

Alquimia na floresta
**Os Suruwaha
e os venenos**



Fotografias:
Paulo Múmia
Juliana Lins

Miguel Aparicio
Priscila Ambrósio Moreira
Juliana Lins
Paulo Múmia

MUSEU DO ÍNDIO

Alquimia na
floresta
**Os Suruwaha
e os venenos**

Miguel Aparicio
Priscila Ambrósio Moreira
Juliana Lins
Paulo Múmia

Presidente da República
Luiz Inácio Lula da Silva

Ministra de Estado dos Povos Indígenas
Sônia Guajajara

Presidenta da FUNAI
Joenia Wapichana

Diretora do Museu do Índio/FUNAI
Elena Guimarães

Coordenador de Divulgação Científica
Felipe de Lucena Rodrigues Alves

Serviço de Estudos e Pesquisas
Seiji Felipe Prata Pacheco Nomura
Sayuri Aragão Fujishima

Coordenador Científico do PRODOCULT
Carlos Fausto

Equipe de Pesquisa do Subprojeto de Documentação Cultural Suruwahá (2019-2021)
Miguel Aparicio Suárez (Coordenador)
Priscila Ambrósio Moreira
Juliana Lins
Paulo Múmia

Projeto Gráfico e Editoração
Paolo Malorgio Studio

Dados Biblioteca Marechal Rondon, Museu do Índio (FUNAI)

39:58 (81=1-82) Suruwaha
A458

Alquimia na floresta: os Suruwaha e os venenos / Aparicio,
Miguel ... [et al.]. - Rio de Janeiro : Museu do Índio, 2023. 162 p.
: il. color. ; 21 x 21 cm

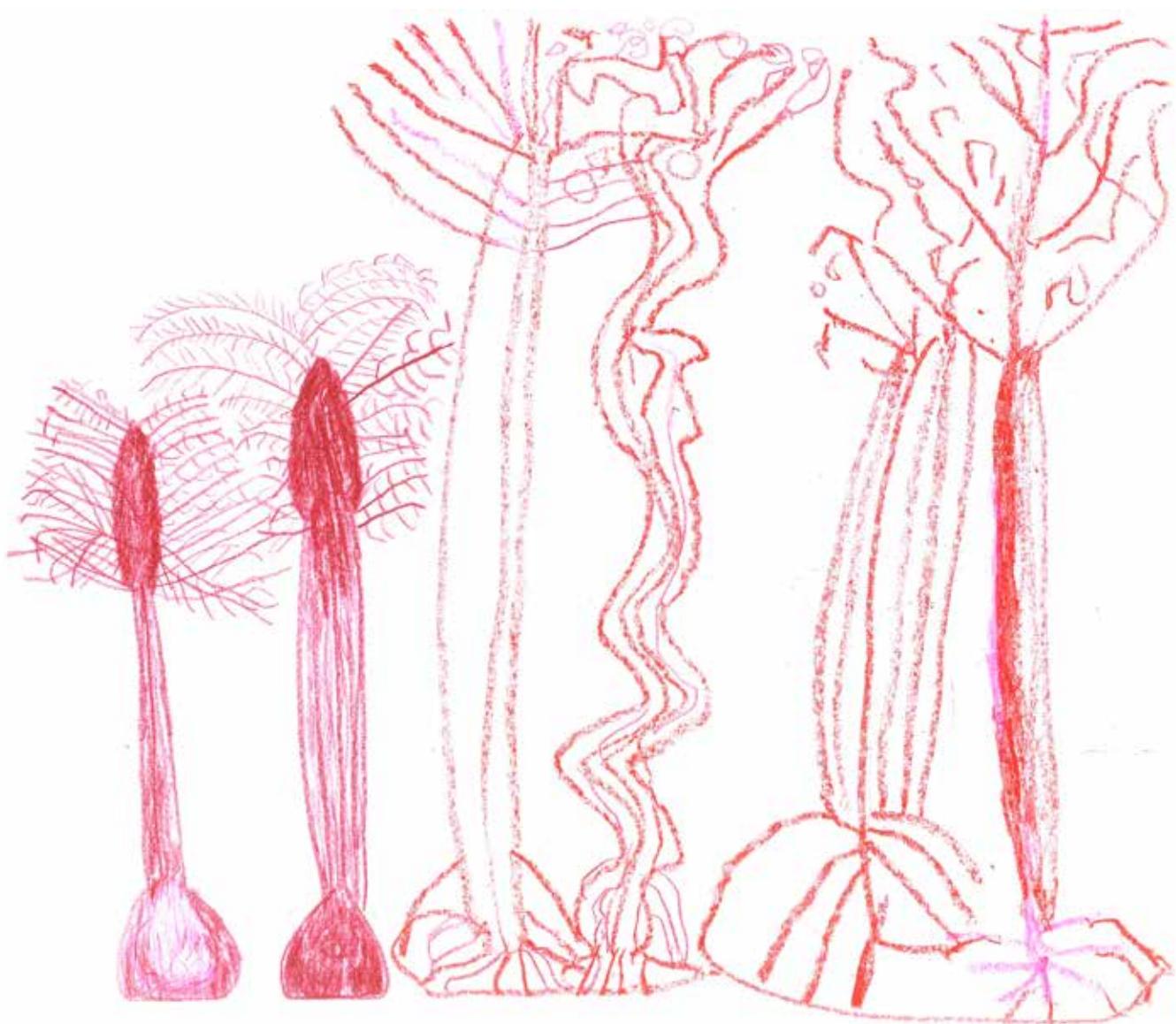
ISBN 978-65-997577-5-4

1. Suruwaha. 2. Etnobotânica. I. Aparicio, Miguel. II. Título.

CDD-028.5

20-52512

Ficha catalográfica elaborada por:
Rodrigo Piquet Saboia de Mello CRB-7/6376



SUMÁRIO

9 Introdução

Zama sukuru (Verão)

