissor da leishmania tegumentar). Trata-se de uma espécie de atendimento secundário, pois substitui as ações realizadas pelos municípios, já que é regra do

Subsistema de Saúde Indígena a articulação com o serviço do Sistema Único de Saúde (SUS) no atendimento secundário de saúde. Entretanto, como sabemos, por todo Brasil, ainda existe uma série de complicações entre o planejamento nacional da saúde e setores da saúde municipal, como as verificadas em 2017 no município de Lábrea. Além do mais, os *Suruwaha*, como foi dito anteriormente, são resistentes ao encontro de profissionais de saúde nos municípios, o que tornou necessária a criação de uma ação expeditiva de saúde a mais, denominada “atendimento multimédico”.

O atendimento multimédico é programado para ocorrer nos períodos de maior volume d’água no Riozinho, pois o barco comportando pesados maquinários precisa estacionar na Base. Em 2017, transportava-se de voadeira todo um consultório odontológico e máquinas de outras ações de saúde da Base do *Hi-Merimã* para o *Jokihi*: pesadas cadeiras, motores e bombas de veneno. Em 2024, obtive notícias de que as ações dos médicos odontológicos vêm sendo realizadas na Base<sup>27</sup>.

Particpei da expedição de saúde para o atendimento multimédico no *Jokihi* entre os dias 21/01/2017 a 08/02/2017. Além de mim, a equipe foi composta por um profissional médico; um profissional dentista; um auxiliar de dentista; uma vacinadora; dois ou três técnicos em endemias; a enfermeira e a técnica de enfermagem; um técnico indigenista e os coordenadores do DSEI e da FUNAI. Esse momento foi bastante tumultuado porque envolveu a estadia de muita gente no posto do *Jokihi*, gerando muita curiosidade dos indígenas e algumas reclamações também. A instalação do maquinário odontológico exige muito espaço e consumo de Diesel em motor barulhento, e isto incomoda os *Suruwaha* porque incomoda os sujeitos que são importantes para os *Suruwaha* (os outros seres).

---

<sup>27</sup>Fontes institucionais informou entender a urgência do atendimento secundário para os *Suruwaha*, assim, foi realizado, entre os dias 21 e 26 de novembro de 2018, uma expedição que envolveu a articulação do SESAI, DSEI, FAB e Associação Doutores Sem Fronteira, com fiscalização da FUNAI, mobilizou um barco, um helicóptero e um avião da força aérea, transportando equipamentos e pessoas para o tratamento secundário odontológico, que veio a ocorrer na Base da FUNAI no Riozinho, onde foi montado um posto odontológico temporário. Sobre esta ação, o portal do SESAI informou que todos os 154 indígenas *Suruwaha* passaram por avaliação odontológica no mês de abril de 2018. Entretanto, este total de 154 indígenas foram contabilizados até janeiro de 2018, quando um surto de suicídio coletivo, iniciado por uma jovem vitimou mais quatro pessoas na TI (a moça, o pai da moça, o filho da irmã da mãe, e um amigo próximo). Foi informado que 40 indígenas receberam próteses.

### 3.6 O atendimento odontológico

No serviço odontológico, enquanto acompanhei, as ações oferecidas se baseavam no arrancamento de dente e tratamento de uma cárie simples, mas outras demandas odontológicas não cabiam de serem realizadas por lá, pois não era possível garantir todos os combustíveis necessários para fazer funcionar os maquinários. As expedições de saúde estão sempre limitadas ao volume máximo exigido pelos transportes (barco e voadeiras). As próteses eram bem requisitadas pelos dentistas<sup>28</sup>, entretanto, havia pouco movimento para essa concessão. A possibilidade das próteses “impediria” algumas ameaças ao suicídio, pois os *Suruwaha* não suportam dor de dente e muito menos, também por questão de vaidade, ficar sem dente. Até o ano de 2017, verificava-se falhas na assistência odontológica, que, em se tratando de *Suruwaha*, são perigosas. Um chefe de maloca ameaçava consumir Timbó caso não fosse resolvido os problemas dentários que o incomoda. As ameaças *Suruwaha* do suicídio por motivo da dor de dente é antiga, conforme relata Gunter Kroemer (1994): “A mulher 38 (*musy*) se separou por algumas horas do marido (*Gamuky*) por causa da tentativa de suicídio provocada por uma dor de dente. Mas quando percebeu o estado crítico do marido, também tomou o veneno”<sup>29</sup> (Kroemer, 1994).

Em vista de tudo, a demanda odontológica envolvia muitos diálogos entre os profissionais, dando a impressão de que o dentista era o *eco* da especialização médica em *Suruwaha*. Nesse sentido, o trabalho do odontólogo parece ser o mais monitorado, um monitoramento generalizado, que parte para a avaliação de pequenos detalhes (as vezes irrelevante) que quase sempre converge para uma crítica generalizada ao profissional. Na ocasião desta segunda expedição, o odontólogo alegava haver certa “implicância” contra seu ofício dentro do DSEI que em nada ajudava na necessária aproximação dele com os indígenas para o atendimento. Também solicitou que não só ele registrasse a ausência de alguns maquinários no DSEI, porque não se pode trabalhar apenas com ferramentas bucais “do mesmo tamanho”. Sobre este aspecto, as mulheres indígenas reclamavam de

---

<sup>28</sup> Registros dos prontuários e narrativas dos profissionais de saúde.

<sup>29</sup> Gunter escreveu *Mosy* e *Gamoky*, o que particularmente acho mais conveniente com a fonética. O casal sobreviveu a tentativa, mas, atualmente, só ela vive. Ele veio a ingerir o veneno letal noutra ocasião.

certa “brutalidade” por parte do odontólogo que acabava por machucar a boca dos indígenas. Uma mulher *Suruwaha* saía do atendimento e entrava outra, que logo tinha seu momento de atendimento invadido pela família da indígena do atendimento anterior, que voltou para reclamar.

Enquanto tal dinâmica de reclamações se estendia, juntou-se muitas crianças do lado de fora do posto: penduradas nas janelas; esbarrando nas portas; fazendo muita zoadinha. O dentista não conseguia “aprimar a mão” diante do nervosismo e do conflito estabelecido, e tudo piorou quando o tradutor dos atendimentos, um técnico local, indígena “misturado”, passou a tomar todas as providências exigidas pelos *Suruwaha* e a ficar bravo com o dentista. O homem falava muito rápido, em Português e em *Suruwaha*, fazendo com o que o odontólogo não entendesse nada. Em certo momento do caos instaurado, o profissional retirou o jaleco e saiu do posto. Sentou mais a frente para tomar um ar.

Após alguns atendimentos, os homens *Suruwaha*, de maneira calma, exigiram a ida imediata do outro odontólogo que atende aos *Suruwaha*. Procurei saber sobre o requerido profissional, sendo informada por pessoas da equipe que este tinha mais experiência com os *Suruwaha*, mas também havia sofrido críticas.

Diante da realidade apresentada, a hierarquia profissional da entidade, do ponto de vista colonial, pareceu invertida, o que seria teoricamente desejado, se levarmos em conta a Teoria Crítica mais radical (Mignolo, 2002). Contudo, a situação refletiu mais os desastres da ausência de uma estrutura de comunicação intercultural dentro do atendimento de saúde, bem como, a ausência do diálogo interdisciplinar entre profissionais que atendem a população coletiva. E não foram poucas as articulações, também a partir de tais impressões, para capacitar profissionais do DSEI-Médio Purus. Entre projetos de palestras e oficinas elaboradas desde o ano de 2016, até o ano de 2028, marcava-se e demarcava-se a execução destes projetos.

É certo que todos os profissionais envolvidos nas expedições de saúde são extremamente necessários. Os técnicos e auxiliares de campo, por exemplo, se mostram essenciais, pois na ausência deles, certamente, as expedições de saúde não aconteceriam. Essa posição de superioridade é entendida em revelia do comprometimento em verificar e compreender a importância da participação dos profissionais multidisciplinares. Por

outro lado, atuando em favor da eficácia do órgão, pouco analisam argumentos e impossibilidades, por exemplo, a ausência de material não seria desculpa para não resolverem o que foram fazer ali, assim, tendem a relacionar falhas nos resultados com incapacidade ou irresponsabilidade. Mas, convenhamos, eles estão preparados em suas atuações, são capacitados na rotina com a floresta e com a sabedoria da ecologia local, possuem força e domínio nas ações. A impressão é a de que não há nada que não possam resolver, mesmo quando chegamos a duvidar que irão conseguir, eles vão lá e fazem.

Por exemplo, enfrentamos muitas paradas durante o trajeto para o *Jokihi* em vista dos grossos galhos que caem no meio do igarapé impossibilitando a passagem da voadeira. Por isso, os profissionais de campo andam com facões e moto serra. Mas eis que justamente na minha vez de expedição, a moto serra estava quebrada, a corda de engate arrebentava, estava mais do que certo que a Base necessitava de outra moto serra. Fazia tempo que este pedido vinha sendo feito pelo chefe do posto indígena, mas, por algum motivo, a FUNAI atrasava atender a demanda. Para não adiar a entrada no *Jokihi* tendo em vista o alastramento rápido da epidemia de diarreia, o auxiliar indígena preparou o barco e anunciou a hora da partida. Por todo trajeto, ou seja, o dia todo, o auxiliar virava eletricista ou mágico, pois ele conseguia fazer a moto serra pegar por alguns instantes. Entre mergulhos para desenrolar cipó do motor; paciência, força e atenção para fazer a máquina funcionar; dividir grossas toras de madeira para fazer o barquinho passar; e arrastar as árvores com a intimidade da floresta; conseguíamos aportar no *Jokihi*. Por toda capacitação na difícil missão, o órgão indigenista possui a sorte de tê-los em serviço.

Por outro lado, o bom desempenho do trabalho do odontólogo depende da simetria com outros serviços. Maquinários, insumos, e, ainda, do orçamento e do planejamento institucional. A lógica ocidental que acompanha o trabalho odontológico causa a estranheza de haver certa “fraqueza” neste atendimento.

A comunicação intercultural propõe esclarecer as diferenças e as lógicas dessas diferenças e as relações particulares com o Estado, podendo aproximar os profissionais de saúde à cuidado mútuo de efetividade nas ações. Propor mais entendimento para diminuir o campo de disputa, que é, muitas vezes, representado na ausência da capacitação profissional.



### 3.7 Vacina

Até 2017, o DSEI trabalhava com o calendário de vacinas, tendo os *Suruwaha* recebido até o ano de 2018: BCG, hepatite A, tríplice viral, Penta Valente, Pneumo 10, Meningo, varicela, Pneumo 23, influenza- gripe, DTP- febre, HPV- quadrivalente, FPV- bivalente, rotavírus, DT e DTPA. Esse calendário proporciona as campanhas de vacinas, que são executadas periodicamente por técnicas vacinadoras. Em cada campanha, as carteiras de vacina são consultadas garantindo que todos os *Suruwaha* recebam as doses.

VACINA/TIPO	QUANTIDADE APLICADA NA ALDEIA <i>SURUWAHA</i>
BCG	03
TRIPICE VIRAL	09
HEPATITE A	03
PENTA VALENTE	05
PNEUMONIA 10	06
MENIGO RASSICA	05
VARICELA	28
PNEUMO 23	23
INFLUENÇA- GRIPE	07
DTP- FEBRE	07
HPV- QUADRIVALENTE	06
FPV- BIVALENTE	04
ROTAVÍRUS	01
DT	03
DTPA	01

Quadro 1: Quantidade de vacinas aplicadas.

O cumprimento das carteiras de vacinação causa enorme satisfação ao órgão público e aos profissionais de saúde, mas as campanhas de vacinas mostram-se

profundamente criticáveis dentro da análise que observa as concepções de saúde indígena (e *Bem Viver*). Como são realizadas de forma periódica, as campanhas juntam vários tipos de vacina a ser aplicado de uma só vez, as várias picadas de uma só vez causa alvoroço e outras perturbações no viver indígena. As mulheres reclamam por precisar abandonar atividades diárias para cuidar dos filhos (doentes) com as reações das doses, pois as reações causadas por algumas das vacinas fazem com que os *Suruwaha* pensem que estavam saudáveis e ficaram doentes.

Os homens, depois que entenderam o calendário das vacinas, abandonam as malocas dobrando os trabalhos das enfermeiras, técnicas e técnicos da saúde e da fiscalização. Os mais velhos mostram cortes nas mãos como algo natural do dia-a-dia para indicar que não precisam, por exemplo, de uma antitetânica. Eles fazem de tudo para convencer as equipes de que não precisam receber vacina, pois não haveria lógica em receber a cura de algo que não adquiriram. O calendário dos indígenas passa a ser afetado com a presença da vacinadora, eles arranjam atividades imprevistas, como uma longa *zawada*, para não ter que encontrá-la.

Da forma como foi estabelecida o procedimento da vacina, elas acabaram sendo, de maneira geral, rejeitadas pelos *Suruwaha*. Além do mais, como foi dito no início desta tese, os *Suruwaha* fogem das cobras, e a dose da vacina é vista como um veneno indesejado tão qual é o veneno da cobra. Na época em que estive com eles, não houve casos de pessoas socorridas devido a mordida do animal, mas pessoas amparadas por medicamento em vista de acidentes passados, pessoas amputadas, inclusive.

A maior dificuldade encontrada pela vacinadora era a de vacinar todos os filhos de uma só mãe, pois as mulheres escolhiam um ou outro filho para a ação, por não aguentar cuidar de todos os filhos (doentes) e do choro de todos eles. Durante toda campanha era ouvido muitos choros de crianças, até antes de levarem a picada, choravam só de ver a vacinadora. Foi preciso dar 1 biscoito para cada criança vacinada como prêmio pela coragem de levar a picada. A participação direta da equipe de enfermagem na campanha se mostrava fundamental, não só pelos registros de controle das carteiras de vacinação, mas porque eram elas quem convenciam os *Suruwaha* a tomarem as doses, eles aceitavam com base na confiança. Por ser uma ação de campanha periódica, o profissional de vacinação sempre é um agente de saúde desconhecido pelos *Suruwaha*.

Quando não conseguem cumprir as carteiras de vacinação, a equipe sai carregando a caixa térmica com as vacinas em busca dos indígenas nas malocas. Passa de uma maloca para outra vacinando as pessoas e complementando doses de outras. Havia uma imensa dificuldade em atravessar a região do *Jokihi* para a maloca do *Naru*, além de ser horas de distância, há passagem por finas toras de madeira no alto das águas largas e intensas correnteza do *Jokihi*. Essa travessia se mostrava como empecilho para muitos que desejam trabalhar junto aos *Suruwaha*.

Foi o que ocorreu com uma funcionária, depois de uma queda das alturas dessa fina ponte a caminho da maloca do *Naru* e desistir de qualquer nova entrada no *Jokihi*. Toda equipe se mostrava cuidadosa com esse trajeto, mesmo aqueles com certa experiência. Não há equipamento de segurança para essa travessia. Se o ocorrido tivesse sido antes da minha passagem por essa ponte certamente eu não teria atravessado como não mais atravessei. A funcionária caiu da ponte e foi arrastada pela correnteza. O chefe do posto pulou na água para retirar a mulher e foi também arrastado. Um homem da equipe de endemia pulou em seguida para salvar o pessoal que estava sendo arrastado. Ele era alto e forte, se agarrou numa árvore e segurou a mulher. O outro conseguiu se estabilizar numa árvore um pouco mais distante. Com muita dificuldade, os três saíram da água já do lado da maloca do *Naru*. Em outro momento de caminhada, percebemos vários indígenas na água com seus botes e remas de madeira. Estavam prontos para salvar qualquer *Jara* desacostumado.

Obtive informações de acidente com voadeiras no local antes da minha entrada no *Jokihi*. O motor do barquinho empatado por cipó pode colidir com a água, galhos e troncos. Uma funcionária saiu bruscamente da cadeira do barco e foi parar na proa machucando a mandíbula. Há também notícias no Médio Purus de mini avião desaparecido com uma equipe de saúde. Existe no DSEI solicitações de indenização e registro de pagamento de indenização para pessoas acidentadas “em área”.

Sobre a Pandemia da Covid 19, conversei brevemente por telefone com membros das equipes do DSEI em Lábrea para obter informações sobre as vacinas para os *Suruwaha*. Com a consciência de que os *Suruwaha* sempre são privilegiados nas ações de saúde do DSEI no Médio Purus, fui informada de que estava tudo bem e que a Covid não havia chegado até o *Jokihi*.

Certamente as explicações do DSEI sobre a necessidade do isolamento para proteger o coletivo *Suruwaha* da Covid 19 trazem argumentos insuficientes. Teria sido mais uma situação de ensinamento *Jara* alheio às concepções de *Bem Viver Suruwaha*, suas trajetórias e situação territorial. A Pandemia foi um exemplo claro de como os ocidentais devem buscar ajuda do conhecimento tradicional em situação de doença. A gravidade da doença generalizada, do contágio e da necessidade do isolamento não são novidades para os povos indígenas isolados como demonstrou ser para o povo mundial em enfrentar a prevenção da Covid.

Sobre isto, afirmou Domingos Barreto Tucano<sup>30</sup>:

Antigamente, nossos antepassados, em outro momento de história, eles sempre entraram para a floresta para tentar escapar de doença. Mas dessa vez que visitamos foi diferente. Palavra de ordem: “nós estamos preparados, temos conhecimento para isso”; “nossos antepassados nos falaram que um dia, ainda, outras mais futuramente, dizem que vai chegar mais doença ainda mais forte que essa aqui.

A ausência de uma estrutura de comunicação intercultural na saúde causa o atraso da capacitação da biomedicina no trato com epidemias; assim como resulta negativa da educação ocidental da saúde que pretende ao alcance dos *Suruwaha*. As investidas em ações de “educação e saúde” são dispensáveis pelos *Suruwaha*, os profissionais das exposições falam, falam, gesticulam e a comunicação não é entendida ou levada a sério. Os kits de cuidados que são distribuídos nessas ações viram objetos para outras coisas. As falas dos profissionais de saúde envolvem informações bem diretas e pouco funcional no mundo *Suruwaha* e para as concepções *Suruwaha*. A língua *Zuruaha* é arranjado na hora por algum tradutor da hora e serve apenas para buscar um modo de se fazer entender os objetos da saúde biomédica e situações previstas no mundo ocidental.

A implementação de sistema intercultural na saúde tende a aproveitar a amizade e a aproximação entre indígenas e equipe de campo e os dados de saúde constantemente registrados sobre cada um dos indígenas. É provável que análises e monitoramento do sistema intercultural possam diminuir distâncias entre o que os profissionais de saúde conhecem a respeito do grupo indígena e as determinações institucionais. Referências do estranhamento por profissionais de campo às determinações de superiores são citadas em

---

<sup>30</sup> Durante a IV Reunião de Antropologia da Saúde (RAS).

conversas, por exemplo, há comentários sobre uma estimada psicóloga do local, que, apesar de ser muito preocupada com os indígenas e muito eficiente em articular as ações do DSEI, dirigia conselhos para que todos das equipes se mantivessem o mais distante possível dos *Suruwaha*, pois estes eram indígenas que estariam “todos loucos”, e que estavam se matando por vista de uma abalada saúde mental. Fazia menções correlacionando parentesco e casamento consanguíneo com deficiências.

### 3.8 Remoção de paciente

A dinâmica dos *Jaras* do DSEI-Médio Purus para remoção de pacientes indígenas por emergência, principalmente quando necessitam de cirurgias, exames mais complexos e aparelhagens mais específicas, é conhecida pelos *Suruwaha*, assim ficou entendido nas palavras do indígena *Bambuha*, a respeito da trajetória do tratamento de *Niaxuru*, filho de *Naru*, que obteve fraturas graves após ter caído de uma árvore: “Lábrea ir e sabe não! Porto Velho ir”. *Bambuha* se refere ao fato de que, até 2017, em casos graves, os *Suruwaha* eram primeiramente removidos para a cidade de Lábrea, mas, se por lá for identificado que o tratamento não é possível, o paciente é encaminhado para a capital do estado de Rondônia, Porto Velho, onde existe maiores condições tecnológicas de tratamento e onde o CASAI possui uma área reservada para os indígenas isolados. Existia uma enorme dificuldade em atender os *Suruwaha* na cidade de Lábrea, posto que o CASAI em Lábrea não possuía área reservada para os *Suruwaha* e eles costumavam ficar hospedados nas casas dos servidores locais das instituições.

Enquanto *Naru* esperava a chegada do DSEI junto com outros indígenas, explicava a situação do filho com calma e semblante tenso. O garoto estaria com a perna (*ibini*) muito inchada, com alguns cortes na cabeça e havia passado o dia chorando. Então, *Naru* chamou a equipe de saúde pela rádio do posto. Ao chegar no *Jokihi*, a equipe descarregou os pertences e seguiu direto para maloca do *Naru*. Só retornaram ao posto tarde da noite. Ficou acertado que *Naru* levaria seu filho pela manhã até o posto de saúde para que ficasse aguardando a chegada de um helicóptero para remoção até o hospital de Lábrea. O único descampado para pouso no *Jokihi* fica ao lado do posto de saúde, por

isto, *Niaxuru* precisaria ser carregado com cuidado até o posto para embarcar. Com toda atenção dos *Suruwaha* no *Jokihi* voltada para o menino *Niaxuru*, reconhecemos as diferenças das expectativas do grupo *Suruwaha* com relação as crianças.

No dia 18 de março de 2017, *Niaxuru* demorou a chegar no posto de saúde, apesar de ter saído bem cedo da maloca. Ele vinha carregado com cuidado por familiares numa esteira de palha improvisada. As 10h conseguiram finalmente chegar no posto. O garoto gritava de dor e, com as condições de locomoção, a perna fraturada tinha ficado duas vezes o tamanho da outra. Tão logo *Niaxuru* e a família chegaram no posto, fomos informados pelo DSEI em Lábrea que o voo para atender a emergência chegaria no outro dia, pois as condições de tempo não estavam propícias.