- 31 As roças de Bahai
- 34 A floresta das plantas transformadas em povos diversos
- 38 Força e entusiasmo no carregamento de mandioca
- 42 Roças e florestas de venenos de pesca
- 44 Uma pescaria com tingui
- 47 Caminhando entre flechas plantadas
- 50 À procura de curare com Kwakwai

Zama Haharu (Inverno)

- 67 Veneno no dossel da floresta
- 71 O tempero do timbó
- 72 Roças antigas que viram flechais
- 74 Timbó na roça para preparar a pescaria
- 76 Pescaria com timbó no igarapé Xindigiaru
- 83 Venenos de outros tempos
- 86 O timbó-do-mato nas capoeiras antigas
- 91 Em defesa da terra

Sobre curares, timbós e tinguis na Amazônia indígena

- 106 Sobre curares, timbós e tinguis na Amazônia indígena
- 109 Manejo de venenos de pesca
- 116 Manejo de venenos de caça
- 124 Narrativas associadas às plantas venenosas

- 134 Referências
- 146 Legendas
- 162 Equipe de pesquisa



É com satisfação que retomamos, em 2023, a política editorial do Museu do Índio/FUNAI, órgão científico-cultural localizado no Rio de Janeiro e que completa 70 anos de existência como uma das principais instituições de pesquisa e divulgação das culturas indígenas do Brasil.

Com a edição deste catálogo acerca dos conhecimentos tradicionais do povo Suruwahá sobre plantas e venenos por eles utilizados, a instituição oferece ao público o resultado de um dos projetos de documentação cultural realizados em parceria com a UNESCO. Com base em um minucioso trabalho interdisciplinar e que envolveu a comunidade

em uma série de encontros e oficinas promovidos desde 2018 na Terra Indígena Zuruahã, no estado do Amazonas, esse projeto resultou em centenas de registros fotográficos e audiovisuais e no conteúdo de exposição virtual a ser brevemente lançada pela instituição.

Assim, esperamos que esta e outras publicações a serem lançadas pelo Museu do Índio/FUNAI possam contribuir para a valorização e ampliação do conhecimento sobre o patrimônio cultural dos povos indígenas, favorecendo ainda a sua preservação e reconhecimento como parte importante da diversidade cultural brasileira.

JOENIA WAPICHANA

Presidenta da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI

Ao longo de seus 70 anos de atuação na preservação e divulgação do patrimônio cultural indígena do Brasil, o Museu do Índio/FUNAI tem pautado suas ações na luta contra o preconceito em relação aos povos indígenas e na realização de pesquisas e produtos de divulgação que contenham informações confiáveis e atualizadas a seu respeito.

Com um acervo composto por mais de 20 mil objetos etnográficos e 20 mil publicações especializadas, o Museu conta com setores responsáveis por pesquisas e pelo tratamento técnico e digitalização de um dos maiores acervos documentais existentes sobre os povos indígenas no país, composto por quase um milhão de referências textuais, fotográficas e audiovisuais históricas, incluindo registros produzidos nas últimas décadas pelos próprios povos indígenas.

Uma das principais iniciativas da instituição para alcançar esses objetivos é o Programa de Documentação de Culturas Indígenas - PRODOCULT, desenvolvido há mais de 15 anos em parceria com

a UNESCO e promovendo dezenas de projetos de documentação e divulgação de aspectos fundamentais da cultura de diversos povos indígenas do país.

O presente livro é parte desta iniciativa mais ampla, resultando de pesquisa realizada nos últimos anos junto aos Suruwahá, povo indígena de recente contato e habitante da Terra Indígena Zuruahã, no Estado do Amazonas, cujos conhecimentos e formas de manejo e uso de plantas venenosas são elementos centrais em seus usos e costumes tradicionais, e fazem deles verdadeiros alquimistas da floresta.

Acreditamos, assim, que através de iniciativas como o PRODOCULT e da preservação de seus acervos documentais e etnográficos, o Museu do Índio/FUNAI tem fortalecido seu papel na prestação de serviços públicos aos povos indígenas do Brasil, promovendo e reconhecendo as diferentes formas de expressão cultural dos povos indígenas como parte do patrimônio cultural nacional.

*ELENA GUIMARÃES
Diretora do Museu do Índio/FUNAI*



INTRODUÇÃO

Os Suruwaha procedem da junção de vários coletivos que habitavam nas terras firmes do interflúvio Purus-Juruá, em torno aos rios Cuniuá e Riozinho, no estado do Amazonas. Estes coletivos (*-dawa*) viviam dispersos em casas coletivas (*uda*), num circuito de vizinhança, intercâmbios e rivalidades: os Masanidawa, Sarukwadawa, Kurubidawa, Adamidawa, Tabusurudawa e Jukihidawa, dentre outros. Constituíam, assim, um conjunto multicomunitário aliado frente a ameaça dos *waduna*, os estrangeiros. No início do século XX, sobretudo a partir da crise da borracha instaurada em 1912, frentes econômicas avançaram à procura de novos recursos como látex de sorva, óleo-de-copaíba, castanha-do-brasil, quelônios e peles de animais silvestres. Na região do rio Purus e afluentes, diversas populações indígenas foram incorporadas aos circuitos do extrativismo, como os Paumari, os Banawá e os Deni, falantes de línguas Arawá assim como os Suruwaha. Alguns grupos – os Mamori, os Katukina do Coatá – foram praticamente extermínados nesse processo. Os Hi-Merimã e um grupo conhecido como “isolados do Mamoriá” fugiram para zonas de refúgio e permanecem isolados até hoje. Os Suruwaha sofreram o efeito dessa expansão extrativista, sendo alvos de ataques armados e doenças letais.