Enquanto tratavam sobre a remoção de *Niaxuru* com o DSEI de Lábrea pela rádio do posto, os interlocutores responsáveis pela ação entraram num diálogo burocrático quase difícil de sair. Na demora da decisão, algumas pessoas da equipe, compadecidas com a dor do garoto, passou a questionar o chefe do posto. Este ordenava que viesse um helicóptero que pudessem comportar sua presença na locomoção, pois não era permitido *Suruwaha* sair da floresta para ir ao município sem o acompanhamento da FUNAI. Entretanto, não seria possível a entrada de um helicóptero maior na terra de pouso do *Jokihi*, principalmente por vista do espaço aéreo e a quantidade de árvores no local. Depois de muito tempo, foi informado que pousaria um helicóptero apenas para três pessoas (incluindo o piloto), sendo um dos passageiros obrigatoriamente da família do menor. Ficou decidido que o pai, *Naru*, acompanharia *Niaxuru*. A escolha do acompanhante foi feita com base na experiência de *Naru*, por ele já ter saído do *Jokihi* anteriormente para acompanhar o tratamento da filha num episódio relatado por Marcia Suzuki e Keila Mosca Pinezi (2008)<sup>31</sup>, durante as ocasiões da interferência proselitista da JOCUM. *Naru* era pai de uma garotinha chamada *Sumawari* (*Tititiu*), que nasceu com hermafroditismo (ou sexo duplo) e foi convencido pela entidade JOCUM a tentar uma operação para modificar a situação. *Sumawari* morreu no *Jokihi* tempo depois da cirurgia

---

<sup>31</sup> Durante a 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, PortoSeguro, Bahia, Brasil. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/323493625/Ana-Keila-Pinezi-Infanticidio>

durante o processo de convalescência da operação na floresta. Na ocasião da morte da filha, segundo comentário, *Naru* tomou Timbó.

Às 9h e 30min do dia 19 de março de 2017, cerca de quatro dias após o acidente, um pequeno helicóptero conduzido por piloto experiente conseguiu pousar num pequeno quadrado descampado cujas plantas altas ao redor dificulta a visibilidade.

A locomoção de *Niaxuru* até o helicóptero foi muito complicada. O menino não aguentava que tocássemos nele. Ele foi conduzido até o transporte aéreo numa rede, pois não havia maca no posto, na Base e no helicóptero. E durante todo trajeto aéreo, *Niaxuru* precisou viajar deitado no colo do pai, pois, como foi dito, o helicóptero era muito pequeno. O diagnóstico vindo da cidade avaliou também uma lesão na região do abdômen do garotinho.



Foto 7: Pousando em descampado do *Jokihi*.





Foto 8: Movimentação para a remoção de *Niaxuru*.



Foto 9: A chegada do helicóptero.





Foto 10: Locomoção do paciente até o helicóptero.



Foto 11: Embarque do paciente.



Foto 12: Locomoção de *Niaxuru* no helicóptero.

Em Porto Velho, *Niaxuru* passou por duas cirurgias: uma para colocar um pino no fêmur; e outra para resolver a região do abdômen. Durante a recuperação na cidade de Lábrea, entre os dias 19 de março de 2017 e 17 de julho do mesmo ano, *Naru* quis retornar para o *Jokihi*, deixando outro filho acompanhando o menor. Inicialmente, *Niaxuru* obteve tratamento na residência de um servidor da FUNAI em Lábrea; depois passou a se hospedar na casa de um colaborador do DSEI-Médio Purus.

### 3.9 A persistência da doença

Conforme foi dito anteriormente, os alarmantes índices de saúde verificados para determinados grupos e comunidades indígenas se mostram persistente. Isto pode indicar ausência de pesquisa destinada para o tratamento de dados que são coletados e engavetados. Gasta-se com insumos, remédios, diesel e gasolina, tudo para curar o mal “que come a carne” (Kopenawa, Albert, 2015), no proselitismo ocidental com o corpo, mas nunca para afastar a doença. No território *Suruwaha*, os gastos com a saúde priorizam

a medicina ocidental. Até 2017, não havia projetos de incentivos no DSEI em torno dos cuidados de saúde tradicional.

Observei acerca das principais questões de doenças entre os *Suruwaha* registradas pelo DSEI ao longo das décadas, inclusive, dados e relatórios anteriores a gestão do SESAI, produzidos pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Os registros institucionais analisados são referentes aos anos de 2008 a 2018. Realizei uma comparação entre os dados institucionais de saúde com informações de doenças entre os *Suruwaha* trazido pela Etnologia, por exemplo, João Dal Poz (2000) concedeu informações de enfermidades que atingiram a população *Suruwaha* entre os anos de 1980 e 1995. Na comparação, verifiquei que poucas são as doenças que desapareceram da lista de ocorrência da instituição, muito embora isto se deva mais pela presença dos testes rápidos do que por desaparecimento dos sintomas, como é o caso da malária. Ocorrências de leishmaniose, diarreia, problemas dermatológicos, problemas neurológicos, doenças respiratórias, gripe e a febre, dor de dente, cefaleia (*envira*), dor no corpo (muscular), verminose, assim como os acidente e as picadas de cobra são constantes nos prontuários de saúde.

A persistência da malária no país tropical tem permitido mais a naturalização da doença que a abrangência para mais estudos qualitativos. Há casos de narrativas de profissionais de saúde comunitário que aborda ser a malária uma doença “de época” que se mostra constante em determinados locais, principalmente no ambiente da floresta. Na tentativa de amenizar a problemática, os profissionais de endemia do DSEI-Médio Purus borrifam “medicamentos” nos ambientes que possivelmente podem desenvolver alguma patologia, trazendo um segundo problema para a saúde local. As substâncias borrifadas costumam afastar animais e interferir na vegetação, modificando paisagem. Aqui a saúde coletiva não está vinculada ao aparecimento de doença, pois, conforme afirmou o professor, Renato Athias (2023a), estar saudável para os indígenas é estar no *Bem Viver*, é estar ideal ao mundo cosmológico que participam. Não é interessante para os indígenas *Suruwaha* esse tipo de movimento para o meio ambiente e a remediação das ciências médicas ocidentais é o desafio da saúde tradicional.

As doenças de pele são confiadas ao tratamento das enfermeiras, os sintomas e o temor do alastramento levam os *Suruwaha* afetados procurar o posto de saúde. Com luvas

e loções antialérgicas e anestésicas, as enfermeiras banham as pessoas na parte externa do posto. Também associadas à alimentação, ao modo de armazenamento dos alimentos, com exposição às baratas, ditas como vetores de doenças, bem como, ao contato com animais não naturais da selva, como cachorro que são deixados na Terra Indígena por *Jara* sem os devidos cuidados. A irritabilidade presente no indígena afetado aparecia como a principal consequência registrada. Uma criança de seis anos de idade vinha sendo acompanhada e tratada com banhos e antialérgico por apresentar sinais graves na pele e muita irritabilidade perante a situação. Ela tinha o corpo todo revestido por pequenas bolinhas micro pequenas. A enfermeira não sabia ao certo do que se tratava, bem como, não havia remédio específico para o problema. De acordo com a técnica de enfermagem, a menina teria contraído uma sarna incurável por vista de alguma condição da floresta que impedia a cura da mesma. Ela sofria também com a distância dos outros indígenas temendo o diagnóstico: se era algo contaminável ou se propriamente adquire pela pessoa.

O chefe de maloca, *Ikiji*, tem manchas pelo corpo todo. Foi observado que ele sente coceira e que suas manchas estavam quase infeccionando. Em outra maloca, *Muru* também apresenta as pequenas bolinhas no corpo e diz sentir-se agoniada com as coceiras. Os indígenas comentam que *Muru* tem crises constantes de irritabilidade e mau humor periódico, portanto, o problema atinge de forma indireta todo coletivo. Em outras malocas, *Wabá*, *Kuxi* e *Kabwkwari* também apresentavam manchas na pele.

Após um banho de igarapé no início de novembro de 2016, em meio a pesca com o Timbó nas águas do igarapé, senti ardência no rosto e coceira por todo corpo. Neste dia não havia ninguém nas malocas e no posto. Estava no igarapé e achei estranho o movimento dos homens indígenas por lá, pois no *Jokihi* há uma regra que separa mulheres e crianças dos homens nas horas do banho (pelo menos enquanto as equipes de *jaras* estão por lá). Eles começaram a produzir uma armadilha para coletar peixes mortos pelo veneno de Timbó. Um deles me avistou e acenou: “Palloma, *tixá*, *tixá*” (saia), “*kunaha* tem”. Procurei um jeito de sair rapidamente sem ser avistada. Eles continuaram a pesca artesanal em vários pontos das águas curvas do igarapé.

Uma questão que persiste dentro das malocas é a presença de muitas baratas. Eles tomam água na panela de barro lotada delas, ingerem uma mistura de várias coisas trazidas por esses vetores. Mas, apesar da convivência com baratas, os *Suruwaha* as



querem longe. Pedem constantemente que arrumemos veneno para tirá-las de lá. Em novembro de 2026, o indígena, *Ania*, começou o trabalho com a construção de uma nova maloca bem defronte do posto. Sozinho, carregou grandes toras de pau e galhos para a produção de madeira. No dia anterior, ele trouxe em sua canoa um teto de zinco que obteve de uma antiga casa dos *Jara* no local para servir de teto da nova habitação. Muitos brincam afirmando que *Ania* virou *Jara*. O homem se queixa da maloca em que vive, a maloca do *Waba*, que, segundo argumentou, está empestada de baratas e que não quer mais conviver com aquilo: “barata tem muuuita!”, repete o indígena num português punji enquanto trabalha na nova construção. O funcionário da FUNAI, ao vê-lo sozinho trabalhando, juntou a ele para ajudá-lo.

Conforme exemplificou o chefe em endemias do DSEI-Médio Purus, até a bomba nuclear não resolveu o problema das baratas no Japão. Certamente o setor de endemias age com prudência em não tomar a frente desta intervenção, pois, obviamente, uma ação desse porte não pode ser executada sem pesquisa prévia, pois toda utilização de produtos químicos deve envolver estudo prévio em vista dos impactos que poderão ser causados.

A leishmaniose era diagnosticada pelas equipes como ocasionada por animais não naturais da selva. Acredito que parte dessa ideia venha do fato de ver as condições da pele do animal depois de alguns meses desprotegidos dos ataques de pium e sem os devidos cuidados. Cabe registrar que uma pesquisa da Fiocruz estuda a leishmaniose no espaço *Suruwaha*.

As doenças respiratórias eram diagnosticadas frequentemente nos prontuários principalmente nas pessoas mais idosas. A equipe médica identifica a fumaça nas malocas como a causa original da doença, pois os *Suruwaha* dormem diariamente em redes acima de fogueiras para se protegerem do frio. A noite no Médio Purus amazônico causa uma sensação térmica de poucos graus. Alguns dos diagnósticos especificam relação entre causas respiratórias e manchas na pele. Essas manchas são escuras e, na maioria das vezes, em formato de círculos, distribuídas por todo corpo, parecendo pinturas corporais feitas com resina que foram “incorporadas” na genética. Indaguei as equipes sobre a naturalidade daquelas manchas, trazendo referências etnológicas a respeito, pois, desde Kroemer, como foi dito anteriormente, sabe-se do traço físico significativo nos descendência dos antigos *Kurubidawa*, um dos grupos ancestrais dos *Suruwaha*, dotados

de grandes pintas na pele em formato de círculo, denominadas *sawa*. O termo composto *sawa kyhy* é utilizado pelos *Suruwaha* para exemplificar problemas dérmicos provenientes de uma micose. Em todo caso, não parecia haver queixas dos indígenas “pintados naturalmente” a respeito de incômodos na pele ou falta de ar.

Os problemas neurológicos ainda são apontados com bastante frequência sendo entendido pelas equipes médicas como uma consequência provocada pelo consumo progressivo do Timbó, já que os *Suruwaha* consomem o Timbó em doses menores em determinadas ocasiões da vida e não apenas para a pesca no igarapé ou para vir a morrer. Estrabismo ou lentidão são encarados como efeitos do uso prolongado do veneno.

Como já foi dito anteriormente, dor de dente e cefaleia eram queixas corriqueiras entre os *Suruwaha*, assim como as dores no corpo (musculares), especialmente nos mais velhos ainda pelo acúmulo de serviços pesados. O alívio provocado por alguns medicamentos fornecidos pelo DSEI aumenta a procura ao posto da aldeia.

Contudo, os prontuários *Suruwaha* identificam não haver dúvidas de que o suicídio é o causador da maioria das mortes entre os *Suruwaha*. O próximo capítulo analisa essa questão mais especificamente.

#### 4. SUICÍDIO E ETNICIDADE

O antropólogo, João Dal Poz, (2000, p. 98) escreveu a seguinte indagação: “o que dizer do suicídio entre os Sorowaha, cujas cifras são quase dez vezes as taxas guarani, ou cem vezes os números do mundo industrializado?”. A ocorrência dos altos índices de suicídio entre os *Suruwaha* (com medição de proporcionalidade) é verificado desde que o grupo passou a viver no território do igarapé *Jokihi*, em meados de 1929. Além do mais, como foi dito anteriormente, o suicídio entre eles acarreta a ocorrência do suicídio coletivo.

As taxas de suicídio *Suruwaha* são analisadas desde os escritos de Jônia Fank e Edinéia Porta (1996), através de estudo genealógico que veio a notificar, no período de 1925 a 1980, cento e vinte dois casos de morte (setenta e cinco homens e quarenta e sete mulheres) (Huber, 2012, p. 59).

Gunter Kroemer (1994, p. 195) recenseou a população *Suruwaha* em 1989, em sua listagem podemos perceber que bem menos da metade dos indígenas *Suruwaha* estão vivos.

João Dal Poz (2000, p. 99) comenta os casos trazidos por Fank e Porta que dizem respeito a cinco gerações antecedentes a época da realocização dos indígenas na região da Amazonia Legal, que se deu no final da década de 1970. A maioria dos falecidos com idade entre catorze e vinte e oito anos. Seguindo a continuidade da verificação dos dados, o autor analisou os óbitos por suicídio entre os anos de 1980 a 1995, e obteve o total de trinta e oito casos de suicídios (dezoito homens e vinte mulheres), em uma população média de cento e vinte e três indígenas.

Para o período de 1984 a 2011, Adriana Huber (2012) apresentou uma taxa de suicídio de 86.17% em relação às mortes de adultos, a partir de uma população média de cento e trinta e cinco pessoas no *Jokihi*. Foram cento e quarenta e seis óbitos verificados no período analisado por ela.

Tantos os apontamentos institucionais quanto alguns científicos publicados tendem a relacionar sentimentos múltiplos que ativam as ocorrências do suicídio *Suruwaha*, indicando, por um lado, o individualismo no interior do coletivo e, por outro,

uma ação para punir alguém. A afeição (*kahy*), a raiva (*zawa*), a saudade (*kamonini*) e a vergonha (*kahkomy*) são os subjetivos das explicações que aparecem nas diferentes ocorrências de suicídio no *Jokihi*. O qualitativo dos dados que se referem as ocasiões das mortes especificamente por suicídio causa a impressão da ocorrência por motivações banais.

Em 1985, após o suicídio de uma jovem escorraçada pela sogra, morreram sua irmã e a cunhada. Em 1986, o suicídio de um homem, revoltado com a esposa que não lhe fez comida, provocou a morte de um amigo e do pai classificatório deste. Em 1987, morreram a mãe e um amigo de um rapaz que se havia matado porque outros reclamaram das fezes do seu cachorro. No mesmo ano, duas adolescentes tomaram *konaha* porque a avó de uma censurou-lhe os deslizes sexuais, o que induziu à morte seu irmão. Em 1989, quando faleceu uma menina de picada de cobra, suicidaram-se o pai viúvo e dois sobrinhos deste (ZS e BS) – um rapaz de 14 anos e um homem casado. Três meses depois, a viúva do último, a irmã desta e o pai do rapaz também morreram. Duas semanas depois, a irmã de um dos homens falecidos anteriormente teve uma rusga com o marido e matou-se, sendo acompanhada por uma adolescente. Em 1992, um “dono de casa”, atarantado com os trabalhos de manutenção da maloca, magoado com sua esposa e aborrecido com o desaparecimento de uma faca, suicidou-se e com ele dois irmãos, seu pai e um companheiro de geração. Por fim, tive informações sobre uma recente sequência de suicídios em fins de 1996, em razão da morte de um rapaz recém-iniciado, picado de cobra no acampamento de caça: duas mulheres (entre elas, a mãe do rapaz), dois homens casados e duas moças solteiras.

(Dal Poz, 2000, p. 106)

Os prontuários de saúde do DSEI analisados por mim indicavam ocorrência de trinta e oito falecimentos por “morte autodeterminada”, que vieram a desenvolver treze diferentes cadeias suicidas no *Jokihi*, entre os anos de 2008 a 2018. Ou seja, trinta e oito pessoas morreram em treze ocorrências de “surtos” de mortes. Onze, das treze cadeias suicidas, foram iniciadas por mulheres. O período verificado corresponde a uma população *Suruwaha* que variava entre cento e cinquenta e três e cento e cinquenta e cinco pessoas. Os prontuários transparecem que a maioria dos “suicidas” nasceram depois do contato no *Jokihi* (meados de 1980).

Quadro 2: Ocorrências de suicídio entre os *Suruwaha* (2008-2018)

2008			
SEXO	IDADE	DATA DO OBITO	NASCIMENTO
F	16	19/07/2008	20/12/1992



?	17	28/07/2008	11/11/1993
<b>2009</b>			
F	14	22/05/2009	?
F	19	22/05/2009	14/01/1990
<b>2012</b>			
M	31	02/07/2012	07/11/1980
M	15	02/07/2012	15/06/1997
M	20	02/07/2012	29/04/1992
F	47	02/07/2012	25/04/1965
F	19	02/07/2012	27/03/1993
F	18	02/07/2012	28/08/1993
M	18	02/07/2012	02/04/1994
M	27	02/07/2012	?
F	22	02/07/2012	13/06/1990
M	19	24/10/2012	05/11/1992
M	18	24/10/2012	11/11/1993
<b>2013</b>			
F	26	23/12/2013	28/04/1988
M	30	24/12/2013	23/09/1982
M	19	24/12/2013	12/12/1993
<b>2014</b>			
M	17	20/01/2014	15/02/1996
M	18	21/01/2014	17/10/1995
F	23	13/03/2014	21/08/1990
<b>2015</b>			
F	14	16/05/2015	22/05/2001
M	41	16/05/2015	03/01/1974
F	14	17/05/2015	12/12/2001
F	?	17/05/2015	08/03/2001
F	33	28/06/2015	21/06/1982
M	11	28/06/2015	12/03/2004
<b>2016</b>			
F	13	20/01/2016	01/01/2003
F	39	20/01/2016	24/05/1976
M	45	20/01/2016	21/06/1970

M	23	20/01/2016	07/08/1992
F	17	16/07/2016	07/09/1998
F	22	14/10/2016	01/03/1994
F	26	03/11/2016	10/10/1990
<b>2018</b>			
F	23	04/01/2018	17/01/1995
M	56	04/01/2018	23/02/1962
M		04/01/2018	15/02/2001
		04/01/2018	

Até aqui a amostra dos dados etnológicos e institucionais comentados anteriormente sugere a seguinte situação do suicídio entre os *Suruwaha* ao longo dos anos de isolamento no território de *Jokihi* (1925-2018):

Quadro 3: Proporção do suicídio no *Jokihi*.

Período	Casos de suicídio	Tempo	Média populacional
1925-1980	122	55 anos	
1980-1995	38	15 anos	123 pessoas
1984-2011	146	27 anos	135 pessoas
2008-2018	38	10 anos	155 pessoas

Algumas observações sobre os prontuários de saúde do DSEI analisados por mim. Uma pequena parte dos formulários foram preenchidos ainda quando a saúde dos *Suruwaha* esteve sob os cuidados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), de 2008 a 2010. Parte dos prontuários não escreve informações qualitativas sobre a morte do indígena por Timbó, apenas informa que o falecimento se deu por consumo do veneno da raiz de Timbó. A outra parte dos prontuários escreve melhor fatos e motivações do momento que levaram o suicida ao consumo de veneno, fornecendo subsídios qualitativos importantes das relações (internas) que impulsionam a iniciativa do suicídio. O desequilíbrio nas informações contidas nos prontuários de saúde (algumas com informações sobre a morte do paciente e outras sem nenhuma informação) deve-se aos momentos de trocas das equipes na atenção da saúde indígena para os *Suruwaha*, que segue o modelo do DSEI Médio Purus. Esses prontuários são registrados e assinados por

enfermeiros, agentes que acompanham constantemente a saúde nas Terras Indígenas, e parte desses agentes não se comprometem em remeter informações que se deve ao exercício médico, conforme foi esclarecido anteriormente nesta tese. Portanto, há uma nítida limitação entre o sistema de informação e a pesquisa qualitativa de saúde no interior do mundo *Suruwaha*.

Outra observação que chama atenção nos prontuários é a ausência de informação sobre o espírito do *Kunaha*, o termo “*Kunaha*” nem mesmo é citado. A impressão é da invisibilidade quase que total do sistema xamânico *Suruwaha* e dos elementos deste sistema que move a cura e a doença, ou melhor, que determina a condição de saúde e *Bem Viver* dos indígenas. A comparação de dados dos sujeitos e sentimentos apresentados nos prontuários a respeito do suicídio sugere o local das ciências médicas ocidentais nos diagnósticos, quando a séria questão do sistema social é ignorada. Surpreende afirmar que a ciência dos brancos ainda se encontra no estágio “evolutivo” do conhecimento, quando se tinha que provar a racionalidade das coisas que se movem. Como disse André Baniwa<sup>32</sup>, em outras palavras, os povos indígenas não precisam e não estão procurando validação – isto já lhes é inerente, mas sim, estão procurando o local de reconhecimento.

Como foi dito, a causa morte entre os *Suruwaha* foi motivo de várias reuniões interministeriais. Nas reuniões participam representantes do Conselhos Distritais de Saúde Indígena (CONDISI) e outros órgãos indígenas, além de alguns pesquisadores que são esporadicamente convidados para as discussões. Enquanto estive no DSEI, notei uma lacuna na participação de agentes indigenistas importantes nos diálogos, como representantes da Operação da Mata Nativa (OPAN), com sede em Lábrea (AM), que tem realizado trabalho de reconhecimento e proteção territorial na região desde que essas ações tiveram início, no final da década de 1970; e representantes do CIMI, que, quando não são os propiciadores das maiores produções etnográficas entre os *Suruwaha*, como é o caso das obras de Kroemer (1985, 1989, 1994), foi a porta de entrada do indigenismo pós-contemporâneo no *Jokihi*, com os trabalhos de Adriana Huber e Miguel Aparício.