Os sobreviventes dos massacres e epidemias se refugiaram no território Jukihidawa, e, entre 1930 e 1980, mantiveram uma situação de isolamento como estratégia de defesa. Os Suruwaha são, por-

tanto, um coletivo de “gente-misturada” surgido em um estado de refúgio. Após décadas de isolamento, novas incursões extrativistas realizaram contatos tensos com os Suruwaha, alcançando sua área residencial no final dos anos 1970. Nesse contexto, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) contatou os Suruwaha em 1980, e desenvolveu um programa protecionista para garantir sua sobrevivência. Em 1983, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) estabeleceu o contato oficial por parte do Estado. A TI Zuruahã foi demarcada em 1987, com uma extensão de 239.000 hectares. Atualmente, o território Suruwaha está sob os cuidados da Frente de Proteção Etnoambiental Madeira-Purus (FUNAI) que, desde 2008, estabeleceu uma base de proteção nas proximidades da terra indígena. O Distrito Sanitário Especial Indígena do Médio Purus (SESAI/MS) desenvolve um programa de atenção sanitária permanente. Com exceção de algumas viagens realizadas a cidades como Lábrea, Manaus ou Brasília, por motivos de atendimento especializado de saúde, os Suruwaha não mantêm contatos habituais com centros urbanos, comunidades ribeirinhas ou povos indígenas vizinhos. Seu território está protegido e possibilita a manutenção dos fortes vínculos com os lugares que habitam, numa contínua resistência frente aos violentos processos de avanço colonial.

Neste itinerário de misturas entre os coletivos, a denominação “Suruwaha” acabou prevalecendo. Ela surgiu a partir da expectativa dos indigenistas,

que demandavam um etnônimo ao grupo conhecido nos anos 1970 como “índios do Coxodoá”. Os Suruwaha fizeram uma escolha irônica, ao selecionar para si o nome de um coletivo que os precedeu, que convivia com extrativistas em décadas anteriores e mantinha com eles relações de intercâmbio. Comparando-se com seus predecessores, que recebiam na sua maloca os visitantes estrangeiros, os “recém-contatados” Suruwaha adotaram o nome deles, dada a sua convivência com os novos hóspedes *jara* (os não indígenas). Em realidade, o novo etnônimo improvisado nasceu de conversas bem-humoradas, mas acabou designando o conjunto do grupo, que empreendia uma nova fase de interação com segmentos da sociedade brasileira.

Há, portanto, pouco mais de cem anos que os Suruwaha estabeleceram suas malocas junto ao pequeno igarapé Jukihi – o Pretão dos extrativistas. Casas imponentes de arquitetura cônicas, cobertas com folhas de caranaí trançadas e que podem alcançar até quinze metros de altura, se dispersam num território cheio de roças e capoeiras conectadas por uma rede de caminhos novos e antigos. Inspirados cotidianamente pelo tabaco misturado com cinzas de cupuí, inalado em ossos de gavião-real, urubu-rei ou mutum, os Suruwaha são excepcionais cantores, criadores de um repertório musical em criatividade constante, em que os espíritos das plantas frutíferas da floresta (*agabuji karuji*) são protagonistas principais. Nos roçados extensos, aos quais os Suruwaha se dedicam de forma entusiasta, crescem mandiocas e macaxeiras, abacaxis, cana, timbó, tabaco, carás, bananeiras, cajus, ariá,

algodão, batata-doce, gengibre, urucum, inhames, pupunheiras, tingui, milho, canas-de-flecha. Para os homens, talvez a caça instigue uma vibração maior, que os move constantemente à procura de antas, queixadas e macacos-barrigudos – são estas as presas preferenciais dos caçadores. Na época de verão, pescarias em cursos de água grandes e pequenos convocam homens e mulheres em circuitos constantes de pescarias com timbó.

As narrativas suruaha e seu cotidiano contemporâneo manifestam uma convivência especial com plantas venenosas, presentes na roça ou coletadas nas florestas de terra firme. Durante as jornadas em casa, mulheres e homens se deixam embriagar pelo tabaco, que “abre os olhos do coração”, e partilham histórias antigas, conversas familiares, planos de ação coletivos, inquietações sobre o futuro e sobre os mundos forasteiros. Inalar rapé traz harmonia aos corpos, protege as pessoas das doenças e dos sentimentos de mágoa, tristeza ou raiva, possibilita a alguns a obtenção das músicas dos espíritos cantores (*kurimia*) e evita o risco de tornarem-se presas capturadas na floresta por predadores ou entidades extra-humanas. Em rodadas de rapé e conversas dentro de casa ou nas suas imediações, os caçadores suruaha manipulam constantemente seus venenos de caça e aprimoram suas flechas e zarabanas. Com atitude de cautela e com uma atenção minuciosa no preparo do curare, eles aperfeiçoam sua alquimia com as plantas venenosas que, misturadas e processadas com precisão, permitirão a captura de animais nas caçadas, vividas como um atento *zamaqawari* – “caminhar na mata”. Junto ao





tabaco, as bananeiras e as mandiocas, crescem também o timbó e o tingui, plantas que, quando acompanhadas por seus temperos, oferecem abundância de peixes nos igarapés da terra suruwaha. Mulheres e homens, crianças e adultos, arrancam, trituram, misturam e preparam os venenos piscicidas das roças, em excursões de pequenos ou grandes grupos promovidas durante o ano todo, mas de forma especial nos meses de verão.