---

<sup>32</sup> Durante aula de inauguração do curso de Pós-graduação *Latu Sensu*: “Educação Intercultural em saúde e Antropologia”, ocorrida em 13/10/2025, via web. O curso coordenado pelo professor, Renato Athias, é uma realização da Fundação Joaquim Nabuco (Fundaj/Recife) em parceria com o Núcleo de Estudos e Pesquisa em Etnicidade (NEPE-UFPE).

Reforço que questões políticas impedem trocas fundamentais para discutir questões indígenas.

Na geração por mim conhecida, os mais jovens *Suruwaha*, principalmente as mulheres, não apresentam intenção de juntar as redes (casar) devido as condições de infância: órfãos de pais suicidas e precisando cuidar dos irmãos pequenos. Uma criança de cinco anos cuidava da irmã de um ano de idade, a mais velha carregando a menor para onde precisasse ir. Nem sempre o destino das crianças e dos jovens é encarado com presteza, além de ocupar toda infância com responsabilidades de adultos, costuma designar sentimentos e atitudes diferenciados do que é culturalmente esperado. As verificações de constatações sindêmicas a partir do suicídio geram impressões de agravos na saúde e de modificações extremas na Etnicidade *Suruwaha*. Por exemplo, a Etnologia de João Dal Poz (Dal Poz, 2000, p. 28) verificou haver entre os *Suruwaha* uma situação parecida com a apresentada por Raymond Firth entre os *Tikopia* (1998), Nova Zelândia, onde os homens não queriam casar, enquanto que as mulheres mostravam essa intenção. A sindemia apresentada entre os *Suruwaha* não é absorvida pela saúde nacional. A ausência de estudos antropológicos no DSEI é a lacuna da percepção da biomedicina.

#### 4.1 Motivações (des)coloniais do suicídio

Como já foi explicado anteriormente, o aparecimento do suicídio por *Kunaha* data ao tempo do isolamento no *Jokihi*, no final da década de 1929, quando *Dawari*, antigo xamã, de origem *Adamidawa*, tomado por *Zawa* (raiva) por ter pedido entes ancestrais e o território do igarapé *Jahkubaku* para os *Jaras* (brancos) das forças seringalistas, veio a consumir dose letal de Timbó. Enquanto manjava a raiz do veneno colocando-a na água do igarapé para espremer o sumo na boca de forma a ingerir, o xamã ensinava aos demais que assim procedessem. No seu momento de ingestão do veneno, *Dawari* teria explicado para o grupo que os mortos por Timbó habitariam felizes, sorrindo e cantando na casa do ancestral raio, *Bai Dokuni*, onde as almas (*asumã*) se unem num só povo - o povo do veneno (*Kunaha Madi*). Assim, o suicídio entre os *Suruwaha* teria se tornado a “máxima

de todos os valores” (Kroemer, 1994, p. 129). Como se vê, questões territoriais se interligam ao aparecimento do suicídio no *Jokihi*.

Contudo, os *Suruwaha* teriam mudado de opinião sobre o consumo letal de Timbó, pois a Etnologia afirma duas versões diferenciadas sobre a morte pelo Timbó: a versão clássica, que ressalta ser positivo e esperado morrer vítima do Timbó; e outra versão contemporânea que surpreende nas narrativas *Suruwaha* da negatividade da prática suicida. Por outro lado, não se pode dispensar refletir sobre as estratégias indígenas para excluir os brancos daquilo que os brancos não entendem.

A negatividade *Suruwaha* a respeito da morte por Timbó era recorrente nos anos de 2016 e 2017, assim como parecia grande o temor à perseguição do Timbó ao coração (*Giyzoboni*) da pessoa depois da morte. Podemos assim reconhecer modificações na concepção sobre o pós- morte por Timbó e uma mudança da versão escatológica nas versões apresentada por Gunter Kroemer e o que se verifica atualmente na opinião dos *Suruwaha*. De acordo com o antropólogo, Miguel Aparício (2017, p. 207), a prática do consumo de Timbó é um aspecto que emerge perigosamente na vida contemporânea e nas transformações do *post mortem Suruwaha*. (Aparício, 2015, p. 317).

Spensy Pimentel (2017, p. 291) enfatizou o diagnostico por feitiço como causalidade atribuída para o suicídio por enforcamento entre os *Guarani* e *kaiowá*, segundo o autor, as explicações comuns dos indígenas teriam dado margem para associar o suicídio como algo relativo à “cultura tradicional”. Condição similar observou Maria Isabel Bueno (2017, p. 134) a respeito do suicídio por enforcamento entre os indígenas *Ticuna*, onde a causalidade das mortes no diagnóstico nativo é a feitiçaria. Pimentel (2017, p. 303) lembra do ambiente do Estado do Mato Grosso do Sul, onde as vítimas indígenas são criminalizadas pela violência que os atinge, promovendo o suicídio “politicamente conveniente”; “como acontece quando a família indígena não está disposta a falar publicamente sobre todas as hipóteses que tece sobre a morte de um jovem”; “abafamos a discussão sobre todos os pequenos fatores que se combinaram para gerar a explosão culminante na força” (idem, ibidem, p. 305).

Todavia, Pimentel explica que os próprios *Guarani* e *Kaiowá* não percebem o suicídio na forma corriqueira ou habitual, mas “um problema trazido pelos novos tempos”, quando “passaram a ser obrigados a viver confinados em pequenas reservas de

terra, a partir da colonização massiva por não indígenas da região sul de Mato Grosso”. O mesmo autor aborda estados emocionais percebidos por familiares e outras pessoas próximas aos jovens que terminam por ir à força, sentimento denominado *nhemyrõ*, que ele classifica como “algo entre o desespero, a raiva/ira, a contrariedade e a tristeza, podendo até mesmo ser traduzido como “pirraça” (Pimentel, 2017, p. 300). Chama atenção para dados estatísticos da problemática do suicídio (por enforcamento): “mas, algo está muito errado quando tanta gente aparece enforcada só em uma região, em um só povo, com tal frequência como a que se verifica nos últimos 35 anos nas aldeias Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul” (idem, ibidem, p. 308).

Tal indagação realça com a realidade *Suruwaha*, pois dizer que os indígenas ingerem Timbó de forma letal por causalidades que se referem unicamente ao grupo ou a familiar nuclear é se abster dos aspectos da territorialidade e das influências das fronteiras. Inferir problemáticas limitadas ao *Kaho* é reduzir o real mundo socio cosmológico indígena. Como se referiu Adriana Huber (2012) em outras palavras, os *Suruwaha* têm mais a dizer sobre o pós-morte.

O suicídio por enforcamento entre *Guarani* e *Kaiowá* ocorreria em pouquíssimos casos antes de 1980, teria se tornado uma epidemia após essa década (Pimentel, 2017, p. 292), trazido no tempo da colonização intensa na área *Guarani* e *Kaiowá*, que se deu no início nos anos 1940 até o final da década de 1970. A análise confere os mesmos aspectos percebidos entre os *Suruwaha*, quando o aparecimento do suicídio por veneno do Timbó é conferido a partir do isolamento dos *Suruwaha* no *Jokihi*, ao serem envolvidos nos conflitos trazidos no ciclo da borracha na região do Vale do Purus.

Apenas em condição de conflitos extremos se conferiu histórias de autoenvenenamento dos xamãs dos grupos *Dawa*, quando para contaminar inimigos em rituais antropofágicos. Podemos encontrar exemplos desses rituais nas narrativas indígenas trazidas na Etnologia *Suruwaha*, em versões que explicam ser o autoenvenenamento uma tática para invalidar a intenção do inimigo. Sabe-se que o ritual da antropofagia era praticado como uma forma de adquirir o fortalecimento a partir do sangue e da carne de um guerreiro. Assim, os antigos xamãs, antes de serem capturados por grupo inimigo, ingeriam veneno como forma de impedir o alcance dos seus poderes. Observa-se que a utilização do veneno letal nesses conflitos tem início diante da certeza

da morte e como uma defesa que ataca e enfraquece o sistema xamânico do grupo capturador. Converte-se aí dizer que o veneno serve como uma arma para o outro e não para si mesmo.

As atitudes xamânicas dos grupos *Dawa* diante da guerra e antes do isolamento no *Jokihi* não possuem relação direta com a epidemia de suicídio verificada após o isolamento. Primeiro, não havia epidemia de suicídio antes do isolamento. Depois, não há no *Jokihi* ameaça direta de morte que parta de outro grupo indígena ou dos *Jaras* e nem rituais antropofágicos que os levem a consumir Timbó. O consumo letal de veneno pós-isolamento encontra uma causalidade “indireta” e invisível do feitiço e isto inclui vários sujeitos elementares. Contudo, fica um questionamento reflexivo que diz respeito as intenções dos *Suruwaha* para consumir Timbó como forma de “atacar o outro”, pois, quem se vai, conhece os domínios socio naturais de suas atitudes para os que ficam. Adriana Huber (2012, p. 431) traz a seguinte reflexão:

O ato de tomar veneno não representa sempre uma atitude de “dizer não à sociedade”, de “querer fugir” ou de “responder à ausência de especialistas religiosos que pudessem intermediar a comunicação com os mortos”, mas constitui, em muitos casos, uma maneira de agir sobre o mundo concreto dos vivos – de apelar à sociedade, exercer poder e fazer política (...). Acredito que o que os *Suruwaha* têm a dizer a nós e a si mesmos sobre o destino dos mortos

O resultado deste estudo não visibilizou a epidemia do suicídio no território *Suruwaha* como algo vinculado às raízes étnico-históricas. Epidemias de suicídio em territórios indígenas estão alinhados a ideia de um fenômeno recente, conforme observa Delgado (2023).

Embora as versões da escatologia *Suruwaha* tenha revelado impressões cada vez mais contrárias ao consumo letal do Timbó, a casa *Bai Dokumi* ainda é, nas narrativas indígenas, o destino feliz e esperado do grupo, assim como ainda se verifica altos índices de suicídio entre eles. As constatações trazem questionamentos que dizem respeito ao número total de indígenas *Suruwaha* ao longo das décadas e dos anos, pois o grupo mantém oscilando quase o mesmo número populacional: no período dos estudos de Gunter Kroemer, existiam de 144 a 155 indígenas no *Jokihi*; Mais de vinte anos depois, em 30 de agosto de 2011, havia 153 pessoas no *Jokihi* (Huber, 2012, p. 51); Quatro anos mais tarde, em 2016, 155 *Suruwaha* habitavam no *Jokihi*.

Pensar sobre o *Bem Viver* no contexto de isolamento e território reduzido em que os grupos *Dawa* passaram a expressar suas rotinas certamente abre espaço para indagar sobre o entendimento xamânico de *Dawari*. Conforme nos lembra *Baniwa* e Calegare (2024, p. 6), referenciando a literatura sobre o suicídio entre populações indígenas.

As condições objetivas e sociais, como o processo colonizador, perda dos territórios, contato intercultural, falta de efetividade das políticas públicas etc., comprometem a vida tradicional indígena, impondo limitações ao bem viver (Souza et al., 2020) (...) Portanto, a invasão de terras indígenas, expropriação de comunidades e os projetos de desenvolvimento regional e nacional interferem diretamente no processo saúde-doença e vida-morte, produzindo sofrimento psicossocial nas populações indígenas e caracterizando seu genocídio (Aduara et al., 2019; Staliano et al., 2019).

Durante a experiência etnográfica, reconhecemos que ser atingido por *Zawa* (raiva) é o motivo principal que leva a pessoa a ingerir Timbó. É importante aludir para a palavra “raiva” como tradução do termo “*Zawa*”, pois, mais que um sentimento, o termo *Zawa* possui caracterização “espiritual”, podendo ser revelado como um agente socio natural. A partir de uma condição extrema assim, onde se adquire uma espécie de enfermidade que afeta a pessoa ao ponto de ela perder o equilíbrio *Jadawa* e ser depredado por ser superior aos humanos na cadeia de depredação *Suruwaha* [por isso, associa-se o termo excelência ao ataque do Timbó (Huber, 2012; Aparício, 2014)], pode-se pensar enfermidade em amplo sentido. *Zawa* não seria um mal que afeta cronicamente uma população, mas um mal atraído mediante o comportamento não esperado.

Não restam dúvidas de que as riquezas do *Bem Viver* que compõe uma vida *Jadawa* foram reduzidas nas pressões externas. Fragilizados com os conflitos que levaram a perda dos xamãs e, conseqüentemente, a relação de comunicação com os espíritos que constroem a vida na floresta, os *Suruwaha* foram levados a vulnerabilidades que os distanciaram da vida *Jadawa* e os aproximaram de uma condição de presa. No contraponto da mudança na versão escatológica, imaginamos o suicídio como parte de um processo de agressão aos aspectos da etnicidade e não como parte dela. A crise escatológica é uma crise de viver no mundo onde a preocupação com o futuro da humanidade “enjaulou” indígenas e não valorizou o sentido da preservação ambiental. Sentimento de culpa, saudade (ou luto), não querer cuidar de crianças órfãs (no caso de parentes próximos), combinado a uma consciência do conhecimento cosmológica sobre



as trocas de perspectivas no pós-morte e das condições da vida mundana *Jadawa* são fatores que vem a justificar o suicídio<sup>33</sup>.

A contradição entre Etnicidade e instrução do suicídio no processo educativo *Suruwaha* pode ser identificada nas ações empreitadas pelo coletivo para impedir a morte por Timbó. Nas ações de salvamento, é recorrente que consigam evitar a morte de alguém com técnicas corporais tradicionais, como queimar as costas do envenenado ou aplicar talha de abacaxi na goela do suicida para incitar o vômito.

Em dezembro de 2016, a indígena, *Musika* iniciou uma conversa comigo percebendo que eu estava interessada em alguns assuntos. Contou-me que o esposo tomou Timbó e morreu há um tempo. O mesmo destino teve dois filhos e duas filhas. Perguntei se ela também havia tomado *Kunaha*, ela disse que sim, mas, como se vê, não veio a óbito. *Musika* fez gestos para demonstrar que a técnica de salvamento teria ocorrido para ela. Também o sistema de vigilância que envolve parentes na vigília de alguém com eminentes chances de tomar o veneno apresenta constatações do fenômeno contrariando práticas culturais.

As práticas, em geral, tentam buscar soluções aos problemas individuais e coletivos ao mesmo tempo. A base filosófica e da dialética das medicinas indígenas relaciona a natureza com uma vivência coletiva, e nesta se apresentam as chaves holísticas para explicar a presença humana nessa terra. As atividades terapêuticas nas medicinas indígenas situam-se em um campo bioenergético para atingir todas as dimensões constitutivas do ser humano. Nesse sentido, será necessário entender o patológico e o “normal” nos conhecimentos das diversas culturas indígenas.

(Athias, 2024, p. 136)

O consumo letal de Timbó no *Jokihi* não é algo exclusivo para vir a morrer, pois, certamente, todos os *Suruwaha* já consumiram Timbó várias vezes na vida. Importante esclarecer que na região do *Jokihi* não há consumo de bebidas e nem outras drogas. Os *Suruwaha* se mantêm lúcidos, não existe cenas de indígenas alcoolizados como ocorre em outras regiões indígenas. O dia a dia é intenso no *Jokihi*, caça, pesca, horta, a noite ocasiões de conversas e consumo de rapé antes de dormir, no *kowasi* (canudo de osso). O sumo do Timbó utilizado corriqueiramente assume forma ritual do consumo. Numa

---

<sup>33</sup> Santos (2023, p. 47) define a saudade como um estado efêmero da alma confusa entre o passado e o presente. Seria uma enfermidade difícil de curar. Entre os *Guarani*, os *Mbya* possuiriam remédio para curar a saudade, os *Nhandevá* não.

ocasião, em meio a um banho no igarapé, um grupo de jovens mulheres contavam experiências particulares sobre *hawa kunaha* (comer Timbó) com orgulho e sorrisos radiantes de alegria. É rotineiro ouvir os indígenas dizerem que “tomou pouquinho, morreu pouquinho”<sup>34</sup> por determinados motivos, como, por exemplo, depois da morte de alguém querido, fazendo notar que eles detêm conhecimento sobre a quantidade que pode ou não ser ingerida para que o veneno se torne letal. Sobre isto, afirma Adriana Huber (2012, p. 58):

Os Suruwaha recorrem à ingestão de quantidades menores ou maiores do sumo tóxico (...). Não existe nenhuma pessoa Suruwaha com idade acima de doze anos que nunca tenha ingerido veneno uma ou repetidas vezes. A maioria das tentativas de morrer, seguidas de tentativas de salvamento em que familiares obrigam a pessoa intoxicada a vomitar, não resulta em morte

As palavras de *Xiobori*, transcritas por Dal Poz (2000, p. 105), carregam a noção de que seria preciso tomar o veneno após a morte de um parente: “Eu era pequeno, cheguei em casa e o vi já morto. Eu fiquei bravo e fui tomar konaha, tomei um pouco. Ikiji me disse que era pouco. No outro dia eu saí para tomar mais konaha e Ohozyi me agarrou. Nakohany e Anya me pegaram”. A história nos leva a observar que o chefe de maloca, *Ikiji*, ensina *Xiobori*, após a morte do irmão, que ele deve tomar doses menores de *Kunaha*. Após ter desobedecido, indo consumir novamente o veneno, *Xiobori* foi impedido do suicídio por outros chefes da aldeia. Histórias como esta solidificam o sistema de vigilância indígena no *Jokihi*.

Miguel Aparício (2017, p. 221) descreve um trecho de uma conversa com o indígena *Gamuki*, em 1999, falecido, no qual o mesmo afirma não ser bom o destino dos mortos por Timbó. Haveria evidências de um estado eterno *danuzyri* (confuso) no pós-morte. *Gamuki* compara a morte pelo veneno com uma condição agonizante de submersão nas águas subterrâneas, descrevendo o trajeto até *Bai Dokuni* como algo conflituoso, onde se come Timbó constantemente e frutas amargas, ingestões que provocam náuseas e vômitos. O tempo da narrativa de *Gamuki* é contemporâneo a influência proselitista prolongada da JOCUM na Terra Indígena *Suruwaha*, que chegaria ao fim no ano de 2000,

---

<sup>34</sup>Adriana Huber explica que a palavra ‘morte’ (*mazaru*) assume amplo significado: “Usada como substantivo, a palavra *mazaru* não se refere ao “estado de estar morto”, em si, mas a qualquer objeto que ameace a continuidade da vida de alguém (um perigo)” (Huber, 2012, p. 422).

quando foi determinada a saída dos missionários<sup>35</sup>. Depois disso, a Frente de Proteção Etnoambiental da Coordenação-Geral de Indígenas Isolados e de Recente Contato (CGIIRC- FUNAI) ativou, em 2008, o primeiro posto de vigilância e proteção nas proximidades do *Jokihi*. Mais tarde, o local foi desativado a mando dos *Suruwaha*, que argumentavam a proximidade deste com a entrada do *Jokihi*. Por este motivo, foi criada uma Base de porte maior no território dos indígenas, *Hi-Merimã*, as margens do Riozinho (*Hahabiri*). Até 2017, os *Suruwaha* permaneceram em contato apenas com órgão do Estado Nacional, FUNAI e SESAI (por intermédio das ações do DSEI-Médio Purus) e com alguns poucos pesquisadores que os visitam.

#### 4.2 Da repressão à (des) condição *Jadawa*

Desde a primeira Etnografia desempenhada com o grupo por Gunter Kroemer foi verificado que a repressão sexual é dos motivos para o suicídio: “infrações morais também podem ser motivo para a autopunição. Uma moça, por exemplo, cujas relações ilícitas com um rapaz tinham sido descobertas, recorreu ao suicídio” (Kroemer, 1994, p. 136). O autor se referiu ao caso de *Ixaho*, uma jovem que teve sua relação sexual com *Ikiji* descoberta. Ao ver a amada morta, o rapaz consumiu o veneno e entrou em estado de coma (Kroemer, 1994, p. 81). Entretanto, a luta empreitada pelos parentes pra salvar-lhe a vida deu certo e até hoje ele vive como um importante chefe de maloca. Casou-se com *Xiriaki*, com quem tem sete filhos vivos. Realizei uma breve observação no parentesco de *Ikiji* com base no material de genealogia *Suruwaha* trazido por Adriana Huber (2012, p. 500-506), dando atenção a relação de *Ikiji* com *Ixaho* e a atual esposa, *Xiriaki*. Foi verificado que *Ikiji* é primo cruzado da atual esposa, sendo o pai de *Ikiji* (*Gumania*) irmão da mãe de *Xiriaki* (*Jamiadi*)<sup>36</sup>. No material analisado, não foi constatado linha de parentesco consanguíneo nas gerações mais recentes da família de *Ikiji* e da antiga namorada falecida, *Ixaho*.

---

<sup>35</sup> Contudo, a JOCUM continua a atuar em outras áreas indígenas do Médio Purus, assim como a entidade evangélica, ATINI (Voz pela Vida). Sabe-se que o episódio de recusa das vacinas da Covid 19 pelos *Jamamadi* foi consequência de uma fake news espalhada por missionários no território, da qual dizia que os indígenas poderiam virar jacaré.

<sup>36</sup> Kroemer escreveu *Jemedi*.

Nos prontuários analisados por mim (2008- 2018), apenas em duas ocasiões do suicídio coletivo não se verificou problemas com repressão sexual. Sendo assim, dos treze casos que acarretaram o suicídio coletivo no *Jokihi*, nove encontram referência na repressão sexual como a principal motivação para ativação de uma cadeia suicida. As mortes ocorridas em 2018, meses após minha partida do Médio Purus, foram motivadas por um caso inicial de repressão sexual. Fazia um bom tempo em que uma moça de 23 anos mantinha envolvimento com um rapaz da aldeia, também de 23 anos. O rapaz chegou a comentar com os amigos mais próximos (indígenas e funcionários do DSEI e da FUNAI) as aventuras com a moça e seu apego pela mesma. De igual maneira, a moça explicava para os mais próximos que tinha “dormido” com o rapaz, mas não tinha intenção de juntar as redes. Certo dia, ela foi surpreendida pelo pai, que, em estado de *Zawa*, cortou a rede da filha. A moça ingeriu dose letal de Timbó desencadeando mais três mortes na sequência.