Estas páginas surgiram a partir de itinerários vegetais nas florestas do Jukihí, caminhadas na companhia de homens e mulheres suruwaha que nos guiaram por roçados (*hadara*), capoeiras (*hadara husa*), florestas de várzea (*sarahá*) e de terra firme (*kabani*). Nos caminhos que se entrelaçam no seu território, o cuidado e conhecimento de espécies vegetais emergem junto a narrativas de tempos distantes e relatos contemporâneos que conduzem a lugares subterrâneos e celestes, mundos com outras versões das plantas, habitados pelos espíritos cantores *kurimia* e os espíritos das frutas da floresta, *agabuji* *karuji*. Durante aproximadamente 100 quilômetros de trilhas percorridos ao longo das nossas jornadas de convivência, Ania, Arihuina, Kwakwai, Naru e Xiriaki – entre outros – mostravam, em olhares e palavras, seu companheirismo com plantas que se enredavam com as suas vidas e as de seus parentes *jadawa*, os “humanos verdadeiros”.

Nesses encontros entre humanos e vegetais, os Suruwaha aparecem como autênticos alquimistas da floresta, com uma habilidade singular para lidar com plantas que possuem a qualidade *zyka* – substâncias que provocam ardência, acidez, toxicida-

dade, calor, acridez, queimação. Plantas perigosas, que desafiaram as pessoas ao longo das gerações à procura de misturas, de temperos, com preparos antigos e formas inovadoras de processamento de seus venenos, postas em colaboração entre si e com os humanos. Sabíamos, a partir de experiências anteriores, do conhecimento que eles detinham no manejo do timbó *kunaha* e do tingui *bakiama* –seus venenos de pesca prediletos–, assim como das duas plantas que compõem o curare das flechas de caça – *kaiximiani* e *xihixihi*. Porém, os Suruwaha mostraram que os venenos mais usados hoje em dia foram selecionados entre outras plantas diversas, também com qualidade *zyka*: algumas abandonadas ao encontrar misturas mais poderosas, outras adquiridas há pouco tempo nas redes de conhecimento e intercâmbio do Kuniria, o grande rio Cuniuá que desce até o Purus de águas barrentas. A diversidade vegetal da floresta, de encontro com a ampla gama de práticas vividas, faz emergir a vitalidade do povo dos venenos.

As experimentações suruwaha se desenvolvem como arte alquímica, na qual o contato com folhas, talos, raízes, seivas, resinas, frutos embaralha as identidades humanas e vegetais. Na relação com as plantas venenosas, há de forma expressiva um transbordamento: os vegetais superam o controle dos humanos, exigindo deles cuidado e precaução não apenas nos momentos de elaboração e preparo, mas também nos encontros com as plantas nas trilhas da floresta. As substâncias não são somente manipuladas, mas experimentadas nos corpos humanos e animais: o conhecimento surge em contato



com a matéria viva, cuja vivência engendra transformações nos seres humanos. A alquimia suruwaha não se funda num sistema de conhecimento estável, num acervo ordenado de espécies classificadas, numa coleção de substâncias fitoquímicas organizada para ser transmitida. Ao contrário, os Suruwaha fazem parte de seus experimentos vegetais. Como veremos a seguir, eles afirmam que o xamã dos venenos de caça se transformou na própria planta do curare. O poder alquímico dos venenos não se funda em atributos anteriores ao convívio, e sim na sabedoria e experiência que surge nos encontros vegetais e humanos. A natureza não são as coisas, cipós, árvores, arbustos, insetos, pássaros, mas um efeito do ponto de vista – pontos de cheiro, de luz, de umidade desses viventes– sempre de modo impermanente, pois depende de quem é o sujeito e em qual circunstância se encontra. Narrativas transmitidas ao longo de gerações mostram como esta capacidade de alquimia em transformação constante possibilitou a própria resistência coletiva, diante do panorama de alteridades perigosas que se faz presente na floresta. No caso das plantas venenosas, um relato suruwaha deixa evidente o método e a força destas plantas com atributos que as constituem como “venenosas”.

Kwakwai e Ikiji, dois dos principais conhecedores suruwaha, lembram do antigo ataque dos Jakimiadi aos Amaxidawa – um grupo suruwaha do passado. Durante as noites, os inimigos Jakimiadi se aproximavam da maloca suruwaha e raptavam as pessoas, conduzidas à aldeia estrangeira para o banquete canibal. A cada noite um parente era cap-

turado, até o dia em que o xamã Amaxi, sozinho no centro da casa silenciosa, disse a si mesmo: “Os Jakimiadi levaram meu sogro, meu irmão, meu filho. Raptaram minha esposa, minha filha e minha irmã. Hoje chegarão para capturar-me”. Então, pegou os cipós do curare, pegou também tabaco, gengibre, timbó e tingui, colocou todas as plantas num recipiente, sentiu seu sabor *zyka* e ingeriu a força dos venenos. Logo depois, os Jakimiadi chegaram, capturaram Amaxi e trataram seu corpo como se tratava as presas de caça: queimaram seu cabelo e seus pelos pubianos, cortaram seu abdômen para extrair as vísceras e retalharam seu corpo para cozinhar no terreiro da aldeia. Satisfeitos pela abundância do banquete, os Jakimiadi começaram seu canto e sua dança quando, inesperadamente, sentiram uma dor forte e aguda no seu ventre, causada pelos venenos do xamã Amaxi: ele e seu povo dançavam no interior das barrigas de seus inimigos. Os ventres dos Jakimiadi se dilataram mais e mais, até estourar: então as pessoas que tinham sido capturadas saíram revividas, cantando com Amaxi, e viram como os Jakimiadi caíram mortos no chão da aldeia. O ressurgimento dos Amaxidawa foi, ao mesmo tempo, o fim de seus inimigos, graças ao efeito reverso das plantas venenosas. A força dessas plantas possibilita a vida dos humanos verdadeiros *jadawa*, e os afasta do risco de captura no mundo carregado de perigos.