Embora a equipe de saúde justificasse a morte da moça como concebida pelo sentimento de vergonha, não parece correto afirmar com toda certeza. Ao fazê-lo, continuamos procurando entender as sociedades tradicionais tentando encaixar conceitos ocidentais. Por outro lado, ao verificarmos a ilógica da justificativa da morte da moça, também não abandonamos as impressões interculturais, pois é certo que a ela não sentia vergonha em contar suas aventuras com o rapaz e de andar constantemente junto dele devido a amizade entre os dois, o que não era mal visto pelas famílias. Além do mais, os casos de “infanticídio” fazem jus a afirmativa de que nem todas as moças que se aventuram fora do casamento são punidas ou morrem por Timbó. A própria moça aqui comentada já teria tido um filho *iriyamare* no passado. Ora, se as mulheres solteiras ingerem dose letal de Timbó por *kahkomy* quando os segredos sexuais são revelados, porque elas circulam toda a gestação tranquilamente pela aldeia? Pois se os *Suruwaha* conhecem as vias para a concepção reprodutiva das pessoas e punem as filhas que praticam relações sexuais fora do casamento, ficar grávida (*botaru*) sem juntar as redes não seria igual motivo de vergonha? Nessas indagações, podemos reconhecer o grande desafio analítico existente para interpretar uma “consciência de mundos sociais diferentes quando tudo o que se tem à disposição são termos próprios” (Aparício apud Strathern, [1987] 2013, p. 43).

Conhecemos a expressão “repressão sexual” como um “conjunto de interdições, permissão, normas, valores, regras estabelecidas histórica e culturalmente para controlar o exercício da sexualidade” (Chauí, [1984], 1991), sendo assim, parece ser a definição mais próxima de explicar o que ocorre no *Jokihi*, quando uma moça solteira tem suas relações sexuais descoberta pelo pai. Entretanto, dados qualitativos e etnográficos não interligam casamento com a prática de sexo. As moças da geração de 2017 diziam que a prática do sexo é realizada nos caminhos das malocas e nos espaços das hortas, não comentam sobre o ato prática no espaço da maloca, nem mesmo com casais de redes juntas. Quando caminhamos com alguém do sexo oposto para ir até as malocas, podemos ser acusadas de sair com alguém para “namorar”. Em tons de brincadeiras, há sempre piadas no *Jokihi* e até acusações dos indígenas contra pessoas que nem eles próprios acreditam que estão “namorando”. Brincam aos risos com as enfermeiras que muitas vezes precisam de agentes masculinos nas caminhadas para desenrolar algum trabalho que envolve o processo da saúde indígena. As brincadeiras são encaradas com leveza e espontaneidade na naturalidade dos *Suruwaha* em falar sobre sexualidade.

Na análise, o problema da “repressão sexual” cede local total para o problema da concepção, nos termos de Clifford Geertz (2008). Sabe-se que o suicídio das moças solteiras acontece após destruição dos seus pertences, principalmente, da rede em que dorme, uma atitude considerada como forte represália, que, quase sempre, é realizada pelo pai da moça. A raiva gerada no destrato do pai toma como consequência a vontade de punir o agressor com a própria ausência. Infectada pela ação *Zawa*, larga-se a condição de *Jadawa*. A rede não só é o único local apropriado para dormir na maloca, mas um objeto de múltiplos simbolismo no ambiente cosmológico *Suruwaha*. Vejamos a tradução de Adriana Huber das palavras do indígena, Ania (Huber, 2012, p. 446), afim de reconhecer o alcance da importância da rede nessa sociedade.

Quando um *Suruwaha* morre, ele vira criança (*hawini jahuruwari*). Quando morre e as pessoas levam o corpo, o coração vai embora e se desloca até a casa das almas. Porém, ele não ata logo sua rede, nem deita nela. Primeiro, ele guarda (*tuhwagana*) a rede dele enrolada num setor familiar: recém-falecidos são como recém-nascidos, e estes não possuem redes. Quando uma alma recém-nascida chega na casa das assumas (...) começa a crescer rapidamente, vira adolescente (*wasi*) e então ata a rede dela lá no alto, no círculo superior (*kawanaru*) que sustenta o telhado da maloca das almas.

As palavras transparecem que as redes estão presentes no mundo cosmológico *Suruwaha*, elas fazem parte da vida terrena na maloca e na existência pós-morte. As regras sociais em torno da rede permanecem as mesmas no mundo dos humanos e não-humanos: ata-se redes em maiores alturas para pessoas prestigiadas, como os caçadores, pessoas consideradas *Jadawa*. Essa totalidade alcançada pelas redes na concepção *Suruwaha* nos remete a refletir sobre a reação da moça que sofreu repressão sexual e foi banida pelo pai de algo tão fundamental na existência *Jadawa*.

Outros casos de suicídio entre os *Suruwaha* analisados nos prontuários refletem a questão da morte proveniente da perda da condição (social) *Jadawa*, como a epidemia de suicídio no ano de 2012, durante o ritual da “Ordem dos Caçadores” - de iniciação e personificação social – com normas de quantidade de antas que devam ser caçadas a partir de idades alcançadas, para o reconhecimento da personalidade social *Suruwaha*. O suicídio coletivo teve início com um caçador em fracasso na caça de anta e veio a estender no mesmo dia entre outros caçadores e pessoas ligadas a eles.

Difícilmente os *Suruwaha* irão associar a dispersão das antas do ano de 2012 com as mudanças sistemáticas do ecossistema dando conta de uma ou duas empresas pontuais localizadas alguns milhares de quilômetros dali que, por sinal, estavam terminando processo de instalação para operacionalidade<sup>37</sup>. Mas, os *Suruwaha* associam a condição de pessoa *Jadawa*, de subsistência e substancialidade da vida ideal, com mudanças graves na ecologia, provinda da presença de quem não sabe viver na e da floresta, igual o tempo daqueles que os expulsaram diretamente ou indiretamente de habitats maiores de cursos d’água de igarapé, onde o *Bem Viver* era possível em suas intactas propriedades étnicas. Assim também fazem projeções de formas assustadoras sobre o destino da terra.

Todavia, é pertinente considerar questões do tabu nas ocorrências de suicídio comentadas, conforme lembrou-me a Antropóloga da Universidade Nacional da Colômbia, professora July Salima Cure, pois a sociedade *Suruwaha* extrapola nas indicações de mortes que ativam cadeias suicidas por “repressão sexual”. Contudo, as evidências qualitativas relacionariam mais o tabu com regras interclônicas das diferentes modalidades e menos com a prática do sexo fora do matrimônio.

---

<sup>37</sup> Usinas de Jirau e Santo Antônio no Rio Madeira, Rondônia.

É interessante observar que as ocorrências de suicídio viram tabu para as mulheres com relação a escolha de parceiros. Um grupo de moças não se permitiam conversa com um belo rapaz que havia se tornado viúvo duas vezes, suas esposas adquiriram muita *Zawa* provocado por ele e faleceram sendo atacadas pelo espírito *Kunaha*. As falecidas vieram a gerar grave cadeia suicida no *Jokihi*, o que teria provocado uma série de problemas sindêmicos. Acusado de ser um péssimo marido, as moças o admitiam apenas como um homem *Suruwaha* (e não *Jadawa*), reverberando o mal comportamento deste para outros rapazes do *Jokihi*, alguns deles com intenção de juntar as redes. Algumas das mulheres *Suruwaha* solicitaram que eu as levasse para meu local de origem para casar, porque “*Suruwaha* presta não”. Como se vê, a sindemia do suicídio acarretou uma crença entre as moças da aldeia que vem a ferir a concepção *Jadawa* coletiva (os moços seriam apenas pessoas *Suruwaha* e não um *Jadawa*). A ameaça às regras de casamento clânico e os casos de *iriyamare* justificam o problema sindêmico do suicídio.

4.3 O luto, o gênero, a sexualidade e a idade

Continuando sobre o contexto do suicídio *Suruwaha*, o quadro abaixo, baseado na análise complementar de Dal Poz (2000), identifica que, entre os anos de 1980 e 1995, os homens morreram mais por motivo do luto (*kamonini*) que as mulheres. Os dados trazidos pela maioria dos escritos que analisam suicídio indígena disponíveis em plataforma de Revista Científica (SciELO) identificam maiores taxas de suicídio para o sexo masculino (Baniwa, Calegare, 2024; Bueno, 2017; Pimentel, 2017).

Quadro 4: Suicídio por luto (1980 e 1995). João Dal Poz (2000)

MOTIVOS	HOMENS	MULHERES	OTAL
Luto	11	5	16
Luto, briga de casal	1	1	2
Luto, viuvez	1		1
Luto, briga com namorado da irmã	1		1
Luto, briga de crianças		1	1
Luto, fuga de xerimbabo	1		1

Total	15	7	22
-------	----	---	----

A tabela mostra vinte e dois (22) casos de mortes por suicídio entre homens e mulheres *Suruwaha* em estado de luto (total de quinze óbitos masculino e sete óbitos feminino), com predominância nas relações consanguíneas sobre as afins (Dal Poz, 2000, p. 109). Em contrapartida, ao esquematizarmos as motivações gerais apresentadas por João Dal Poz (Idem, ibidem) para o suicídio *Suruwaha*, questões de sexualidade aparece como motivação principal que atinge exclusivamente as mulheres: “três (suicídios) dizem respeito ao controle da sexualidade feminina, em geral, a reação de moças solteiras”. Caso tomemos os lutos dos homens, principalmente dos pais de moças e adolescentes que morrem pela ingestão de Timbó após acusarem as filhas de cometerem atos sexuais impróprios no contexto da sociedade *Suruwaha*, veremos que a repressão sexual alcança o topo das motivações.

Quadro 5: Suicídio e sexualidade.

MOTIVOS	HOMENS	MULHERES	TOTAL
Sexualidade		3	3
Casamento		3	3
Casamento, briga com sogra		1	1
Casamento, briga com o irmão		1	1
Casamento do filho, desatenção		1	1
Briga de casal	1	1	2
Desentendimento com a mãe, fome		1	1
Desentendimento com o filho		1	1
Desentendimento		1	1
Reclamação	1		
Roubo de faca, casamento, briga de casal	1		1

Ainda não sendo possível conhecer todas as motivações para os suicídios ocorridos nos anos anteriores a 1984, e, observando a quantidades de mortes ocasionadas pela dita repressão sexual entre os *Suruwaha*, é fator importante considerar na análise os efeitos do contato com missionários que viveram entre eles. Adriana Huber (2012, p. 29)



aponta o aumento do suicídio entre os *Suruwaha* como consequência da interação exacerbada com entidades não governamentais de cunho religioso:

O censo da população *Suruwaha* elaborado pelo CIMI registrou um aumento notável dos casos de morte por envenenamento no período de 2000 a 2006. E a entidade então se perguntava se este aumento, mais do que representar uma alta transitória numa curva estatística sempre oscilante, porém estável em longo prazo, podia ter alguma coisa a ver com a interferência de agentes externos no cotidiano da comunidade, pois na época, havia uma discussão muito polêmica em torno da dimensão do impacto da prática proselitista dos missionários da JOCUM na vida dos *Suruwaha*.

A análise por faixa etária demonstra “uma ligeira, mas não irrelevante quanto à relação entre sexo e idade” (Dal Poz, 2000, p. 109). As mulheres têm tendência precoce ao suicídio entre os 12 a 17 anos, enquanto os homens alcançaram maior quantidade de suicidas quando com 18 a 20 anos. Os dados demonstram que as mortes podem estar relacionadas com o nível de exigência transmitida naquela sociedade no que concernem as responsabilidades sociais para as pessoas dessas faixas etárias, considerando o gênero.

A tabela abaixo compreende informações sobre cadeia suicida ocorrida em 2016, demonstrando falhas no sistema de vigilância tradicional e nas técnicas de salvamento *Suruwaha* no interior do *Kaho*, a família nuclear.

Quadro 6: Causas das mortes em 2016. SIASI/SESAI.

IDADE	DATA ÓBITO	CID	CAUSA MORTE
13	20/01/2016	Morte voluntária	Moça. Tomou timbó por ter perdido um pente dado por uma técnica do DSEI.
39	20/01/2016	Morte Ritual ou Morte voluntária	Mãe. Desenvolve a cadeia suicida.
45	20/01/2016	Morte Ritual ou Morte voluntária	Pai. Desenvolve a cadeia suicida. Alguns narram que não desejava ficar tomando conta de várias crianças.
23	20/01/2016	Morte Ritual ou Morte voluntária	Irmão. Desenvolve a cadeia suicida. Já teria tomado o veneno outras vezes. Teria aumentado a dose após a morte do pai.

O que se pode compreender nos tantos casos de suicídio *Suruwaha* justificados pelos termos ocidentais é a dificuldade de diálogo entre a execução de serviços para povos indígenas com a ciência que analisa e referencia as estruturas ameríndias. No ambiente

da saúde, a Biomedicina sempre direcionou o planejamento de todas as ações, inclusive, na ação do atendimento primário. Como se vê, a análise de dados estatísticos tem resultado nas condições “segundas” das causalidades, reservadas às questões de regras familiares e da organização social, alheia as concepções próprias do grupo étnico onde estão envolvidas um sistema maior de existências.

#### 4.4 O planejamento e a epidemia

Os relatos de Kroemer (1994) proporcionam reconhecer alguma intromissão dos *Jaras* nas questões de suicídio e “infanticídio”, assim como ocorreu em graus mais elevados na época da convivência dos *Suruwaha* com os membros da JOCUM. No decorrer do tempo, prevaleceu o pouco conhecimento biomédico sobre as consequências das interações dos *Jaras* nas ocorrências de suicídio no *Jokihi*, e, também por isto, não há ingerência da saúde nacional nos momentos de intervenção ao corpo “desfalecido”; “quase morto”; ou em eminente estado “fora de si”. A não intromissão ao suicídio ritual dos *Suruwaha* é, inclusive, determinação dos órgãos indigenistas.

Portanto, na saúde do Médio Purus, há uma lacuna entre o serviço de saúde nacional e a epidemia máxima entre eles que acarreta morte. A prática do suicídio *Suruwaha* perpassa o problema de saúde sendo contextualizado como uma prática étnica. Não haveria responsabilização dos *Jaras* nos atos indígenas que lhes parecem incompreensível, assim, os profissionais de saúde em campo argumentam se distanciar dos *Suruwaha* quando eles começam a “mudar o semblante” e tem-se início um corre-corre no *Jokihi*.

Uma enfermeira chamou atenção para a forma evasiva das intervenções médicas *Suruwaha* para retirar o veneno do corpo de alguém; um assistente afirmou que era inútil tentar se meter na eminente ocorrência do suicídio: “nesse momento eles não ouvem ninguém”. De um tempo para cá, os profissionais preferem se manter no posto ou na Base do Riozinho quando há notícias de tentativas de suicídio ou do salvamento de alguém. O respeito dos *Jaras* aos limites os faz trabalhar sob o efeito do menor risco do agravante. Cabe aqui ressaltar que não existe desconhecimento sobre os processos históricos que os grupos ascendentes dos *Suruwaha* enfrentaram antes de serem obrigados a se refugiar em

isolamento. Mas no modelo ocidental de saúde o problema territorial parece não abarcar a amplitude das questões de saúde e *Bem Viver*.

No sentido contrário, casos nos quais as ações de vigilância não foram acionadas são relatados. Ou seja, o enfrentamento não é atendido para todos da aldeia. Kroemer comenta sobre o suicídio da mãe de um *iniyamare*: sem sistema de vigilância e nem canto para morte (Kroemer, 1994, p. 81). É possível que o grupo passou a considerá-la *Jadawasú* (não humana) por ter infringido uma regra. Em campo ouvi o indígena *Ania* contar uma história um tanto curiosa, quando tentou tomar Timbó para chamar atenção de todos e ninguém deu a mínima. *Ania* afirma que não morreu porque uma criança pequena “conseguiu” arrancar a raiz venenosa de suas mãos. Como se vê, cada caso possui uma maneira peculiar de ser tratado pelo grupo. São normalizados (e normatizados) nas concepções próprias do coletivo.

Por outro lado, diversas são as ocasiões, quando parece não haver a eminência de ocorrência do suicídio, em que os *Jaras* aconselham os *Suruwaha* a não tomarem Timbó, assim, podemos afirmar que existem atitudes preventivas na concepção dos brancos que estão claramente contra a epidemia do suicídio. Ao sair do *Jokihi*, solicitamos vê-los novamente, apelamos em lhes informar que nosso *Giyzoboni* ficará triste se eles partirem, uma maneira culturalmente imprópria, inclusive, de se referir ao termo. A afeição que nos une é também motivo para os *Suruwaha* desenvolverem estratégias de informações conosco. Indago, atualmente, se algum *Jara* chegou a aconselhar que vivam como deve viver um *Jadawa*.

O desmembramento da saúde nacional com as questões territoriais e seus impactos ambientais são necessariamente em vista de como as coisas funcionam no mundo dos *Jaras*. Todas as solicitações *Suruwaha* para o DSEI ou para a FUNAI que perpassam o tratamento direto com o corpo da pessoa, ou seja, as condições de corporalidade, são negados ou impossibilitados no sentido macro para o micro. Parte das solicitações dos *Suruwaha* são, de forma tática, arranjadas pelos profissionais em campo, principalmente por auxiliares indigenistas mais antigos no polo de saúde *Suruwaha*, por serem mais conhecedores das necessidades que formam o *Bem Viver* no *Jokihi*.

Apesar da confiança dos *Suruwaha* no remédio dos *Jaras* para tratar problemas que eles identificam como doença de *Jara*, a ausência de algumas medicações no DSEI

intriga a consciência dos indígenas. Primeiro, porque eles não conhecem a tal medicação “ausente”, são os próprios *Jaras* da saúde que concedem informações e explicações sobre “doença e cura com remédios”. No *Jokihi*, podemos dialogar muitas vezes com indígenas que vem a solicitar que tal medicação chegue na aldeia, como se uma ou outra pessoa tivesse “o poder xamânico” de lhes conceder cura. A filha de *Buti*, *Umi*, precisava de uma medicação anticonvulsivante para o desmame de outra medicação, o fernobabital, mas o DSEI não conseguia resolver o problema mesmo diante da urgência e da boa fama da eficácia de suas ações. Faltava insumos: sonar, estetoscópio, glicosímetro e nebulizador portátil, assim como gerador de energia e fita métrica antropometro. O atendimento passa a ser todo de responsabilidade do agente de saúde com todas as reflexões que os *Suruwaha* irão desempenhar a respeito dele (e de suas relações com o espírito do Estado e vários outros elementos).

Portanto, a ausência do remédio (diante das explicações de cura advindas dos *Jaras*) é encarada pelos *Suruwaha* como o enfraquecimento do sistema da saúde nacional, confirmando “xamânicamente” o despreparo *Jara* e sua pouca conexão com o mundo espiritual e socioambiental. Os *Jaras* são capazes de criar enfermidades, mas não são capazes de combatê-las; Os *Jaras* enfeitiçam os *Suruwaha* (e o povo *Jadawa*) com elementos mágicos que não possuem contra magia, ou, mais ainda, se os *Jaras* não sabem o que estão fazendo, existem outras forças que estão “atacando” os *Suruwaha*. Talvez por isso quando um *Jara* fica doente na aldeia, os *Suruwaha* costumam acolher e cuidar do tal enfermo (em contribuição com o próprio mundo espiritual). Na ausência (da medicação), os *Jaras* são confundidos com pessoas abandonadas a própria sorte e pelos próprios donos de seus espíritos. Os xamãs *Jaras* (os médicos, enfermeiros e técnicos do DSEI) teriam perdido a comunicação com o mundo espiritual, apresentando aos indígenas a face preocupada do “não posso fazer nada porque dependo deles”. Mas, quem são eles? Como os *Suruwaha* podem compreender o sistema do Estado? Porque o Estado manda os *Jaras* irem no *Jokihi*? O Estado provoca o bem e o mal ao mesmo tempo no mundo *Suruwaha*. Esse poderoso “Estado” tem determinado forças contrárias ao *Bem Viver Jadawa*, demonstrando pouco conhecimento do mundo cósmico, então, a confiabilidade torna-se conflituosa, angustiante diante da força e da insegurança provocada por um sistema de cura instável que desestabiliza por propagação o sistema indígena.

Ao considerarmos o sistema xamânico *Suruwaha*, podemos interpretar várias reflexões que podem estremecer a relação intercultural no *Jokihi*, por isto, se torna tão importante considerar a realidade xamânica ameríndia, principalmente quando essa noção parte de quem “interfere” nos corpos indígenas.

Na categoria das coisas que importam dentro do planejamento de saúde, os avisos *Suruwaha* para que os *Jaras* mantenham ausência do território ou as informações da própria ausência do grupo em vista do tempo de uma *zawada* (longas caçadas), perde o argumento para o descongelamento e desperdício de uma vacina. Os calendários médicos dos *Jaras* não se atualizam em condições socioambientais e as modificações nas datas das trocas de equipe (por alguns motivos: as vezes o barco atrasa saída de Lábrea fazendo com que a equipe em campo alongue tempo de estadia) modifica as expectativas indígenas na rotina.

Para um cientista do meio ambiente, como é um *Jadawa*, as coisas dos *Jaras* não fazem sentido algum. A tomada de decisões não envolve soluções de problemas, como demonstra a persistência da doença, e passou longe de assegurar alternativas futuras. O dualismo do ocidente é posto à prova o tempo todo pela pessoa *Jadawa*. Para os *Jaras* (que representa o Estado), os territórios do Vale do Purus que os ancestrais *Suruwaha* perderam e os impactos das grandes construções no entorno não seriam objeto da saúde. De maneira geral, para os *Jadawa*, quebramos a totalidade do mundo que funciona sinergicamente.