O fluir do texto e das imagens que serão aqui apresentadas se dirige, portanto, a diversos momentos que expressam a convivência entre os Suruwaha e as plantas – especialmente os venenos –, as formas





de manejo com as quais eles participam junto com animais, vegetais e outros seres na transformação de paisagens multiespécies, as narrativas que tecem histórias de comparecimentos humanos e vegetais nos quais surgem misturas, contaminações, colaborações. Combinando olhares indígenas e olhares botânicos, observamos as relações em torno das plantas ictiotóxicas como o timbó *kunaha* (*Degueilia utilis* (A.C. Sm.) A.M.G. Azevedo, Leguminosae), os tinguis *bakiama* (*Clibadium sylvestre* (Aubl.) Baill., Asteraceae) e *synyny* (possivelmente *Heisteria acuminata* (Humb. & Bonpl.) Engl., Olacaceae); as plantas do curare, *kaiximiani* (*Strychnos solimoesana* Krukoff, Loganiaceae) e *xihixihi* (*Curarea tecunarum* Barneby & Krukoff, Menispermaceae); e o tabaco (*kumadi*, *Nicotiana tabacum* L., Solanaceae), de uso cotidiano e ritual. Observamos também as práticas e concepções relacionadas com a flecheira *tyby* (*Gynerium sagittatum* (Aubl.) P.Beauv., Poaceae), bem como de outras plantas utilizadas em épocas passadas como piscicidas ou venenos de caça. As jornadas compartilhadas nas suas paisagens mostraram os contínuos exercícios de experimentação, mistura e alquimia desenvolvidos pelos Suruwaha, e identificaram a especial densidade narrativa associada ao manejo dessas plantas. Os conhecedores suruwaha que guiaram esses caminhos mostraram como as interações com as plantas venenosas movimentam a vida indígena. Estas páginas, portanto, recebem os efeitos da itinerância vegetal que faz os Suruwaha transitarem continuamente pelos caminhos de seu território.















ZAMA SUKURU
(VERÃO)



As roças de Bahahai

Nestes meses de verão, as pessoas decidiram congregar-se na ampla maloca de Kwakwai, a maior de todas. Ele é um dos adultos com *karuji* forte, ou seja, com uma capacidade especial para acolher os desejos de todos e enxergar bons caminhos coletivos. Kwakwai é também um destacado cantor, e as músicas que ele captura dos espíritos *kurimia* circulam em festas de caça e em momentos do dia a dia, quando os jovens percorrem –solitários ou acompanhados– os caminhos *agi* e deixam que sua voz cantora ressoe na extensão interminável da mata. A maloca de Kwakwai está à beira do igarapé Ju-kihi: a preferência de todos pelas pescarias próprias do verão torna o cotidiano mais fácil, tanto pela obtenção de peixe nas proximidades da casa quanto pela facilidade de acessar áreas mais distantes, seguindo o curso das águas nas canoas aportadas nos arredores. Grupos de jovens e adultos fazem, nesta temporada, excursões de vários dias ao rio Hahabiri, e voltam com abundância de caça e pescado. Nas roças, abacaxis maduros abundam para satisfação de todos. O milho, a mandioca e o tabaco estão recém-plantados na maioria dos roçados novos, derrubados poucos meses antes.

Nas primeiras horas da manhã, acompanhamos o jovem Bahahai pelas roças e capoeiras ao redor da maloca. Seguimos o caminho que conduz em direção às casas de Ikiji e Jawanka, que naqueles meses estavam desocupadas. No percurso, atravessamos a área do cemitério onde jazem sepultadas as pessoas

falecidas nos últimos anos, assim como roças e flechais abandonados após as mortes de seus donos (*anidawa*). No pequeno igarapé Kamikaty, Bahahai mostra um dos locais mais próximos de coleta de argila, com a qual as mulheres elaboram seus arte-fatos cerâmicos – as panelas (*ixaha*), os alguidares (*tarawa*), as tigelas (*xawaiji*), os potes (*jawari*) e as vasilhas para elaboração do curare (*kaiximiani dukun*).

Alcançamos as roças que circundam a maloca de Ikiji, pai de Bahahai. A casa está desabitada, mas com sinais de algumas atividades que a família de seu dono continua realizando. Junto à maloca, crescem pés de tingui (*bakiama*) cultivados por Xiriaki, mãe de Bahahai. O *bakiama* é uma erva ictiotóxica usada amplamente por diversos povos indígenas da região norte da América do Sul. Os Suruwaha preferem o cultivo dela por semente, mas também é possível ser cultivada por galho, como observamos no roçado de Xiriaki. Usadas em pescarias em igarapés menores, as folhas são trituradas e colocadas em cestos “lavados” nos cursos d’água, de forma que o veneno dissolvido possibilita a captura dos peixes – ao estilo com o qual é usado o timbó *kunaha*. Outro procedimento consiste na mistura das folhas de mandioca com massa de mandioca ou de banana-comprida (*xari*) e formigas-taxi *kirumají* (*Pseudomyrmex* sp.), elaborando pequenas bolas que, lançadas nos igarapés, permitem a captura de peixes, especialmente piaus. É essa associação de venenos – mandioca, formigas, tingui – que torna mais potente a planta nas pescarias.



As casas dos Suruwaha são circundadas por roçados e capoeiras – florestas em regeneração – de diferentes idades. Em um dos roçados velhos (*hadara husa*), plantado há cerca de três anos, Bahahai retirou as folhas que cobriam o pedúnculo floral dos flechais que já alcançava dois metros de altura, mostrando que não estava maduro para se tornar flecha, critérios que ficariam mais claros nos próximos dias, junto às caminhadas com Ania e Kwakwai. Os flechais, inicialmente plantados a partir de seus rizomas junto à mandioca, cana, abacaxi e timbó *kunaha* na época de abertura do roçado, são mantidos em crescimento, espalhando seus brotos em área ensolarada junto com as pupunhas, enquanto a capoeira, pouco a pouco, segue ocupando a área. Nestas áreas mais velhas, Bahahai mostrou que o timbó já tinha sido arrancado para as pescarias próprias da época.