Assim, os *Suruwaha* (e outros povos indígenas) mentalizam que os *Jaras* trazem doenças (inclusive, conceituais) e depois retornam para tentar curar os indígenas. Como não sabe tratar todas as problemáticas, como é o caso do suicídio, o *Jara* parte para o cuidado da prevenção que se molda ao isolamento acometido. E os indígenas tem convicção do mundo espiritual com igual certeza de que os *Jaras* não possuem conhecimento sobre tal mundo. Os *Jaras* não ativariam xamanismo no sentido cósmico da existência. A causa da “epidemia da morte” parte de um amplo contexto, e as impressões dos *Suruwaha* – no campo estratégico – percebe, ao longo de um período observacional, que os *Jaras* da saúde e da vigilância do território não possuem domínio para pensar e viver junto com eles.

Annemarie Mol, Ingunn Moser e Jeannette Pols (2010) parte para uma análise sobre “cuidado” interessante para aqui ser reforçado, definindo como a atenção pode refletir na vida cotidiana. Afirmam: “A tradição do Iluminismo celebrava a mente e a sua alegada racionalidade, não o corpo e as suas dores e prazeres. Para as ciências, os corpos eram interessantes na medida em que poderiam ser objetivados e explicados no laboratório” (Mol; Moser; Pols, 2010, p. 7). “Ou pior: os cuidados dificilmente se imaginam. Foi relegado para o domínio privado: não havia necessidade de o estudar, nem de falar sobre ele em público”. (Idem, Ibidem).

As autoras reforçam as questões de cuidado e as questões relacionadas com as práticas de cuidado presentes em ciências que passaram a se preocupar com a questão: a enfermagem (inicialmente), Sociologia, Filosofia, Antropologia, Geografia. Segundo afirmam, o cuidado foi “compreendido”, “comentado”, priorizando os aspectos sociais que incidem nas pessoas/coletivo. Exemplo: o trabalho doméstico, questões salariais, e etc. E foi comprado como um pacote definido por aquele que precisa do cuidado: “O termo salta por cima e nega o que faz” (Mol; Moser; Pols, 2010, p. 9). De certa forma, as autoras questionam saúde, eficiência, eficácia e justiça sintetizando as ambiguidades: o bem e o mal numa forma de cuidado, em outras palavras. As diferentes histórias e os diferentes valores se entrelaçam nessas escolhas. O que funciona no cuidado de um pode ser um modelo enfraquecido para outro.

As análises de Mol, Moser e Pols (2010) refletem o antagonismo entre cuidados e crenças particulares. A ideia nos direciona a pensar em “cuidados” como prática da humanidade social. As crenças “na vida eterna”, por assim dizer, por exemplo, traz não só uma certa “conformidade” no coletivo que anda na contramão do próprio sujeito humano e suas capacidades de exercer, influenciando na complexidade de tratar do assunto. “Ficar bem e aqui” remete a qualidade de cuidados. O suicídio *Suruwaha* e as versões de um mundo feliz “depois”, perante o que tem interferido nas formas práticas particulares de cuidado que os mantêm vivos e dignos ao *Bem Viver* coletivo. Os termos entre os *Suruwaha*, possíveis de refletir os valores da humanidade *Jadawa*, são como as autoras enxergam a questão da palavra “cuidado” - pouco trabalhado conceitualmente. Elas se apropriam de performance (não citam, mas levam a entender) para compreender a questão para além das narrativas sobre o cuidado.

## 5. TERMOS, CONCEITOS E FENÔMENOS

Este capítulo traz a tentativa de clarear as distâncias percebidas na atenção diferenciada de saúde concedida aos *Suruwaha* verificada nos capítulos anteriores. Para tal, interpretamos concepções do *Bem Viver* a partir de termos e conceitos significativos no conjunto da cosmologia *Suruwaha*.

Devido a profundidade do assunto, frente ao tempo etnográfico de pesquisa, é importante salientar que análises verificadas aqui estão orquestradas com impressões advindas da análise etnológica. O estudo comparativo reuniu muitas informações singulares e algumas outras divergentes a respeito dos termos *Giyzoboni*, *Jadawa*, *Zawa*, *Iniwa* e *Madi*, mas, em suma, as reflexões encontradas na Etnologia são complementares ao que foi verificado em campo atendendo ao objeto saúde. Tratamos de significados que, além de solidificarem as descrições e análises anteriores, introduzem os significados do *Bem Viver Suruwaha* e dos processos xamânicos. Assim, apresentamos uma interpretação filosófica descolonial de uma realidade conceptual indígena contrastante com o que é oferecido pelo Estado em termo de prevenção e diagnóstico de saúde.

### 5.1 *Giyzoboni*

Se os corpos indígenas são conceitualizados como feixes de afecções e sítios de perspectivas (Viveiros de Castro 1996, p. 128), poderíamos afirmar que, para os *zuruahã*, antes é o “coração” o centro da perspectiva e das afecções, e, por conseguinte, a fonte das alterações da pessoa.

(Jardim, 2009, p. 64)

O termo *Giyzoboni* vem do tronco linguístico *Arawa* e foi identificado na Etnologia *Suruwaha* como correspondente ao significado da palavra “coração”. Ao perguntar a um *Suruwaha* mais antigo o que significa *Giyzoboni* ele logo responderia “coração” (na língua portuguesa), pois foi essa a palavra sugerida pelos *Jaras* para traduzir a expressão. Caso a insistência para saber mais sobre o termo *Giyzoboni* permaneça, os *Suruwaha* apontam em direção ao coração, pois assim atendem a forma

como os *Jaras* irão entender *Giyzoboni*: lhes resumindo a amplidão dos espaços que estão reunidos nessa informação.

Mas tanto os *Suruwaha* quanto os *Jaras* identificam uma noção intercultural do coração: núcleo da pessoa, é o que mantêm todos os seres vivos. Ninguém possui corpo sem coração, não há referências antropológicas sobre isto. Contudo, uma diferença persiste na maneira “subjativada” do entendimento sobre a participação do coração da pessoa no mundo, bem como, na influência que detém essa participação n’ outros seres e n’ outros mundos, pois há entre os tradicionais a crença do alinhamento desse núcleo (sempre vivo) com os elementos do universo. Esse enredo ameríndio que especifica a participação coletiva do coração parte da noção complementar entre sabedoria e coração: “meu coração pensa” (BELAUNDE, 2005). A abordagem antropológica sobre a importância do coração entre populações tradicionais não é novidade, o coração dos animais e suas potencialidades, por exemplo, são recorrentes nos trabalhos antropológicos de todas as escolas. Evan Pritchard teria sido o primeiro antropólogo a demonstrar os significados das partes do corpo de um animal entre os Nuer, da África, referindo o objeto social das relações significativas alinhadas ao coração da vaca.

Podemos iniciar o entendimento diferenciado a partir da comparação. Na conceitualização *Jara* sobre o coração: um órgão da carne, que, segundo William Harvey, em sua obra clássica da medicina, “De Motu Cordis”, de 1628, funcionaria mecanicamente como uma bomba (Porter; Vigarello, 2008). Na versão biomédica, quando o corpo deixa de funcionar e a pessoa morre, o coração morre junto com a pessoa falecida. De forma diferenciada, o mundo *Suruwaha* nos conduz a entender uma concepção particular do coração para além de artérias, músculos e o resto do corpo. Em sua amplidão do significado, *Giyzoboni* é também um movimentador de várias situações que interfere no coletivo, assim, é o condutor da sabedoria *Suruwaha* que orienta os *Jadawa* sobre o modo de existir na amplidão do universo. Todos os homens possuem ou movimentam *Giyzoboni*.

O termo é citado pelos *Suruwaha* diversas vezes ao dia sendo amplamente sugerido para tratar do antes e do depois da morte. As razões do suicídio dispostos na explicação dos *Suruwaha* estão sempre deflagrando a vulnerabilidade *Giyzoboni* da pessoa em estado *Zawa*, tornando-a insustentável no ambiente *Jadawa*. Miguel Aparício



(2015, p. 321) chamou atenção para a condição *jadawasu* (não humanidade) adquirida por alguém em estado *Zawa*, um entendimento *Suruwaha* que se mostra contrário ao conceito de *Jadawa*, se pensarmos que um humano *jadawasu* assume uma condição de inferioridade perante o desequilíbrio imposto pela condição *jadawasu*, antagônica ao que é esperado para um ser *Jadawa*.

As análises pós-contemporâneas de Adriana Huber (2012) e Miguel Aparício (2014; 2015) contemplam análises significativas para tratar do mundo depredacional e cosmológico *Suruwaha*, essas análises posicionam os *Suruwaha* como “presas do Timbó” (presas do espírito *Kunaha*) quando em condição de *Giyzoboni* infectado por *Zawa*. Tal constatação é verificada nas narrativas indígenas de 2016 e 2017, pois, para os casos de suicídio no *Jokihi*, era sempre atribuído o termo *Zawa* como “pré-requisito” para tomar dose letal de Timbó: “*Zawa* tinha muuuuuita”; ou para o início da cadeia suicida.

Entre os zuruahã, o substrato onde se realizam esses processos de alteração é anímico-corpóreo: enfurecer-se e matar, enfurecer-se e matar-se... Todos os relatos a propósito da feitiçaria e do suicídio, sejam eles etnográficos ou indígenas, não deixam dúvidas a respeito desse ponto: são as alterações das disposições corporais da pessoa, as afecções de raiva (*zawari*) desses corpos indóceis, os arroubos indomesticados desses corpos indomesticáveis, que rompem a mansidão das relações de convivialidade e fazem surgir, dos “vizinhos de kaho” ou dos “outros índios que falam como nós falamos”, a figura do Inimigo – o homicida potencial.

(Jardim, 2009, p. 65)

É conveniente pensar sobre o desconforto da tradução da palavra “*Zawa*” (raiva), pois, entre os *Suruwaha*, o termo toma projeção social capaz de permitir ou levar ao ataque do coração pelo veneno do Timbó. Também foi esclarecido que em situações de *Zawa*, “uma pessoa transmite feitiço ao seu rival através de um olhar furioso, de palavras ameaçadoras, através do tabaco, ou através de um graveto, uma semente ou uma porção de alimento” (Aparício, 2014, p. 124).

Ao morrer com o sumo do veneno, o corpo do envenenado desaparece, mas a “entidade biológica”, *Giyzoboni*, passa para outra existência. Antes de se transformar numa nova existência, ou seja, no momento liminar (“não estou aqui e nem lá”), *Giyzoboni* também existe. Portanto, a unidade vital de todos os humanos dispensa o corpo. Em seguida, *Giyzoboni* assume uma nova roupagem. Esse ponto do pós-morte é bastante conhecido na Etnologia *Suruwaha*, pois todas as gerações *Suruwaha* contam a

mesma história: depois que morre, a pessoa mergulha nas águas do céu e se transforma (primeiramente) em peixe<sup>38</sup>.

Permitindo conhecer a lógica desse pensamento pós-morte, é considerada aqui a análise desenvolvida por Gunter Kroemer (1994) sobre o pensamento *Suruwaha* do universo. O autor concluiu que os *Suruwaha* concedem o céu como a outra metade do mundo subterrâneo (Kroemer, 1994).

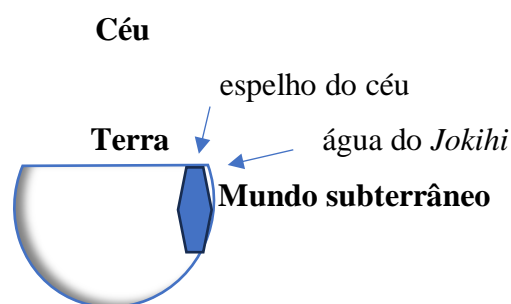


Figura 7: Interpretação geográfica do mundo *Suruwaha*.

Podemos refletir que a possibilidade da passagem por água após a morte e o mergulho nas águas do céu torna mais conveniente a transformação *Giyzoboni* numa roupagem de peixe. Tal indício vem a combinar com as narrativas *Suruwaha* de transformação *Giyzoboni* - a unidade vital - a partir do barulho dos trovões produzido por nuvens carregadas d'água que se colidem. As falas dos trovões para os *Suruwaha* são como códigos que ativam emoções nos que ficaram sobre os que já se foram. Ao contar uma história de morte e saudade num momento nostálgico, a palavra *Giyzoboni* é repetida pelo indígena inúmeras vezes sob o olhar fixado no horizonte. A importância *Giyzoboni* é comentada com densidade de emoção. Em algumas ocasiões, gesticulam olhares para o céu, batem no peito permitindo que arrumemos o sentido dos gestos e das narrativas, de forma a entender a amplidão do conceito. A pessoa se foi, mas o sentimento - a concepção daquilo que presenciaram na terra, ou melhor, a forma como aquilo influenciou na concepção - ficou guardado no ambiente natural. É como se a amplidão do sentimento se manifestasse como uma pessoa, um sujeito. A concepção é tratada como um sujeito.

---

<sup>38</sup> Os *Suruwaha* reconhecem várias categorias de peixe com nomes bem distintos um dos outros, como se fizesse referência há mais de uma categoria de seres.

Portanto, a concepção defendida dos ideais do *Bem Viver* é considerada na categoria das humanidades. Conforme reconhece Jardim (2009, p. 66), *Giyzoboni* não é local instável de afecções, mas o “sítio da perspectiva”, que viabiliza as “transformações nas relações “sociais”, redistribuições de posições e predicados”.

No pós-morte, *Giyzoboni* sai se transformando adquirindo roupagens de vários outros seres em cada espelho do universo. Ao alcançar o mundo *zamzama*, local dos espíritos dos pássaros, por exemplo, é conveniente que se transforme em pássaro para viver aquela experiência naquele espaço. Os animais, os pássaros e seus “espíritos donos”, cada espécie, ocupa um patamar do universo.

Para melhor argumentar sobre tais interações e transformações no mundo cosmológico dos *Suruwaha*, podemos sublinhar a imagem e o espelho dos espíritos dos seres em geral descritas no livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p. 162-163). A explicação categórica dos autores sobre os espaços das moradas dos espíritos dos diversos seres que formam o ecossistema e a posição de cada espécie do universo identifica o alinhamento cosmológico *Yanomami* e o respeito da interdependência com outras humanidades, todas “administradas” por espíritos e manejadas pelas ações dos xamãs. A movimentação desses espíritos nos diferentes patamares do mundo através da ação xamânica constitui motivos para pensar cura ou para referenciar uma vingança.

Os *Suruwaha* afirmam a palavra “dono” numa comunicação intercultural para entendermos a posição do sujeito nessa amplidão cosmológica, pois provavelmente adaptaram o termo *Jara* mediante o respeito *Jara* pelos chefes “donos de maloca”. Eles argumentam que todos os seres tem um dono de poder indiscutível. A volta de alguém que já morreu (ou a imagem desse alguém) pode ser um disfarce de um espírito dono ou (e do) efeito xamânico. Pode ser um pássaro transformado no poder xamânico para realizar uma “estratégia” de comunicação. A geração *Suruwaha* que conheci não costumava comparar existências espirituais, a exemplo dos espíritos donos, com espíritos de pessoas que já morreram.

No pós-morte, a mudança de perspectiva é realizada em aspecto dimensional. A unidade do espírito se transforma em outros elementos, outros seres, e possivelmente seres de outras dimensões. Há uma seriedade na condição transformacional perspectivista amazônica alheia a noção de uma “obrigação” do morto em voltar para falar algo para

alguém que ficou no ambiente terreno. *Giyzoboni* vai adquirir todas as experiências do mundo para alcançar o descanso eterno na *Casa Dokumi* do povo do veneno. O desconhecimento sobre a capacidade experimental *Giyzoboni* pode ser lembrada aqui em comparação aos questionamentos da ciência moderna sobre o cérebro humano, que afirma utilizar poucas porcentagens de sua capacidade. *Giyzoboni* como “depositário dos saberes (*gianzubuni takuniri*: “o coração sabe” (Aparício, 2015, p. 336). O coração como a chave da compreensão *Suruwaha* de suicídio (Jardim, 2009).

Eixo do conhecimento e da própria perspectiva, o coração corre perigo de ser predado por espíritos ou por inimigos, o que implica uma captura perspectiva que pode tornar-se irreversível. Em momentos diversos da vida cotidiana, as pessoas manifestam sua sensibilidade em relação ao estado do *gianzubini* das pessoas.

(Aparício, 2014, p. 132)

*Kakwei* explicou enquanto lamentava as mortes dos filhos em companhia dos trovões que: “morreu, acabou”. Insisti com ele para entender a concepção *Suruwaha* sobre o destino dos mortos, e, mais uma vez, o indígena respondeu: “morreu, acabou”. Atenta a condição social de ser *Jadawa*, uma pessoa que morre por Timbó perde condicionalmente a vida terrena. As manifestações dos mortos são dadas de diferentes maneiras, mas o morto não tem mais a identidade que o prendia a um determinado corpo. “minha filha você tomou Timbó, você nunca mais chupará cana” – disse a mãe de *Hibumu*, após “vê-la” depois de morta sentada no igarapé chupando cana (Huber, 2012, p. 446). O argumento da mãe de *Hibumu* diante da imagem que via é mais uma constatação descrita na Etnologia de que as aparições dos mortos são ditas como parte do processo xamânico. Não se refere ao *Giyzoboni* “da pessoa que voltou”.

Miguel Aparício (2017, p. 222) relatou narrativas *Suruwaha* de transparência aos obstáculos enfrentados pelo coração da pessoa durante a perseguição do Timbó no processo transformacional do pós-morte. Certamente a perseguição do Timbó é equivalente a presença do Timbó, de forma que podemos pensar que enquanto houver resquícios da contaminação do veneno do Timbó, a unidade seguirá contaminada pelo veneno nas diversas transformações que passará ao longo da trajetória perspectivista. Porém, em algum momento, os obstáculos do veneno somem no caminho e aí se torna possível chegar à casa *Dokumi* do povo do veneno. Na ausência de subsídios ou de

narrativas indígenas que pudessem questionar esse processo “pós-morte”, perspectivista e transformacional junto ao Timbó, restaram indagações sobre essa situação: se o Timbó afeta ou contamina o coração da pessoa mesmo em outras existências, como se dá uma propagação de “enfermidade” para além do corpo? e/ou estaria o Timbó presente e depredador no conjunto de todos os seres (e em todos os patamares do mundo), segundo a cultura *Suruwaha*? Pois se o espírito *Kunaha* ativa todas as transformações da unidade, *Giyzoboni*, então o Timbó detém mais do que a categoria de substância (e substância espiritual).

O significado que conhecemos da palavra “alma” - aquilo subjetivamente existente no corpo de todos, mas não se constitui como matéria/objeto - poderia representar um entendimento mais aproximado do termo *Giyzoboni*, ou aspectos menos duais entre alma e coração no pensamento indígena. Explicações metafísicas e religiosas da morte<sup>39</sup> afirmam que a alma seria a única sobrevivente da pessoa que morre, transformando-se em espírito. No cristianismo, a alma é a unidade da vida terrena. No espiritismo, o espírito pode voltar a ser alma a partir de uma nova reencarnação na terra. A partir desse ponto, a filosofia *Suruwaha*, ou a versão do *Bem Viver Suruwaha*, apresenta o termo “*Giyzoboni*” com significado bastante divergente da conceituação da palavra “alma” nas sociedades ocidentais, pois não haveria obrigação da unidade da vida *Giyzoboni* voltar para terra em corpo (humano); existir apenas em ambiente terrestre (e em um corpo). De todo modo, a concepção indígena de existência abarca um conjunto complexo de vida nos diferentes patamares do mundo, uma noção não considerada nas versões religiosas *Jaras* da superioridade da raça humana sob os outros seres.

A comparação entre as concepções do coração *Suruwaha* e da alma dos *Jara* enfrenta muitas lacunas. Primeiro, não conhecemos o poder ou as manifestações dos espíritos (dos mortos) no meio ambiente como os indígenas *Suruwaha* identificam haver na manifestação da unidade *Giyzoboni*. Essa manifestação não se resume às comunicações dos mortos no espaço dos vivos, ela atende uma determinada situação que acarretou o suicídio de alguém promovendo uma quebra de uma concepção terrena (o espírito *Jadawa*) e que vai reverberar nos ambientes terreno e extraterreno. Nesse sentido,

---

<sup>39</sup> Alan Kardec, 2024.

a alma alcançaria muito mais que a unidade imortal da vida da pessoa, ela deteria o poder abrangente da corporalidade, cuja o conceito requer pensar o atrelamento entre o coletivo, o corpo, a alma, os espíritos da natureza... Não dispensamos que alma ou espírito de alguém possa manifestar resultados no ambiente natural, mas isto não é assunto da ciência moderna. Conforme chama atenção Eduardo Viveiros de Castro (2023), haveria um cancelamento do espírito e até dos espíritos dos mortos.

As conversas dos *Suruwaha* no *Jokihi* sobre o destino de alguém após a morte parecem não precisas (assim como entre nós), mas concedem histórias e especulações que são interessantes para pensar saúde, meio ambiente e sociedade. O xamanismo é utilizado para enfrentar velhas e novas questões da sabedoria. Quando a conversa sobre o suicídio de alguém se aprofunda, percebemos que aquela pessoa suicida em questão na conversa não mais existe, o que existe são os que ficaram e são “julgados” pela teia cósmica que a palavra *Giyzoboni* tem muito a conceituar. A afirmativa reflete processos dos humanos no julgamento da natureza<sup>40</sup>. São muitas as convergências que podemos perceber etnograficamente e numa análise da produção etnológica sobre os *Suruwaha* entre o suicídio de alguém e acidentes naturais (o aparecimento de tornado, uma tempestade forte, a queda de uma maloca devido a um vento forte, etc.). Assim, o coração para os indígenas não assume a forma individualizante.

A análise preocupada com a interculturalidade procura não o ponto colonial fronteirístico que possa abrir para o entendimento, mas aludir para o problema do descarte. Singularmente as sociedades apresentam evidências de suas interlocuções e interações sociais, o que providencia conhecer versões convergentes de situações que estão atreladas ao mundo cósmico. O local do descanso eterno nas crenças culturais parece ocupar esse exemplo: no espiritismo, os espíritos corretivos tendem a reencarnar várias vezes até adquirir a elevação da alma tornando-se espíritos missionários e assim merecer o descanso eterno; no catolicismo, o descanso eterno acontece logo após a morte, quando o espírito do falecido descansará dos sentimentos mundanos; entre os *Suruwaha*,

---

<sup>40</sup>As palavras ligadas ao prefixo “*zama*” referem-se a algo da natureza, principalmente ao tempo ou ao tempo de fazer algo: *zamazukuru* (estação da chuva), *zamahiadakawa* (ontem), *zamakamahuru* (tomar rapé).

o coração será atacado pelo espírito do *Kunaha* inúmeras vezes até finalmente pertencer ao destino do viver pleno: “sorrindo e cantando na casa *Bai Dokumi*”. Assim como as várias noções dos espíritos representados por diferentes crenças, o coração *Suruwaha* pretende um local destinado e acolhedor no final da jornada transformacional.