Ao retornar à casa, Ikjji se mostrou satisfeito com o filho e com os visitantes, pois tínhamos percorrido suas roças e as terras onde se ergue sua casa. Inspirado, contou a história do tempo em que um homem preparava o curare das flechas (*kaiximiani*), mas o curare saía da ponta delas e se transformava em serpente, que ia embora para a floresta. Ele ia caçar, disparava suas flechas, mas os animais não morriam porque elas não tinham veneno. “Por que é que eu não consigo matar antas, queixadas, veados?”, dizia. Besuntava suas flechas com curare e dizia: “Vou caçar de novo!” Mas o veneno saía das flechas, pois se transformavam em cobras. Uma das cobras transformadas mordeu o neto do dono das flechas-cobras, que veio a falecer. Quando foram enterrá-lo, o genro do dono das flechas-cobras mos-

trou a fúria que sentia pelo que tinha acontecido com seu filho. Com raiva, assoprou rapé no dono das cobras.

Mais tarde, o dono das cobras ficou reanimado. Ele tinha um recipiente (*duki*), em que estavam guardadas as cobras venenosas. Havia uma fogueira por perto, e disse a sua filha: “Queima o cestinho na fogueira!” A menina atendeu o pedido do pai, mas o cestinho caiu à beira do fogo e não queimou. Do cestinho saíram as cobras, as aranhas, os escorpiões e as tocandiras, que se dispersaram pela floresta e pelas roças. Hoje, as cobras atacam as pessoas nos roçados, por isso, para adquirir proteção, elas devem ser açoitadas com varas de flecha.



A floresta das plantas transformadas em povos diversos

Com seu peculiar estilo agradável e tranquilo, Ania guiou o percurso em direção aos novos roçados ao outro lado do Jukihí, terras reocupadas recentemente à margem direita do igarapé. Subimos para uma região mais alta, depois de atravessar a mata da pequena várzea, até uma área aberta com novos plantios. No centro da roça, compartilhando o mesmo espaço, cresciam pés de timbó *kunaha* e de tingui *ba-kiama*, junto a outros cultivares como pupunha, cana, algodão, urucum e bananeiras de diversas variedades.

O timbó, plantado a partir de galhos jovens que se espalham vegetativamente na roça como arbustos, pode persistir ao longo de vários anos, quando o roçado já se transforma em capoeira e a maioria dos cultivares já foram colhidos. Os Suruwaha preferem usar como piscicida as raízes de plantas novas, com menos de três anos a partir do seu plantio. Contudo, Ania declara que o timbó é capaz de persistir na floresta, em forma de cipó, atingindo mais de 20 m de altura e caules mais grossos – com a sua mão nos indica que podem alcançar cerca de 15 cm de largura. Ainda que em condições diferentes, tanto o timbó cultivado, quanto o timbó da floresta não produzem sementes, semelhante à banana - explica Ania. Nas histórias que ele conta, o timbó da floresta era usado pelos antepassados Jukihidawa e Zamadawa, quando ainda não havia timbó *kunaha* nos roçados, até que conseguiram mudas procedentes do rio Cuniuá. Atualmente, cada pessoa replanta



seu próprio timbó *kunaha* propagando galhos a cada roçado que maneja. Ania explica que o timbó não se desenvolve em florestas alagáveis (*sarahá*), pois a raiz apodreceria com o excesso de umidade.

Ele nos diz que há, de fato, outros timbós, como a planta *kunaha zama*, de raízes avermelhadas, cultivada antigamente nas roças, mas atualmente em desuso. Relata como os antigos habitantes do igarapé Muzahaha e os Adamidawa do igarapé Jakubaku – coletivos suruwaha do passado – não usavam timbó das roças, e sim outro timbó que obtinham nas capoeiras velhas: cortavam pedaços muito grandes das suas raízes e os carregavam amarrando-os com enviras. Com eles, uma vez triturados, capturavam matrinxás, surubins, traíras e arraias. Havia também outros vegetais antigamente usados para a captura de peixes que só são encontrados em floresta: a pequiariana (*sama*) e uma planta chamada *ahi*, que naquele dia achamos ao caminhar em uma mata de transição entre o roçado e a capoeira – uma Piperaceae utilizada antigamente como “tempero” (*huku*) tanto do tingui *bakiama* quanto do curare. O sumo ácido de suas raízes é usado atualmente como anestésico dentário pelos Suruwaha.

Na transição da roça à capoeira mais antiga abundam as embaúbas – também denominadas *huku*. Contam que um xamã subiu ao céu inalando rapé: lá havia embaúbas e, entre elas, antas, queixadas, caititus. Na folha das embaúbas havia “estrelas grudadas” (*amuwa bydanaru*): eram os olhos do céu (*namy iri zubi*). O xamã puxou vagarosamente uma folha de embaúba, as estrelas brilhantes do verso das folhas caíram no roçado e nele cresceram as embaúbas, nele conseguiram proliferar.





No itinerário com Ania pela mata de capoeira foram emergindo outras plantas de especial relevância: *jjaky baxiri* (taquari, *Mabea* sp., uma planta que pode produzir paralisia); *sybuny* (paxiúba, *Socratea* sp., cuja raiz aérea espinhosa é usada como ralador de mandioca); *hini* (provavelmente, uma árvore da família botânica Annonaceae, cuja entrecasca é utilizada para fabricar as buzinas de caça *huriatin*); *danawa* (erva possivelmente da família Icacinaceae com raiz tuberosa de cor branca, que é consumida, segundo Ania, pelos isolados Hi-Merimã).