*Giyzoboni* parece ser reservado para o mundo *Jadawa* (dos *Suruwaha*), diferente do termo *Jadawa*, designado para seres diferenciados. Os corações dos animais carregam outras nomenclaturas, de forma que o termo *Giyzoboni* constitui uma concepção *Suruwaha* que se refere a uma responsabilidade exclusiva dos *Suruwaha* perante o universo. Contudo, o coração dos animais adquire o respeito dos humanos e o temor da influência que ele pode conceder, é o que podemos perceber na seguinte narrativa escrita por Miguel Aparício (2014, p. 133): “*Axidibi* explicou 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 tem comido o coração de outra anta, e foge”.

Ao longo de muitas conversas sobre seres que não podemos ver, é fácil sonhar no *Jokihi* com tudo o que os *Suruwaha* nos dizem. Ao comentarmos sobre tais sonhos com eles, se acaso acharmos que fomos visitados por espíritos em sonhos, eles respondem que as pessoas indígenas encontradas em sonho não são pessoas que já morreram, mas, sim, habitantes de outros locais.

Ao alcançarmos uma distinção ontológica *Suruwaha* entre a morte e o (não) local de quem morreu, é interessante trazer a observação de Adriana Huber (2012, p. 77) sobre o processo do esquecimento como ato do coração. Cabe nessa argumentação entender que morte e continuidade da unidade são duas coisas antagônicas. Primeiro, existe o que morre e para quem morre; depois, quem e o que permanece, quem e o que é imortal, e o local do sujeito eterno. Sobre o primeiro quesito, poderia dizer que além do corpo, morre uma concepção atrelada ao corpo de uma pessoa com capacidade de estar no mundo (*Jadawa*). Quem perde essa capacidade simplesmente a perdeu, e pelo ritmo das condições da unidade da vida (*Giyzoboni*) n’outras perspectivas, perder a condição terrena irá influenciar até em outros patamares do mundo. Revertemos o olhar para pensar vida terrena e coragem. Quem morreu não foi esquecido no ambiente socio natural, pois a condição da pessoa que se foi (considerado não mais *Jadawa*) mexeu em todas as outras condições (bio)diversas, de forma que quem se foi fica para todos os outros seres que

permanecem. O problema de quem morre por Timbó é permanecer, como nas falas dos trovões traduzidas pelos *Suruwaha* como as vozes dos que já se foram. Tal constatação de uma “invisibilidade espiritual pós-morte” na mesma perspectiva dos vivos poderia refletir as afirmativas de Huber (2012) sobre o suicídio como um ato político, como “um fazer consigo para agredir o outro”.

## 5.2 *Iniwa* (ter outro olho)

A tradução da palavra “*Iniwa*” é literalmente “ter outro olho” e esse significado abrange muitos aspectos da vida *Suruwaha*. O assunto é controverso no emaranhado do dualismo ontológico indígena, pois adquirir “outro olho” está associado tanto ao consumo de rapé para a prática xamânica, quanto para as consequências dos efeitos do veneno do Timbó a partir do estado *Zawa* adquirido pela pessoa. Segundo os *Suruwaha*, quando o veneno do Timbó ataca o *Giyzoboni* da pessoa, esta passa para a possibilidade de ver “terra outra” (*Asuma uruku*), portanto, o suicida adquire outro olho. Ainda mais, o fato de os *Suruwaha* tomarem Timbó constantemente em doses não letais posiciona o veneno na mesma categoria do consumo do rapé na vida diária.

A palavra *Iniwa* também se posiciona quando alguém sente culpa (fica em estado diferenciado, adquire “outro olho”). A culpa entre os *Suruwaha* possui mais que a confusão triste de um sentimento, ela abarca a continuidade de um fenômeno que tem provocado mudanças no *Bem Viver Suruwaha*. A profundidade que a culpa nesse ambiente carrega vem mensurada (tecnicamente) pelo DSEI, principalmente, as mortes em cadeia suicida (ou seja, uma morte procedente de outra). No estado de culpa, os *Suruwaha* consomem rapé e Timbó, assim como no estado de luto – *kamonini*, termo este também utilizado para designar o sentimento de saudade. O pai que veio ao suicídio porque a filha morreu anteriormente num ataque do Timbó terá morte (quantitativamente) registrada no SIASI como “luto”, “culpa” ou “saudade”. Na sistematização institucional da morte *Suruwaha*, os termos e conceitos ocidentais vão (des)classificando os conceitos indígenas e obscurecendo a realidade.



O termo *Iniwa*, invisível nos registros institucionais da saúde indígena, conceitua mudança de estado na busca pelo conhecimento ou pelos poderes que são indispensáveis para o grupo em determinadas situações/causalidades.

Segundo relatou *Kakwei*, o suicídio dos três filhos jovens em um único dia provocou a morte da sua condição terrena (e esperada para um *Jadawa* chefe de maloca), teria ele passado a ser um “homem morto” na própria vida e perante os outros. Não reconhecia o espírito *Jadawa* em si mesmo. O luto provocava as várias tentativas de tomar doses letais de Timbó, todas frustradas devido ao forte sistema de vigilância montada para ele no *Jokihi*. *Kakwei* afastou a rede da esposa, *Muru*, permanecendo por muitos anos agarrado a um constante estado de comunicação com os que se foram, ele viveu literalmente em função da(s) nova(s) perspectiva(s) alcançada pelos filhos; de outro(s) mundo(s); e das coisas que o(s) outro(s) mundo(s) pode perpassar ou compor no mundo *adara* dos *Suruwaha*. Tempestades, trovões, algum barulho no mato - todos os movimentos ambientais interligados ao conceito de *Giyzoboni* - era compreendido como “mensagens dos filhos”. Com entonação embalada por uma antiga culpa, *Kakwei* explicou que os filhos estavam “muito brabos” e morreram com muita *Zawa*. O enredo tecia informação para mais do que o estado de raiva do suicida, ele verificava o termo *Zawa* como um elemento “bioespiritual” que leva o sujeito a uma condição incontrollável (e depressiva).

Aos poucos, com o passar dos anos, uma espécie de cura foi chegando na vida de *Kakwei*. Ele experimentou a calma da floresta e da boa caça - sinais de que no outro mundo, onde os *Giyzoboni* dos filhos governam, algo havia melhorado. Então, *Kakwei* voltou a juntar a rede com a companheira, *Muru*, enquanto os outros filhos cresciam alcançando a mesma idade dos filhos suicidas. Diante da experiência da dor, *Kakwei* afirma aconselhar os filhos hoje crescidos a evitar qualquer situação que possa atrair o efeito *Zawa* no coração, inclusive, sugere que não participem de caçadas ritualísticas. Sobre isto, não será possível questionar os impedimentos dos próprios indígenas aos aspectos culturais (que acarretaram por muito tempo consequências trágicas na natureza envolta de *Kakwei*), mas admitir a sabedoria e o aperfeiçoamento do sistema xamânico diante das experiências coletivas e das modificações ambientais que o grupo tem presenciado. De forma intrusa e violenta, o marco das caçadas ritualísticas *Suruwaha*

estão ameaçadas de programação diante da mudança nas rotas das antas, consequência dos impactos ocasionados pelas construções das usinas no rio Madeira.

A conversa com *Kakwei* faz enxergar os moldes da contradição da existência feliz com a morte através do veneno (Kroemer, 1994, p. 137), pois os *Suruwaha* podem rejeitar “o tempo” da morte.

Em outra conversa *Kakwei* relatou ter adquirido “outro olho”, ele pôde descrever corretamente como é a minha casa em *Recife Madi*: as portas, os cômodos, o corredor, como se conhecesse o ambiente na cidade. Repetia que estava vendo *Iniwa*. Os *Jaras* presentes no diálogo não estavam convencidos do poder de *Kakwei*, alguém da equipe de saúde resmungou: “isso é conversa dele”; outra pessoa retrucou: “alguém disse a ele”. Particularmente fiquei impressionada com a precisão dos locais narrado pelo indígena, ainda porque ninguém ali conhecia Recife. Mas a questão não está em debater a eficácia *Iniwa*, nem os aspectos videntes do estado, muito menos trazer resultados generalistas de uma relação de descredibilidade ou de pouco conhecimento entre os agentes de saúde e os indígenas, mas demarcar que a tudo que se relaciona com o poder da sabedoria é denominado com o termo *Iniwa* pelos *Suruwaha*. Este é o estado que imbrica relações e possibilidades da experiência do conhecimento.

Considerando as relações de singularidade nos diferentes troncos linguísticos, ressaltamos o sentido da visão (o olho) em algumas sociedades indígenas, como entre os *Kaxinawá*, onde o corpo, segundo a antropóloga, Cecilia Mccallum (1998, 1999), possui vários *Yuxis* (almas), mas o “*Yuxi* do olho” (a “alma do olho”) governaria todas os outros *Yuxis* do corpo (as outras almas do corpo). A sabedoria do olho identifica muito mais do que poder enxergar os objetos do mundo, pois a visão é apresentada sob o prisma de muitos degrados da percepção. Recorremos a experiência de Mccallum para entender que “ter outro olho” em estado de condição *Iniwa* é ter muito poder, é poder governar a corporalidade. Assim, os xamãs são seres de muitos poderes, são parte de um governo do sistema xamânico.

As impressões da bifurcação do sistema xamânico *Suruwaha* – por intermédio da análise das propriedades substanciais que exercem os efeitos xamânicos - compreende uma simetria entre os termos “xamanismo” e “*Iniwa*”. Mas o efeito *Iniwa* se distancia do processo do estado liminar, nos termos de Turner (1974), indicando que o xamanismo

não pode ser reduzido à condição de um estado de “trase” – de modelo transcendental. No estado *Iniwa*, um conjunto de conhecimento sobre os elementos do mundo - de um presente, de um passado e das estratégias para desenrolar um futuro - é apresentado, portanto, *Iniwa* é elemento da sabedoria do sistema xamânico de poder para alcançar a versão completa das coisas do mundo.

A Etnologia mais recente sobre os *Suruwaha* (Huber, 2012; Aparício, 2014) traz versões históricas narradas por indígenas sob o efeito *Iniwa*, ela traz elementos enigmáticos; táticas das guerras no passado envolvendo forças terrestres e de outros patamares do universo; premonições xamânicas; a participação dos espíritos donos dos seres em geral no desenrolar das situações do mundo; camadas do mundo para abarcar cada dono dos seres; sentimentos das pessoas que ficam sobre os efeitos deixados pelos os que se foram; e a forma como esses sentimentos são absorvidos pela natureza. Entre outros assuntos pontuais que são verificados nas narrativas indígenas trazidas por Huber e Aparício, o xamanismo *Suruwaha* apresenta singularidades com outros sistemas de povos indígena nas áreas florestais da América do Sul, fato que parece ser o suficiente para indicar que o sistema xamânico deve ser melhor estudado.

### 5.3 *Kunaha-Madi*

No conjunto dos símbolos multivocais que atende as concepções *Suruwaha*, o termo *Madi* é bastante falado, sendo utilizado como “sobrenome” ou para identificar algo externo ou não inerente a tradição *Dawa*. Este termo foi identificado por Robert Malcolm Ward Dixon (Carvalho, 2013 apud Dixon, 1999) como uma língua falada pelos *Jarawara*, *Jamamadi* e *Banawa*, assim como a variação linguística, *Madihá*, formadora da língua *Kulina*, teria sido formada pela família linguística *Arawa*. Segundo Dixon, a língua *Arawa* é considerada extinta desde 1980 (Idem, Ibidem). Há apontamentos das transformações na fonética dos povos ao longo dos anos, o que talvez justifique o fato dos *Suruwaha* relacionar “os de fora” com o termo *Madi*, pois estariam seguindo uma herança dos indígenas da região que se transformaram a partir do convívio com os *Jaras*.

Adriana Huber (2012, p. 88) faz uma observação linguística interessante para pensar o tratamento da palavra *Madi* em relação “os de fora”: os *jumas* se envolveram em conflitos com os ancestrais *Suruwaha* ao ponto de serem excluídos no termo que identifica “os de fora”. Contudo, os povos *Hi-Merimã* são denominados *Zamadi* pelos *Suruwaha*. A autora analisa a distinção entre o uso ou não do termo nas denominações *Suruwaha* dos povos com relação a suas tessituras coletivas ou implicações individuais.

Uma consequência gramatical interessante da incorporação do substantivo *madi* aos etnônimos *Abamadi*, *Zamadi* e *Jakimiadi*, assim como da proibição do seu uso junto aos etnônimos *Juma* e *Zama Iximini Zamaru* é a impossibilidade de estabelecer uma distinção nítida entre ações coletivas e individuais em relatos cujos protagonistas são estrangeiros.

(Huber, 2012, p. 88)

Os conflitos entre os indígenas *Suruwaha* e *Hi-Merimã* (os *Zamadi*) não influenciam o uso do sufixo *Madi*, pois os *Hi-Merimã* seriam povos compreendidos pelos *Suruwaha*. Em relação aos *Juma* (os que comem as pessoas) e ao “povo que tem rabo” (*Zama iximini Zamaru*), é provável que haja dificuldade na interpretação dos *Suruwaha* para compreendê-los ou para que se aproximem das concepções em que vivem, portanto, não haveria sentido de pertencimento destes últimos à categoria *Madi*.

Em várias conversas onde a palavra *Madi* foi citado pelos indígenas, podemos concluir que o termo não exerce função de endogenia e nem de exclusão. Eu era Paroma de “*Recife Madi*” e esse local parecia ser visto com simpatia pelos *Suruwaha*, apesar de ninguém por lá conhecer Recife. Eu também era “paroma papel madi” (o povo do papel), e, apesar de não se incluírem “no mundo do papel”, também não me excluía do mundo deles por isto. Os *Suruwaha* também não se excluem do convívio na Base do Riozinho, situado oficialmente na terra dos *Hi-Merimã*, fato que eles conhecem e respeitam. Ao contrário, os *Suruwaha* adoram estar na base e não temem o encontro com os donos da terra onde está localizada a Base. Inclusive, fazem de tudo para estar na Base, até inventam doenças para ter o prestígio de se recuperar por lá, coisa que eles não aceitam passar numa CASAI do mundo dos *Jaras*.

A relação atribuída ao termo *Madi* com “o que não é nosso, mas, não rejeitamos” é um argumento interessante para pensar escatologia *Suruwaha* e o destino dos mortos através da ação depredatória do espírito do *Kunaha*. O termo “*Kunaha-Madi*” (“o povo

do veneno”) oferece contradições conceituais que tendem, uma vez mais, alinhar o suicídio com questões de fronteiras. De acordo com a versão *Suruwaha*, no pós-morte, a casa *Bai Dokumi* é o destino certo do conjunto das unidades da vida (*Giyzoboni*) das pessoas que morreram por Timbó, então, junta-se o povo do veneno – *Kunaha Madi* – na casa *Bai Dokumi*. Sendo o termo *Madi* utilizado para o tratamento de algo não original dos *Dawa* (ou do que não pertence a eles), o local do pós-morte dos *Suruwaha* seria então um local estrangeiro (dos outros; dos não *Jadawa*). Convém lembrar que o veneno do Timbó foi introduzido no *Jokihi* através de *Sarukuadawa*, do rio Cuniuá, ainda quando era habitada pelos *Jukihidawa* (Aparício et. Al, 2023, p. 86). Assim, o conjunto dos que morreram no suicídio seria formado por identidades “estranhas”; “outras identidades”. Ou os mortos não realçam os preceitos da vida *Jadawa* na terra; ou há a convicção da transformação dos *Jadawa* em outro grupo com condições mais propícias para o *Bem Viver*. Essa versão parece discutir o local possível do *Bem Viver* dos *Jadawa*, e nos leva a pensar nas influências para o ato suicida; para as “mudanças” na versão da escatologia; e para o próprio isolamento do grupo.

A “crise” escatológica posiciona a unidade vital, *Giyzoboni*, como equivalente ao espírito *Kunaha* no destino final, quando a unidade vital encontra com as outras unidades vitais (os *Giyzoboni* das pessoas). Ou seja, no ponto final do pós-morte ou na vida eterna (pós-morte) dos antigos *Jadawa*, os *Suruwaha*, desde *Dawari*, tem associado o “descanso eterno” com o consumo do veneno ou com a presença do veneno (sem a morte). O manejo do veneno entre os *Suruwaha* está na base da sobrevivência sustentável do grupo, é o insumo *Jadawa* que os colocam em condições da subsistência com a caça, com a pesca e com a vida na floresta. Assim, o Timbó irrompe na sustentabilidade da vida humana *Jadawa*. O mundo sem as determinações do espírito *Kunaha* não é admitido nem mesmo após a morte, na existência pós-morte, ou no último espaço que o *Giyzoboni* ocupa após todos os períodos de transformações nas várias perspectivas dimensionais de mundo em que a unidade vital se contextualizou. Ou seja, a dominação *Kunaha* não é só verificada para o mundo *Jadawa*. Até aqui é entendido o caráter dicotômico que opera na versão *Suruwaha* sobre o veneno.

A “crise” escatológica *Suruwaha* partiria da mudança na versão indígena ao longo das gerações a respeito do consumo letal do Timbó e da lacuna entre a (antiga) atitude do

xamã, *Dawari*, deixando o ensinamento do suicídio para os *Suruwaha*, em contrapartida aos xamãs *Suruwaha* da geração atual, que afirmam ser o Timbó ruim, pois perceberam as consequências das mortes por suicídio para o coletivo. Mas essa crise encontra mais sentido na sistematização dos resultados dos estudos etnográficos entre os *Suruwaha* do que na própria convicção do grupo sobre o que disse *Dawari* no passado e o que afirma os xamãs de hoje, pois o grupo pode certamente utilizar de estratégias na comunicação com os *Jaras* (que não aceitam o suicídio). Por outro lado, desconfio que os *Suruwaha* não entendem (e da mesma forma) as palavras (na língua portuguesa) que utilizamos para traduzir a comunicação com o grupo. A palavra “dono” ou “chefe” de maloca tem mais do que ser dono de uma estrutura material; a palavra “espírito” parece encontrar pouca abrangência contextual se comparada ao que os *Suruwaha* tentam nos dizer sobre “seres espirituais” de poderes; O “bom” (Tijua) ou o “ruim” (Tijuanaxu) pode perfeitamente incluir momentos, circunstâncias, personagens, enfim, uma série de objetos que solidificam ou desestruturam suas impressões.

A desconfiança sobre a insuficiência na comunicação intercultural na saúde indígena partiu de algumas verificações etnográficas que não podem escapar da análise: termos que são referenciados pelos *Jaras* para entender rapidamente a informação que precisam coletar: “tem febre?”; “tem gripe?”. Um desmaio é denominado por “morte” pelos *Suruwaha*: “fulaninha morreu” (desfaleceu). A comunicação feita de forma rasa obriga os *Suruwaha* a se encaixarem no pouco entendimento que os *Jaras* têm da vida para que sejam minimamente compreendidos.

Outro fator importante de ser observado nas análises sobre o “bom” ou o “ruim” do consumo do Timbó na visão *Suruwaha* é a interferência da discussão natureza e cultura, ou mesmo o abandono da discussão. Para resolver questões dicotômicas da análise ocidental, pretendeu-se ao esquecimento dos aspectos dualistas da cosmologia indígena, pois o dualismo nos remete aos aspectos dicotômicos das sociedades ocidentais, que separam natureza e cultura. A “decolonização” do discurso da natureza e cultura a partir da análise do conteúdo conceitual da sociedade *Suruwaha* parece ter provocado o desafio de compreender os aspectos duais do veneno, sendo este referenciado em demasia como sujeito provocador do suicídio.

Esta era a impressão até 2023, antes da produção desarranjada entre o veneno e o suicídio, coordenada por Miguel Aparício (APARÍCIO et al, 2023), que tratou, observando a prática da alquimia: temperos e combinação de veneno, da sustentabilidade dos diversos tipos de veneno na vida *Suruwaha*, no sentido de revelar o caráter dicotômico ameríndio do veneno. O veneno utilizado para caçar, pescar e como pesticida é também utilizado para manejar a comunicação cósmica – em rito de fortalecimento, dentro do sistema xamânico *Suruwaha*. Oferecendo concepções duais e multe-espécies, o veneno do *Kunaha* exerce influência decisiva no destino das pessoas e no destino dos animais (durante as atividades de caça e pesca).

A depender do espelho que o veneno advém, os *Suruwaha* podem evitar exaustivamente sua intervenção, assim é a relação com o veneno da cobra. Podemos nos deparar todos os dias no *Jokihi* com indígenas falando com ojeriza dos venenos das cobras. A cobra não é personagem de xamanismo ou dona de um respeito que o temor impõe, como parece acontecer com o Timbó, eles simplesmente não negociam com o veneno presente no bicho e nem como o destino previsto para quem morre desse veneno<sup>41</sup>.

Podemos perceber que a investigação desenvolvida no livro de Aparício et al. sobre os venenos situa caminhos das palavras categóricas *Suruwaha*, onde as terminologias dos venenos são identificadas pelas potencialidades tóxicas e limitações reconhecidas e não necessariamente por suas imagens. Os *Suruwaha* demonstram mais de uma espécie de veneno (bem diferenciada) que carrega o mesmo nome (Aparício et al., 2023, p. 83). O veneno, *Xuhuxuhu*, por exemplo, que ao ser ingerido pode provocar um sono letal, é identificado em distintas espécies vegetais venenosas. Há proporção de letalidade de outra planta da floresta (ou cipó), como *Kaiximiani*, utilizada na produção de *curare*, apontada pelos *Suruwaha* como mais potente na caça de animais de porte maiores devido a sua toxicidade (Aparício et al., 2023, p. 50). Esses “tipos” de veneno não são sugeridos como escolha para o suicídio. A partir de tal constatação, podemos reconhecer que a letalidade ou a forma concentrada do veneno não seria a razão pela qual

---

<sup>41</sup> A singularidade religiosa - cultural. No capítulo de Gênese, a bíblia referência o Deus cristão castigando a cobra como a mais amaldiçoada das espécies.

o Timbó participa dessa “saída” do mundo terreno dos *Jadawa*, mas a condição espiritual e cósmica que se alinha as relações com o espírito do *Kunaha*.