Sob o olhar atento de Ania, a vegetação ia sendo reconhecida a cada instante: nos mostrou a palmeira *haduwi* (*Attalea* sp., palmeira de estipe subterrâneo com folhas jovens de cor amarelo brilhante, utilizada para elaboração de abanos); *xiniakuni kyhy* (possivelmente da família Chrysobalanaceae, cuja casca é remédio para picada de aranhas); o cupuí *huku* (*Theobroma subincanum* Mart.), cuja entrecasca queimada é usada na produção de rapé, ao ser misturada com o tabaco. Havia também *tiabari* (*Vatairea* sp.), árvore cujas folhas são usadas em um tipo de vestimenta composta de cintas que brilham no escuro – é a vestimenta *imega* usada pelos espíritos-cantores que as pessoas adotam nos rituais de dança; *wajara iniakani* (literalmente, “cabeça de inambu”, erva da família Costaceae cuja haste tem um suco ingerível, usado para aliviar os sintomas da malária); *xiraru* (taboca, *Guadua* sp., cujo colmo partido e afiado é usado para cortar o abdômen da anta na retirada de vísceras pelo caçador).

No ponto mais distante da caminhada, chegamos a uma área de baixio, com caranaís (*Lepidocaryum tenue* Mart.) em abundância, a alguns metros

de um igarapé seco onde Ania fez a raspagem de uma madeira amarela (*huwi* provavelmente tauari, *Couratari* sp.) com a qual se fazem esteios flexíveis para a estrutura da casa e se tece a rede com suas enviras. Neste ponto, Ania encontrou um cipó *xihixihi* que reconheceu olhando as suas grandes folhas lobadas no chão. Utilizado na elaboração do curare, colhem-se porções inteiras do ápice do cipó *xihixihi*. Cortam-se lascas, que são piladas e cozidas junto ao cipó *kaiximiani*. O cipó *xihixihi* adulto que Ania encontrou apresentava caule largo (cerca de 15 cm de diâmetro) e fortemente achatado. Brotando a partir do solo, ele cresce em direção ao dossel da floresta e lança frutos semelhantes à pupunha branca, segundo Ania. Ao lado, também observamos um pé mais jovem, igualmente achatado, com menor largura, mas tão venenoso quanto o adulto, conforme explicou Ania. Possivelmente, conseguem se reproduzir vegetativamente por muitos anos, mesmo após o corte nos ápices, enraizando novamente quando alcançam o chão ou por brotos embaixo da superfície do solo.

Caminhamos de volta à casa de Kwakwai e, nas suas imediações, conversamos com Ikiji, curioso com nossos achados. Neste mundo de diversidade quase infinita, ele narrou a origem dos diversos povos surgidos a partir de diversas espécies de plantas. Trata-se de uma história que circula com frequência nas rodas de conversa, e que conta como Ajimarihi, o “avô-onça”, caminhava pela mata à procura de frutas, a partir das quais foram surgindo os diversos tipos de gente. Pegava as frutas, as esfregava, soprava nelas e pedia que falassem, mas as falas das pessoas que surgiam eram “feias” (*ati tijuwanaxu*) e confusas (*danuzy*). Des-

sa maneira, os Juma surgiram da fruta de ucuqui, por isso eles são altos e grandes. Da semente de patauá surgiram os Zamadi, cuja fala é incompreensível. E da fruta da árvore *dagami sakara* surgiram os Sanamadi, predecessores dos Suruwaha: ao esfregar as frutas dessa árvore, Ajimarihi viu que se transformaram em pessoas de fala agradável, com a pele bonita, pintada de urucum. Surgiram dois casais, futuros maridos e futuras esposas: os homens aprenderam de Ajimarihi a maneira de construir a casa, de levantar os esteios e de tecer a cobertura de caranaí, assim como a elaboração de flechas e o preparo do curare e do tabaco. Da esposa dele, Jumanihia, as mulheres aprenderam a tecer as redes, a fiar o algodão e a trabalhar com argila para fabricar panelas e alguidares.

A história de Ikiji não parava por aí, e incorporava novas plantas para explicar a origem de outros povos que tinha conhecido em viagens recentes às grandes cidades dos brancos: no relato dele, os Araweté surgiram da árvore de sorva, os Kuikuro do jenipapo, os Panará do buriti. Uma floresta de vegetalidades diversas, que tornam possíveis mundos de humanidades também heterogêneas.



Força e entusiasmo no carregamento de mandioca

Os Suruwaha preparam grandes cestos (*agasi*) de massa ralada de mandioca carregados coletivamente e depositados no leito dos igarapés durante meses, possibilitando a fermentação. Tratam-se de cestos que podem alcançar 200 kg ou mais e que serão destinados ao consumo ritual por ocasião da iniciação dos jovens ou em banquetes que sucedem as caçadas e pescarias coletivas: a massa fermentada de mandioca (*mama xiahata*) é um alimento muito valorizado nas refeições festivas em que é consumida junto com a carne de antas, queixadas e macacos-barrigudos, ou matrinxás e surubins. O carregamento do cesto é uma autêntica festa, protagonizada pelos jovens suruwaha: um deles deve transportar durante alguns metros a maior parte da carga – assistido pelos demais, mas tendo que suportar um peso extenuante durante alguns instantes. Mediante sucessivos revezamentos, e misturando exibição de força com brincadeiras dos participantes e dos espectadores, o carregamento, apesar de ser realizado num trajeto relativamente curto (entre a maloca e o igarapé próximo), dura algumas horas, num evento que congrega todos os Suruwaha. Numa tarde de verão, o jovem Jikiabi, dono (*anidawa*) do cesto, promoveu o carregamento de mandioca (*mama karihiniari*), disponibilizado para consumo coletivo por ocasião de uma futura festa. O transporte é feito em um clima divertido, é um desafio de demonstração de força cheio de mo-

mentos de energia plena e de risadas, brincadeiras. Em alguns momentos, os mais experientes orientam os mais novos na técnica e nas cautelas necessárias para posicionar-se adequadamente e harmonizar o esforço com os demais companheiros – há relatos de acidentes graves em que a pesada carga caiu sobre os carregadores, produzindo fraturas. As jovens, enfeitadas, acompanham o lento avanço do grupo, que a cada passo oscila entre a concentração coordenada e a folia celebrada por todos.