A aproximação da ação do veneno no *Giyzoboni* em estado *Zawa* é um fator que merece uma atenção dos aspectos dualistas da cosmologia *Suruwaha*, pois se admitimos a interferência do veneno apenas em situação de raiva, estaríamos deixando de lado o bem estar proporcionado pela existência dos venenos na vida *Suruwaha* e no *Giyzoboni* das pessoas *Jadawa*. As condições do estado *Zawa* são informadas como elementares que inferem de maneira negativa na sustentabilidade do grupo e, portanto, são elementos a serem evitados. Faz parte de uma realidade *Suruwaha* que os *Jaras* devem conhecer, mas não se envolver. Aqui é permitido reconhecer os cuidados do grupo *Suruwaha* para com os *Jaras*, quando não permitem que os *Jaras* interfiram nas técnicas de vigilância (a prevenção) e do salvamento (a cura).

No topo da cadeia de depredação da cultura *Suruwaha*, não é o Homem o mais poderoso predador, mas sim o Timbó, porque o espírito do *Kunaha* é o dono dos humanos. Dessa forma, as humanidades são equivalentes no que confere a vida ecos sistemática e interdependente. Os Homens (também os *Jadawa*) possuem “fraquezas” e são constantemente ameaçados pelos fatores externos (como, por exemplo, pelos fenômenos sociais). De forma cruel, essas fraquezas não são humanas, não para a natureza daqueles que vivem na floresta, mas o que enfraquece a maneira de viver possivelmente - o *Bem Viver*.

Ao comparar o estado *Zawa* com uma espécie de veneno, *Kakwei* nos ajuda a refletir sobre os vários significados categóricos que o veneno possui na vida dos *Suruwaha*. A *Zawa* é desafiadora e difícil de lidar, e suas consequências são devastadoras, pois provoca antes de tudo a autonegação de ser *Jadawa*. Os inúmeros casos de suicídios no *Jokihi* causam a impressão de um sistema *Suruwaha* de vigilância tradicional enfraquecido mediante a “epidemia” *Zawa* na TI. Quando tratam do assunto, os *Suruwaha* nos concedem imaginações sobre os efeitos *Zawa* no coração (*Giyzoboni*), indicando que o coração pode se encher de raiva e explodir. “O coração de Kawawari elevou-se, ficou pairando sobre o fogo e finalmente explodiu. O xamã se transformou numa ave grande e branca, parecida com o gavião”. (Aparício, 2014, p. 80). Para os



*Suruwaha*, é fundamental buscar sempre manter um coração tranquilo e harmonioso - *zamaru*, (Idem, ibidem, p. 132).

## 6. CONCLUSÃO

A partir de uma interpretação da filosofia ameríndia através dos termos e conceitos do mundo *Suruwaha*, podemos confirmar o caráter dicotômico que trata do mundo cosmo – socio - natural específico. Observamos dualismo ontológico no pensamento *Suruwaha*, buscamos protagonizar a relação entre os conceitos: *Jadawa* = *Bem Viver*; *Jadawa* x *Zawa*; *Zawa* x *Giyzoboni*; *Bem Viver* x *Zawa*; *Giyzoboni* = *Bem Viver*; xamanismo (*Iniwa*) = *Bem Viver* = *Kunaha* # *Zawa*; *Kunaha* # *Giyzoboni* = *Kunaha*. São esses os conceitos dualistas no contexto *Suruwaha* para quem os instrumentos ocidentais de saúde devem ajustes para construção da eficácia na saúde intercultural no *Jokihi*.

As densas palavras *Suruwaha* que nos remetem as mais difíceis intrigas são exatamente as que indicam tradução de um conteúdo próprio, estruturante, e sem a menor obrigação de não existir dentro das ferramentas que serviriam para melhorar e proteger o mundo dos indígenas. Essas palavras foram aqui analisadas e interpretadas como símbolos multivocais (Langdon, 2001) que aludem para amplas questões em torno da corporalidade, suicídio e pós-morte, revelando elementos étnicos particulares que estão envolvidos nos diagnósticos tradicionais das causas e consequências das doenças, e um sistema xamânico ativo, em contraste com previsões sobre um povo completamente dependente dos equipamentos médicos dos *Jaras* para enfrentar problemas sindêmicos.

Contudo, a interpretação antropológica apresentada nesta tese através dos termos e dos conceitos *Suruwaha* colabora para atender mais sobre as expectativas indígenas da realidade e menos sobre como essa realidade pode ser “adaptada” num modelo geral de “entendimento”, pois a complexidade do sistema tradicional torna a realidade conceitual *Suruwaha* suficiente e independente do olhar dualista moderno ocidental. Como vimos, a participação do espírito *Kunaha* na vida *Suruwaha* faz parte da vivência do processo socionatural – na vida terrena e depois dela, sendo este processo submetidos aos seus elementos formadores que são logicamente dialogantes entre si e contrastantes em termos de causas, consequências e diversidade dos indivíduos.

A incredibilidade aos sistemas xamânicos indígenas tem causalidade na ignorância em compreender as substâncias naturais – das árvores, plantas e raízes – como elementos desintegrado da produção do conhecimento humano, como se determinados elementos da natureza não fossem para os humanos e pudessem causar o efeito de uma realidade desarranjada. Nessa seleção do que seria para homem entre seres e substâncias, quem dita regras universais são aqueles que “não dependem da natureza” – a cultura numeral da modernidade. Ela desmerece o local de pessoas e grupos no mundo e a lógica humanizada das experiências. Na saúde indígena, a persistência de problemática ao longo das décadas de atenção, como as demonstradas nesta tese, vem a comprovar a inaplicabilidade de ferramentas convencionais da Biomedicina e um diálogo intercultural que carece de sintonia, principalmente porque o sistema xamânico vigente não é levado a sério<sup>42</sup>. Inclusive, são muitas as referências bibliográficas que preconizam ou sugerem a inexistência ou o sumiço dos xamãs em determinadas localidades indígenas a despeito da colonização que os povos indígenas enfrentaram no mundo todo.

Com a escuridão analítica e sistemática do sistema médico xamânico, advém questionamentos que retiram do sistema xamânico o “resguardo” da saúde indígena e do *Bem Viver*, e os diagnósticos das Ciências Médicas do ocidente resultam em fatores inexplicáveis, exóticos ou incoerentes. A simples ligação de um acontecimento dentro do ambiente indígena com as fronteiras das relações territoriais e cosmológicas é encarada pelos agentes *Jara* com espanto, tida como resultado de alguma incompreensão por parte do intérprete indígena sobre algum diálogo que foi estabelecido com o objeto saúde.

A problemática das concepções foge do campo biomédico. O sistema xamânico com agentes e propriedades da prática médica tradicional é baseado em uma sabedoria milenar que depende de todo espaço que o próprio sistema abarca. Não é possível conceder uma sociedade do ocidente sem suas escolas, seus estabelecimentos de saúde, instituições econômicas, religiosas, enfim, sem agentes de cidadania. Não é possível

---

<sup>42</sup> E afirmo isto com total certeza, pois não encontrei ninguém na saúde indígena de Lábrea que compreendesse o consumo de substâncias entre os *Suruwaha* como algo inserido no *Bem Viver Suruwaha* de efeito preventivo ou curativo; e sempre havia declarações de relação direta entre consumo de substâncias e os efeitos alucinógenos que levariam os indígenas a “inventar histórias”, “falar bobagem” ou “ficarem loucos”. O DSEI de 2016 e 2017, mesmo entre os profissionais indígenas “misturados” (brancos com outras etnias indígenas da região do Médio Purus) possuía a plena convicção de que estavam no *Jokihi* para levar a saúde para aqueles que não tem saúde.

conceder uma sociedade xamânica sem o espaço da floresta e dos locais dos seres que regem suas instituições, nem dos espaços de suas economias e suas autonomias, assim é a florestania. Dessa forma são vários os diagnósticos que se entrelaçam a situação *Suruwaha* de suicídio.

Ironicamente, uma das maiores impressões da Etnicidade *Suruwaha* esteve arranjada com a evitação às escolas dos brancos. Eles demonstram total descrédito a nossa maneira de fazer educação e isto é reativado todas as vezes que nos encontramos com lápis, papel e caderno na mão. De alguma forma assimilaram as nossas ferramentas de trabalho com um mecanismo de produção do que para eles parecem “irracional”. Os nossos ensinamentos não seria coisa de *Jadawa*. A nossa escola não tem a menor noção do *Bem Viver Suruwaha* talvez porque nenhum *Jara* até hoje tenha realmente compreendido esse conceito diante deles. Segundo pensam os *Suruwaha*, até mesmo os povos indígenas da região não sabem mais o que seria ter espírito de *Jadawa*.

(Os *Suruwaha*) tendem a manifestar um desprezo vivo pela “escrita dos brancos” (*jara zama hazuhady*). Alegam que nossa dependência em relação às linhas riscadas seria um sinal de que nós sofremos de “memória fraca” (*gianzubuni imiakijawaru*), e afirmam não ter o mínimo interesse em ser alfabetizados por medo de tornar-se mentalmente preguiçosos.

(Huber, 2012, p. 77)

Os *Suruwaha* atribuem a nossa educação com a forma ignorante em que as pessoas da cidade lidam com a floresta: de costas para a natureza. Por intermédio da experiência com instituições nacionais, cuja dinâmica interfere no calendário das *zawadas* (as grandes caçadas) e em outras atividades rituais do grupo, os isolados absorvem uma concepção sobre a educação dos brancos como contrária aos seus movimentos vitais (e reais). A nossa invisibilidade ao sistema xamânico nos exhibe perante eles como: cegos, incapacitados, aleijados da cognição, e, talvez, amaldiçoados por não sermos contemplados pelos poderes de outros seres do mundo. Com toda essa ignorância dos *Jaras*, imagino quantas vezes pensam: “mas onde esse pessoal vive que não conhece nada?”.

Essa abordagem sobre a educação é delicada na medida em que cresce a demanda da educação para os indígenas no Brasil, principalmente por ser uma luta com representação em grandes movimentos indígenas nacionais. No entanto, é preciso entender que no Brasil existe um pouco mais do que compreendido pelo termo “povo

indígena”, é sabido que várias etnias formam o continente sul-americano, cada uma com pensamento próprio sobre o seu papel no mundo. As prioridades dos povos coletivos na Amazônia e em outras partes do continente envolvem a própria relação com a terra, portanto, quando essa relação é colocada em pauta de maneira empiricamente negativa, a lógica de representação dos brancos torna-se negativa.

A observação dos isolados *Suruwaha* à educação dos brancos é partilhada em ambientes indígenas de contato no Brasil, entre grupos que detém experiência com o sistema educacional de modo direto. Entre os indígenas Pipipan, houve o rompimento com a escola intercultural dos brancos, de modo que os professores e todos os outros funcionários são na atualidade obrigatoriamente indígenas. Há uma expectativa por uma regulamentação do modelo de gestão da educação indígena, e por uma política pública estruturante e não apenas ações paliativas. Sobre a educação dos brancos, Ailton Krenak (2022, p. 108-109) realiza uma interessante reflexão sobre a formatação das crianças, treinadas desde cedo para ignorar o meio ambiente.

A interculturalidade é aqui observada especialmente no campo da saúde, mas, assim como todas as coisas dentro das concepções indígenas, ela providencia atenção aos vários setores que são divisíveis no conhecimento ocidental dualista. O nosso modo de ver saúde e intervir no corpo se mostra questionável há muitos anos, em ambientes onde se discute demandas de saúde para a população indígena e também para grupos em situação de vulnerabilidades. Ineke Dibbits (2010), afirma: “la interculturalidad debería apuntar a la transformación de las relaciones sociales, a la actitud de asumir positivamente la situación de la diversidad cultural”. Assim como as reflexões que compõe a alusão às relações interculturais, ondas as sensibilidades são indispensáveis ao pensamento. Miguel Rodrigo Alsina (1999, p. 266) alerta: “és necessària una unificació de conceptes i bases teòriques per tal d’assolir la unitat dels estudis de comunicació inter cultural”.

É certo que quanto mais o grupo *Suruwaha* se afasta das concepções étnicas, mais se aproximam da prática do suicídio. As gerações *Suruwaha* surgem compreendendo que os conceitos que engrenam a vida *Jadawa* vão se mostrando incapazes de permanecer no mundo mediante a invasão cultural que ocorre primeiramente no ambiente natural. Impactos que são causados para além da convivência direta. Impactos advindos da ausência da humanização dos sistemas sociais. Se não é a natureza e nem os humanos que

organiza as existências, o que dispõe cognitivamente o capitalismo? As condições da Etnicidade são desinteressantes para o ciclo sistêmico da consciência econômica vigente.

A partir da constatação de que o suicídio e o suicídio coletivo começaram no ambiente do *Jokihi*, quando todos os grupos *Dawa*, ou melhor, os sobreviventes *Jadawa* das várias famílias do tronco linguístico *Arawa*, juntaram-se num só povo – os *Suruwaha* – poderemos reunir informações pertinentes sobre os verdadeiros desastres provocados pelas relações de fronteiras. A questão territorial e suas implicações na vida étnica e um recorte do genocídio no ambiente amazônico. Observando todas as questões das problemáticas consideradas a partir do suicídio *Suruwaha*, podemos inverter a observação pensando genocídio como consequência do etnocídio, uma vez que as influências de destruição aos elementos étnicos do conjunto sociocultural, naturalmente, destroem a estrutura. Quando não, engloba pessoas étnicas em sistema não étnicos, refletindo o genocídio étnico. A não aceitação da Etnicidade parece um fenômeno ocidental, na prática, todas as previsões para o trabalho para diminuição das desigualdades e promoção da diversidade, devem se encorajar a pormenorizar e contextualizar culturas étnicas nas suas ações. As informações rasas sobre as populações indígenas no contexto da comunicação do território brasileiro só vêm a fortalecer o estigma e o estranhamento entre as populações.

Esta tese pretendeu a uma densa análise para uma melhor aproximação no diálogo das ciências antropológica (e humanas) com a Biomedicina, especialmente a que atende aos povos indígenas isolados, no que concerne pensar Etnicidade, Saúde e Interculturalidade. Como também representa as vozes (de maneira descolonial) de sujeitos silenciados, subalternos pelo Estado alienado da potência de suas próprias eco-inteligências. Abarcamos caminhos de análises apresentadas em cinco (5) capítulos, além de uma escrita introdutória que reafirma a discussão decolonial potencializada nos estudos antropológicos descolonial da pós-contemporaneidade na era da pós-modernidade.

No capítulo dois (2) tratamos da origem do povo *Suruwaha*, introduzindo palavras convergentes que vem a transparecer os processos históricos vividos no Médio Purus Amazônico. O mapa de Curt Nimuendajú concedeu uma revisão da relação dos indígenas com a América do Sul colonial, visualizando os acontecimentos e o isolamento indígena

na área. De forma a fornecer informações sobre os grupos que originaram os *Suruwaha*, apresentamos indicadores reforçados numa análise etnológica da região do Médio Purus, contribuindo para próximos estudos que venham a trabalhar com o grupo *Suruwaha*. A autoidentificação é analisada a partir das categorias de Etnicidade e Identidade tratada por Fredrik Barth, e, a partir daí, refletimos sobre as versões do sentido de identidade acolhidas no *Bem Viver Suruwaha*. Apresentamos a genealogia do grupo de forma a considerar a população no *Jokihi* até o ano de 2018. Seleccionamos partes da árvore genealógica para referenciar aspectos da concepção do grupo, tanto aqueles que convergem para exemplificar a continuidade de normas e regras entre eles, quanto para visualizar novas perspectivas e arranjos adotados mediante as consequências do suicídio ao longo das décadas.

No capítulo três (3), apresentamos uma descrição densa do trajeto do atendimento de saúde para os *Suruwaha* desde seu início nas dependências do DSEI em Lábrea até sua execução no *Jokihi*. Também foi dito sobre os procedimentos necessários para o acompanhamento de saúde e descrições das utilidades dos mecanismos do DSEI na vida indígena. Podemos compreender que as desigualdades vestem muitos aspectos simbólicos, assim como as necessidades e a relação dos indígenas isolados com o Estado, além de questionar os pormenores envolvidos com as noções de proteção. Transparecemos a rotina das equipes de saúde, deixando claro a missão da profissão no ambiente da floresta. Ressaltamos as trocas entre equipe e indígena como uma retomada dos elementos condicionados ao *Bem Viver Suruwaha*, de forma a relacionar Saúde e *Bem Viver* com as influências mais tradicionais de sustentabilidade. Sobre isto, é importante trazer aqui que os profissionais de saúde não podem e não devem assumir as obrigações do Estado perante os *Suruwaha*, ao contrário, devem conservar o propósito de uma negociação justa das verdadeiras necessidades indígenas com o Estado. É importante ainda uma reavaliação sobre categorias nacionais para atender as populações indígenas. O contato dos *Suruwaha* do *Jokihi* atual com o Estado não é recente, possui a minha idade (desde os anos de 1979), posso garantir boa soma de experiência com essas décadas. Portanto, a categoria “recente contato” entre os isolados *Suruwaha* serve somente para

impedir garantias de suas realidades e proteção dessas realidades, ao ponto de os *Suruwaha* não receber nada de ajuda governamental<sup>43</sup>.

No capítulo quatro (4), apresentamos dados estatísticos, empíricos e qualitativos em torno do suicídio *Suruwaha*, bem como, da relação dos indígenas com o Timbó (espírito *Kunaha*). Como vimos, o fenômeno do suicídio tem se mostrado contrário a versão particular *Suruwaha* do *Bem Viver*, não sendo possível reconhecer a ocorrência como atrelado aos aspectos da etnicidade *Suruwaha*. As consequências do suicídio inferem tanto no bojo da conjuntura étnica do grupo enquanto coletivos da terra, quanto na projeção de mundo ideal pós-morte, provocando impressões de mudança na versão cultural da escatologia *Suruwaha*. Os dados etnográficos e etnológicos sugerem pensar especificidades e experiências indígenas como fundamentais no processo de reconhecimento do mundo particular e as consequências das relações de fronteiras nesse processo. Como resultado, é possível prever questões de linguagem, conceitos, modo de vida ou concepções particulares, de maneira geral, não creditados em ferramentas de análise no setor de saúde nacional.

No capítulo cinco (5), tratamos dos aspectos da cosmologia *Suruwaha* analisando desde a criação das primeiras pessoas trazida no mito de origem descrito por Gunter Kroemer (1994), onde esteve situado (mesmo sem menções) noções das humanidades e xamanismo *Suruwaha*. Nesse capítulo, analisamos a conceitualização dos termos que estão intrinsecamente relacionados com o conjunto do *Bem Viver Suruwaha*. A partir dos termos *Jadawa*, *Gizybobi*, *Iniwa*, *Madi*, *Zawa*, realçamos concepção de corpo com os aspectos socioambientais e cosmológicas em torno do coração, da alma e do olho (visão). Para tal, fomos profundamente influenciados pelas filosofias indígenas na amplidão das palavras terminológicas e seus conceitos abrangentes.

No exercício de desmembrar as consequências das fronteiras, é chamado atenção para o pensamento coletivo particular, ao mesmo tempo em que trazer analiticamente

---

<sup>43</sup> Custou ao meu coração olhar para *Kakwei* com muita vontade de pegar os ossos da galinha desossada que trouxemos, obviamente, viva de Lábrea, e que fez muita baderna no barco. Ainda levei uma bronca de alguém da equipe por dar ao *Kakwei* os restos da galinha desossada. Ele combinou comigo que sempre iria querer alguma coisa daquele bicho que não tinha acesso, mas que gostava muito, ele e sua família. E claro que eu prometi e sempre dei comida a ele escondida de muita gente. A questão do arroz também, de quanto alguns indígenas dariam tudo por um punhado, todas essas coisas que nos são tão caras de presenciar ajudam na minha coragem de aqui solicitar essa tal reavaliação categórica. Com todo cuidado, claro.



particularidades conceituais do social *Suruwaha* desperta o olhar para as várias filosofias de vida existentes no universo, muitas delas com elementos profundos de compreensão do equilíbrio ambiental e reforça a importância de proteger o território indígena. Tratar de um assunto cuja cognição geral faz transparecer algo simples de ser entendido parece muito difícil no mundo que nós, antropólogos, classificamos por “pós-contemporâneo” ou “pós-moderno”, já que na contemporaneidade observamos tantas ações que impõe sentido tão contrário aos encontrados neste estudo. Assim me pergunto a valia real do pensamento antropológico no mundo de hoje e quanto isto inclui o *Bem Viver* indígenas. Pergunto-me se esta tese que desenvolve na análise parte do sentido nativo na floresta e esclarece por intermédio de algumas constatações que o suicídio *Suruwaha* pode ocorrer em vista do sufocamento das concepções do *Bem Viver*, isto quer dizer, um grupo indígena com permissão de manejo e capacidade ecológica pode vir a desaparecer, teria alguma importância no mundo de hoje.

No planeta preocupado com as mudanças climáticas, os acordos são de todas as formas possíveis para o capitalismo, menos para fazer valer os inúmeros encontros mundiais que discutem o assunto ou as previsões trágicas das ciências (modernas). Estamos falando de um mundo pós-pandêmico que aumentaria por “merecimento” as preocupações com humanidades. Onde ainda nos deparamos com guerras sem a menor lógica filosófica - governantes por governantes sem nenhum interesse ecológico. A economia ocidental não nasceu para ser sustentada pelo Homem, então, ela apenas atravessa. Mas ainda estamos assistindo os poderosos do mundo admitirem legítimo a expulsão de grupos dos seus territórios, como acontece na Palestina, na imagem do terror genocida não combatido.

## 7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHÃO, A. Atenção Primária e o Processo de Trabalho em Saúde. **Informe-se em promoção da saúde**, v. 3, n. 1, p. 1- 3, 2007.

ALSINA, Rodrigo Miquel. **Comunicación intercultural**. Rubí: Anthropos Editorial, 1999. 270 p.

APARÍCIO, M.; MOREIRA, P. A.; LINS, J.; MÚMIA, P. (ed.). **Alquimia na Floresta. Os Suruwaha e os Venenos**. Rio de Janeiro: Museu do Índio (FUNAI), 2023.

APARÍCIO, M.; ARÁUZ, L. C. (ed.). Jesús tomó timbó: equívocos misioneros en torno al suicidio Suruwaha. In: APARÍCIO, M.; ARÁUZ, L. C. (org.): **Etnografías del suicidio en América del Sur**. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2017, p. 205-228.

APARÍCIO, Miguel; SANTOS, Gilton Mendes dos. Etnografia das redes indígenas no Médio Purus. In: APARÍCIO, Miguel; SANTOS, Gilton Mendes dos (org.). **Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus**. Manaus: EDUA, 2016. p. 346.

APARÍCIO, Miguel. As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. Os Suruwaha e morte por envenenamento, São Paulo, **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 2, p. 314-344, 2015.

APARÍCIO, Miguel. Xamanismo Suruwaha e Transformações Amazônica. **Amazônica Revista de Antropologia**, Pará, v. 6, n. 2, p. 503- 525, 2014.

APARÍCIO, Miguel Os *Suruwaha* e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. In: Amoroso, Marta; Santos, Gilton Mendes (org.). **Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia**. Editora Terceiro Nome, 2013. p. 247-273.

ATHIAS, Renato M. Serviços de saúde, praticas tradicionais de cura e interculturalidade entre os povos indígenas. In: DIAS-SCOPEL, Raquel; PÍCOLE, Renata Palópoli; SCOPEL, Daniel; LEMOS, Everton Ferreira; GUILHERMINO, Jislaine de Fátima (Org.). **Saúde Indígena: Abordagens Antropológicas e Epidemiológicas**. Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2024. p. 129-139.

ATHIAS, Renato M. **Por uma noção de Saúde mais ampla**. Etnografia, cinema e resistência indígena. mai. 2023a. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/ZeUkuOhkoRU>, acesso em: 27 mai. 2024.

ATHIAS, Renato M. **Colóquio permanente em cuidado de la vida y la salud**. Universidade Nacional da Colômbia, Bogotá, out. 2023b. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/VnIAQmcEGzs>, acesso em: 27 mai. 2024.

ATHIAS, Renato M. Etnografia e Prática tradicional de cura entre os Pankararu e os Hupd'ah: xamanismo, corporalidade e saúde reprodutiva. In: MALUF, S. W.; DIEHL E. E.; MORENO, J. V. N. (org.). **Antropologia da Práxis**. Homenagem a Esther Langdon. Florianópolis: Editora UFSC, 2023c, p. 259-290.

ATHIAS, Renato. **As Palavras Encantadas dos Hupd'äh da Amazônia** - Mestres de Saberes. Maio, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9tJe7A3IEe4>

ATHIAS, R. M. Corpo, Fertilidade e Reprodução entre os Pankararu. In: MONTEIRO, S.; SANSONE, L. (org.). **Etnicidade na América Latina**: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004a, p. 189-208.

ATHIAS, R. M. Índios, Antropólogos e Gestores de Saúde no âmbito dos Distritos Sanitários Indígenas. In: LANGDON, E. J.; GANELO, L. (org.). **Saúde de Povos Indígenas: reflexões sobre Antropologia Participativa**. Rio de Janeiro: Contra-Capa: ABA, 2004b. p. 217-232.

ATHIAS, R. M. Doença e Cura: sistema médico e representação entre os Hupdë-maku da região do rio negro, Amazonas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 9, p. 237-261, out. 1998.

ATHIAS, R. M. **A identidade étnica na Antropologia Brasileira**. Editora da UFPE, 2007.

AUGÉ, Marc. **Os domínios do Parentesco**. Edições 70, 1975.

BANIWA, Geana; CALEGARE, Marcelo. Fatores explicativos do suicídio pela visão indígena: uma revisão de literatura. DOSSIÊ - Perspectivas em Psicologia Indígena no Brasil: desafios éticos e epistemológicos, **Estud. Psicol.**, 41, 2024.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, [1969] 2000.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. (org.). **Teoria da Etnicidade**. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras, de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Unesp, 1995, p. 185- 228.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro descolonial. **Revista Brasileira de Ciências Políticas** (11), Ago 2013,

BELAUNDE, E. **El Recuerdo de luna: gênero, sangre y memoria entre los pueblos amazônicos**. Lima: Faculdade de Ciências Sociais, 2005.

BICALHO, Poliene. Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. **Topoi** (Rio J.), v. 20, n. 40, Jan-Apr 2019.

BRAGA, Palloma C. R. Corpo, saúde e reprodução entre os índios Fulni-ô. **Dissertação de mestrado**: Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2018.

BUENO, Maria. Suicídio ou homicídio? Os múltiplos sentidos das mortes por enforcamento entre os Ticuna (Alto Solimões – Brasil). In: APARÍCIO, M.; ARÁUZ, L. C. (org.). **Etnografias del suicidio en América del Sur**. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2017, p. 123-148.

CANESQUI, A. M. Notas sobre a produção acadêmica de antropologia e saúde na década de 80. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. (org.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 13-32.

CANESQUI, A. M. Os estudos de antropologia da saúde/doença no Brasil na década de 1990. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 109-124, 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. **História de Índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 4, n.10, p. 91-110, 1991.

CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo, Claro Enigma, 2012.

CARVALHO, Mateus C. M. de. **A Fonologia da língua Deni (Arawa)**. São Paulo, cultura acadêmica, 2013.

CASTRO, Onesimo Martins de. As relações interétnicas dos povos indígenas “isolados” e de recente contato. **ANTROPOS Revista de Antropologia**. v. 5, ano 4, maio de 2012.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão Sexual: Essa Nossa (Des)Conhecida**. São Paulo, Brasiliense, [1984] 1991.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

CROCKER, C. Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and shamanism. **The University of California Press**, 1985.

DAL POZ, João. Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os Sorowaha. **Revista de Antropologia** (online), v. 43, p. 89-144, 2000.

DAHER, Andrea; FAUSTO, Carlos; GORDON, César; LAGROU, Els; VERÁN, Jean-françois & VICENT, Nina. **A antropologia da natureza de Philippe Descola**. Entrevista com Philippe Descola. *Topoi Revista de História*, v. 14, n. 27, p. 495-517, 2013.

DELGADO, Ángel Acuña. El suicidio Huaorani en Toñampari y su entorno (Amazonía ecuatoriana). **Mana**, v. 29, 2023.

DESCOLA, P. Mas alla de la naturaleza y la cultura. In: *Etnografias contemporâneas*, Buenos Aires: Universidade Nacional de San Martín, 2005. p. 93-116.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”. **Mana**, vol. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

DIBBITS, Ineke. La interculturalidad debe apuntar a la actitud de asumir positivamente el estado de la diversidad cultural. **RETS**. Rede Internacional de Educação de Técnicos em Saúde. Ano 2, n. 6, p.2-4, abr/may/jun 2010

DIEHL, E. E.; LANGDON, E. J. Indigenous participation in primary care services in Brazil: Autonomy or bureaucratization? **Regions and Cohesion**, v. 8, n. 1, p. 56-78, 2018.

DIENST, S. **The internal classification of the Arawa language**. Liame, Campinas, v. 8, 2008.

DIXON, R. M. W. Arawá. In: DIXON, R. M. W.; AIKHEN- VALD, A. (org.). **The Amazonian Languages**. New York: Cambridge University Press, 1999. p. 294-306.

FANK, Jônia; Porta, Edinéia. **A vida social e econômica dos Sorowaha**, Cuiabá: OPAN/CIMI, 1996.

FANK, Jônia; Weber, Terezinha. Outro olhar para os Povos Indígenas isolados e de pouco contato. In: FANZERES, Andreia; BUSATTO, Ivar; DAL POZ, João (org.). **Novas reflexões indigenistas**. Cuiabá: Operação da Amazonia Nativa (OPAN), 2021, p. 147-161.

FARMER, Paul. Ortodoxias desafiadoras: O caminho à frente para a Saúde e os Direitos Humanos, **Health and Human Right Jornal**, 2023. Disponível em: [Ortodoxias desafiadoras: O caminho à frente para a saúde e os direitos humanos – Health and Human Rights Journal \(hrjournal.org\)](https://hrjournal.org/), acessado 22/12/2022.

FAUSTO, Carlos. Os Índios na História do Brasil. **Cadernos da Tv Escola**, Índios no Brasil, Brasília, DF, v. 1, p. 49-76, 1999a.

FAUSTO, Carlos. Formas Sociais e Políticas, Ontem e Hoje. **Cadernos da Tv Escola**, Índios no Brasil, Brasília, DF, v. 1, p. 37-48, 1999b.

- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**. São Paulo, Ubu, 2022.
- FILHO, Pacheco de Oliveira. Uma Etnologia dos “índios misturados”? **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- FIRTH, R. Nós, os Tikopias. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **História da Província de Santa Cruz**. São Paulo, Iatiaia/Edusp, 1980.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GALLOIS, D. T.; BRAGA, L. V. B (ed.). Antropologia aplicada e a questão indígena no Brasil hoje: algumas considerações em diálogo com Evans Pritchard. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 31, n.1, p. 1-13, ago. 2022.
- GOW, Peter. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia**. Oxford: Clarendon Press, 1991
- GRUPIONI, L. D. B. Índios: passado, presente e futuro. **Cadernos da TV Escola- Índios no Brasil**, Brasília, v. 1, n.1, p. 7-35, 1999.
- GUZMÁN, M. Antonieta. **Para que la Yuca beba nuestra sangre**: trabajo, género y parentesco em uma comunidade Quíchua de la Amazônia ecuatoriana. Quito: Abya-yala, 1997.
- HUBER, Adriana. Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento. Berna, **Tese de doutorado**, Universidade de Berna, 2012.
- IDIORIÊ, Severiá Maria. Mudanças climáticas, povos indígenas, educação e ecologia profunda. Pp. 21-24. In: mudanças climáticas e percepção indígena, **Operação Amazônia Nativa** (OPAN), 2015.
- YOUNG, A. The Anthropologies of Illness and Sickness. **Annual Review of Anthropology**, v. 11, p. 257-85, 1982.
- JARDIM, C. S. Os Zuruahã: Socialidade e escatologia. **Dissertação de Mestrado**: Museu Nacional, 2009.
- KARDEC, Allan. O Livro dos Espíritos. Tradução Ery Lopes, 2024. Disponível em: <https://www.luzespirita.org.br/leitura/pdf/11.pdf>, acessado em 17/09/2024.
- KEESING, Felix. **Antropologia Cultural**. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1972.

KANUNXI, Manoel. As mudanças do clima para o povo Manoki. In: mudanças climáticas e percepção indígena. **Operação Amazônia Nativa** (OPAN), 2015, p. 42-47.

KAYABI, Pikuruk Cavalcante. Mudanças Climáticas para o povo Kawaiwete. In: mudanças climáticas e percepção indígena. **Operação Amazônia Nativa** (OPAN), 2015, p. 54-56.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Memória não queima. **Cadernos Selvagem**, Biosfera: Dante editora: 2023.

KRENAK, Ailton. Não temos mais povos originários e sim um planeta de refugiados. Entrevista com Ailton Krenak. Rede TVT, out. 2023b. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/uc-Z2zAj3uY>. Acesso em: 14 out. 2023.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, A.; MARTIN, N. Conversa em rede. Ciclo Selvagem, 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ChUjJiLCdxs>. Acessado 19/11/2024.

KRENAK, Ailton. Um outro nome para mudanças climáticas: “Tudo o que fere a Terra fere aos Filhos da Terra”. In: mudanças climáticas e percepção indígena. **Operação Amazônia Nativa** (OPAN), 2015, p. 16-19.

KROEMER, Gunter. **O caminho das malocas Zuruaha**, 1989.

KROEMER, Gunter. **Kunahã Made**. O Povo do Veneno. Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá. Belém: mensageiro, 1994.

KROEMER, Gunter. **Cuxiuara. O Purus dos Indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

LANGDON, E. J; GHIGGI, Jr. Ari. A Contribuição na Etnografia à Atenção Diferenciada na Saúde Indígena. In: DIAS-SCOPEL, Raquel; PÍCOLE, Renata Palópoli; SCOPEL, Daniel; LEMOS, Everton Ferreira; GUILHERMINO, Jislaine de Fátima (org.). **Saúde Indígena: Abordagens Antropológicas e Epidemiológicas**. Porto Alegre: Editora Rede Unida, 2024. p 81-96.

LANGDON, E. J.; GARNELO, L. **Saúde dos povos indígenas**: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra-Capa; ABA, 2004.

LANGDON, E. J. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. **Etnográfica**, v. 2, 2001, pp. 241-260.

LANGDON, E. J. Introdução: Xamanismo - Velhas e Novas Perspectivas. In: LANGDON, E. J. (org.). **Xamanismo no Brasil**. Novas Perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**. Uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Tradução Gilson Cesar Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA-EDUSC, 2012.

LATOUR, B. Esperando Gaia. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, fev. 2021. Seção Extra! [conteúdo exclusivo online].

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. B.H./São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. 5. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. Crenças e costumes sobre procriação e gravidez. In: DUHAM, E. (org.). **MALINOSWKI**. São Paulo: Ática, 1996, p. 117- 142.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

MALUF, S. W.; SILVA, Érica Quináglia; SILVA, Marco Aurélio. (org.) **Antropologia da saúde: entre práticas, saberes e políticas**. BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, v. 91, p. 1 – 38, 2020.

MALUF, Sônia W.; DIEHL, Eliana E.; MORENO, Juana V. N (org.). **Antropologia da Práxis**. Homenagem a Esther Langdon. Florianópolis: Editora UFSC, 2023.

MARQUES, Orlindo Ramos. O yaí: os bahsesé e o processo formativo (yaiase) de um especialista em Carurú- Cachoeira do Rio Tiquié-AM. **Dissertação de mestrado**: Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, São Gabriel da Cachoeira, 2025.

MARTINS, Silvia. Aspectos de Gênero Kariri-Xocó Female Embodiment. Florianópolis: **V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM)**, 30 de novembro a 3 de dezembro, 2003.

MCCALLUM, Cecília. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. **Revista Estudos Feministas**, 7 (1-2) :157- 175, 1999.

MCCALLUM, Cecília. O corpo que sabe- da Epistemologia Kaxinawá para uma Antropologia Médica das Terras Baixas Sul-Americanas. In: ALVEZ, C. P.; RABELO,



M. C. (org.). **Antropologia da Saúde: traçando identidades e Explorando Fronteiras**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998. p. 215-245.

MEAD, M. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

MEHINAKO, Mayawari, O povo Mehinaku e as mudanças climáticas. In: mudanças climáticas e percepção indígena. **Operação Amazônia Nativa** (OPAN), 2015, p. 49-52.

MÉTRAUX, Alfred. **A Religião dos Tupinambás e suas Relações com as demais Tribos Tupi-guaranis**. São Paulo: Cia Ed. Nacional, 1950.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008

MIGNOLO, Walter D. **Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Akal, 2002.

MIGNOLO, Walter. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (coords.). **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

MINAYO, Maria Cecília. de S. A Construção da Identidade da Antropologia na Área de Saúde: O caso brasileiro. In: ALVES, P. C.; RABELO, M. C. (org.). **Antropologia da Saúde: traçando identidades e Explorando Fronteiras**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998, p. 29-46.

MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn; POLS, Jeannette. Care: putting practice into theory. In: MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn; POLS, Jeannette (Org.). **Care in Practice On Tinkering. Clinics, Homes and Farms**, 2010, pp. 7-26.

MONNERAT, Silvia. De médico e de louco, toda família tem um pouco: um estudo sobre pacientes psiquiátricos e relações familiares. **Tese de Doutorado**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014, 161 p.

MONNERAT, Silvia. **Prevenção ao suicídio**. Bate-Papo FGV: setembro Amarelo, 14-09-2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q41dnZ-uF2c>

MUNDURUKU, Marcelo Manhuari. Mudanças climáticas para o povo Munduruku de Juara. In: mudanças climáticas e percepção indígena. **Operação Amazônia Nativa** (OPAN), 2015, p. 26-30.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendajú**. Rio de Janeiro: IBGE, 1987.

NARLOCH, Charles; MACHADO, Deusana M. da Costa; SCHEINER, Teresa. Musealização da natureza e branding parks: espetacularização, mitificação ou sustentabilidade? Belém: **Bol. Mus. Pará Emílio Goeldi**, v. 14, n. 3, p. 981-1001, set.-dez. 2019.

NOBREGA, Manoel. **Cartas do Brasil (1549-1560)**. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1886.

OLIVEIRA, J. Pacheco de; FREIRE, Carlos A. da R. **A presença Indígena na Formação do Brasil**. Edições MEC/UNESCO, 2006.

OLIVEIRA, D. Bezerra Oliveira; GOMES, Raphael Carmesin. Epistemologia de fronteiras em Walter Mignolo: compreensão, críticas e implicações na pesquisa em educação. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 35, n. 74, p. 643-677, maio/ago. 2021.

OVERING, Joana. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81- 107, abr. 1999.

PAPÁ, C.; XERERU, I.; TAKUÁ, C. Ayuu Pará, Frutas e seres na Nhe’ery. **SELVAGEM Ciclo de Estudo sobre a vida**, out. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qNMZJdBYxm8>. Acesso em: 24 mai. 2024.

PIMENTEL, Spensy K. Contra o que protesta o kaiowa que vai à força? uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas. In: APARÍCIO, M.; ARÁUZ, L. C. (org.). **Etnografías del suicidio en América del Sur**. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala, 2017, p. 285-308.

PORTER, R.; VIGARELLO, G. Corpo, Saúde e Doença. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.; VIGARELLO, G. (org.). **História do corpo: Da Renascença às Luzes**. Petrópolis: Vozes, 2008.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teoria da Etnicidade**. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: UNESP, 1998.

Povos Indígenas do Brasil 2001/2005. **Instituto Socioambiental**, p. 461.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Sistemas Africanos de Parentesco e casamento. In: MELATTI, J. C. (org.). **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1978<sup>a</sup>.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Organização Social das tribos australianas. In: MELATTI, J. C. (org.). **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1978<sup>b</sup>.

ROSE, Isabel S. Meio século de pesquisa sobre xamanismo. In: MALUF, Sônia W.; DIEHL, Eliana E; MORENO, Juana V. N (org.). **Antropologia da Práxis**. Homenagem a Esther Langdon. Florianópolis: Editora UFSC, 2023.

SANTOS, J. Adoecimento e Morte por Saudade entre Indígenas Guarani Nhandéva. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, Recife, v. 9, n. 2, p. 37-56, 2023.

SARTI, Cintia A. Saúde e sofrimento. In: MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. (org.). **Horizontes das Ciências Sociais brasileiras: antropologia**. São Paulo: ANPOCS/Barcarolla/Discursos Editoriais, 2010.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979.

SHIRATORI, Karen. **Hi-Merimã e Jamamadi. A vida Errante, o Isolamento e o Contato**. Povosisolados.com, 2016.

SILVA, Georgia. Camarada ou inimiga: a "dona do corpo" e as mulheres Atikum. In: ATHIAS, Renato M. (org.). **Povos indígenas de Pernambuco: Identidade, Diversidade e Conflito**. Recife: EDUFPE, 2007, v. 1, p. 195-202.

SILVA, Mário Lúcio. **Sobre o povo Suruwahá. Um ensaio inicial**. Manuscrito inédito, 1996.

SILVA, L. Obituário Fredrik Barth (1928-2016). *Análise Social*. **Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa**, v. 219, n. 2, p. 503-508, 2016.

SPIVAK, G. Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: editora UFMG, 2010.

STADEN, Hans. **Duas Viagens aos Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974 [1557].

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto. As ficções persuasivas da Antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, [1987] 2013.

SOUZA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo do Brasil em 1587**. São Paulo: Comp. Editora Nacional, 1971.

STEWART, Julian. Handbook of South American Indians. **Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology**, v. II e III, 1946-1950.

SURRALLÉS, Alexandre. Au Coeur du Sens. Objectivation et Subjectivation chez les Candoshi de L'Amazonie Péruvienne. **Tesis de Doctorado**. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 1999.

SUZUKI, Márcia. **Quebrando o silêncio**. Um debate sobre infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil. Brasília: Atini - Voz pela Vida, 2007.

SZTUTMAN, Renato. **O Profeta e o Principal**. A Ação Política Ameríndia e seus Personagens. São Paulo: Edusp, [2006] 2012.

THÉVET, André. **Singularidades da França Antártica**. B.H./São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1978 [1558].

TIPUICI, Marta. Precisamos preservar para continuar existindo. In: mudanças climáticas e percepção indígena, **Operação Amazônia Nativa** (OPAN), p. 32-35, 2015.

THOMAS, L. V. Prefácio. In: LAPLATINE, F. Antropologia da doença. São Paulo, Martins Fontes: 5, 1986.

TSING, Anna L. **O cogumelo no fim do mundo**: sobre as possibilidades de vida nas ruínas do capitalismo. 1. São Paulo: edições, 2022.

TURNER, V. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Subjetivação Radical do Mundo. **Cadernos SELVAGEM** publicação digital da Dantes Editora Biosfera, 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sobre la noción de etnocidio, con especial atención al caso brasileño. **Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México**, n. 60, p. 111-144, jul.-dez. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, v.1, n. 8, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, v. 5, n. 10, p. 247-264, ago.- a dez. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipití: **Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 6, n. 1, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. **Biblioteca Digital Curt Nimuendajú** - Coleção Nicolai [www.etnolinguistica.or](http://www.etnolinguistica.or), Editora Sumaré, 1999, p. 109-223.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Fabricação do corpo na sociedade Xinguana. In FILHO, João Pacheco de O. (org.). **Sociedades Indígenas e Indianismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p. 31-41.

XAVANTE, Caimi Waissé. **Ró na Wahoöimanazé** - Viver no Cerrado. In: mudanças climáticas e percepção indígena. Mato Grosso: Operação Amazônia Nativa (OPAN), 2015, p. 36- 40.