No fim da tarde, o cesto ficou submerso nas águas do Jukihi, junto a outros cestos que aguardam dias de festa e abundância, que virão inspirados pelo tabaco e os cantos.







Roças e florestas de venenos de pesca

O casal de adultos Ikiji e Xiriaki segue, por meio de uma intrincada rede de caminhos, até roças mais distantes. No percurso pela floresta, relembram os nomes de donos de roçados antigos, hoje transformados em capoeiras maduras. Indicam locais de cemitérios de pessoas falecidas em décadas passadas e flechais abandonados após as mortes das pessoas que cuidavam deles: a capoeira antiga de Bahama, o cemitério de Barawa. Chegamos às roças presentes nas adjacências da casa de Ikiji, onde se respira um ambiente de excursão familiar. Ikiji mostra as diferentes variedades de abacaxis, maduros nessa época do ano: *sami*, *bawi*, *kabara*, *hahasa*, *jamary*, *mahuny iniaky*, uma farta coleção de diversidade que ele exibe com prazer. Enquanto conversávamos pau-sadamente, Xiriaki transitava entre bananeiras e manivas de mandiocas e macaxeiras, observando suas plantas com atenção e cuidado. Avançamos depois pela floresta de várzea do igarapé Jukihi, onde encontramos o tingui *synyny*, conhecido em português como castanha-fedorenta, com seu cheiro peculiar que nos lembrava o do opilião, aracnídeo que também produz substâncias irritantes. O tingui *synyny* é um arbusto escandente, ictiotóxico, usado como “tempero” (*huku*) do timbó *kunaha*. Nas pescarias, seu talo muito aromático é triturado, descarta-se a casca e é usado somente o bagaço, a parte interna. Produz frutos doces e comestíveis, com formato semelhante ao maracujá, nas estações de seca ou de



chuva. Colhido na várzea, no mesmo local onde se busca madeira para fazer canoa, Ikjí nos explicou que “o synyny na várzea é como um cipó” (*saraha imidi uhwamyhyru*), mas “na terra-firme fica grosso, como uma árvore” (*kabani aga uhwamyhyru*).

No caminho de volta atravessamos outros roçados – dos seus filhos, Xuwai e Bahahai–, com amplas moitas de timbó *kunaha* (plantado a partir dos talos), entremeadas por tingui *bakiama* (plantado a partir das sementes) e tabaco. Segundo Ania havia nos contado, o sumo das folhas do *bakiama* tem ação tóxica mais forte que a do timbó *kunaha*, pois mata peixes mais resistentes, como o surubim e a arraia. Nos roçados recém- queimados surgiam pés de tabaco e timbó muito jovens, iniciando os plantios, junto com mandioca, milho e taioba (*Xanthosoma* sp.).



Uma pescaria com tingui

O jovem Bau, sua esposa Amihini e sua irmã Arihuina, com os respectivos filhos, planejavam uma visita à sua maloca – em construção – e a realização de uma pequena pescaria com tingui *bakiama* no pequeno igarapé Jakikiaru, nas proximidades da casa. No caminho na terra-firme, Bau identificou a palmeira *kuwasaki* (provável bacabinha, *Oenocarpus* sp.) usada antigamente na elaboração de pontas de flecha – hoje preferencialmente confeccionadas com pupunheira ou paxiúba. A palmeira *kuwasaki* surgiu da transformação de um antigo xamã, caçador de antas, que se transformou em planta no tempo do grande incêndio ancestral de Kahijawa. Ao lado da palmeira, Bau mostrou também a entre-casca avermelhada de uma árvore cujas enviras são matéria-prima das redes de dormir: *huwi*, que também havia sido mostrada por Ania, da família Lecythidaceae. A jovem Wariawi aproveitou para tirar algumas enviras, exibindo sua agilidade no trançado. Atravessamos roçados recém-queimados – enormes –, onde árvores de diâmetros robustos em estado de carvão estavam entremeadas por um abundante milharal e outras plantas companheiras exigentes de luz e nutrientes, cultivadas no início do ciclo, tais como mandioca, cana, banana, abacaxi.

Ao chegar ao roçado mais maduro, as meninas encontraram um besouro *awatasi*, que exala um cheiro forte e desagradável. Contam que ele é dono do tabaco (*kumadi anidawa*): em tempos passados alguém perguntou ao besouro quem era seu pai.

Ele, enfurecido, respondeu: “Eu não tenho pai!”, e assoprou tabaco com força no seu interlocutor. Novamente, as histórias suruwaha deixam evidente a íntima relação entre insetos e plantas, envolvida na produção de perfumes, venenos e remédios. Próximo à casa que Bau está construindo há dois anos,



as mulheres iniciaram a colheita de folhas do tingui *bakiama* cultivado por elas, que estavam em flor e fruto. Ele é usado de duas formas: no procedimento mais habitual, as folhas são trituradas num pilão e misturadas com mandioca ou banana, e com formigas *kirumaji*. Desta vez, ele foi triturado e colocado em cestos, contaminando a água do igarapé para a captura de peixes – o mesmo procedimento utilizado com o timbó *kunaha*. A massa de folhas, flores e frutos de *bakiama* pilada no chão de terra batida exalava um cheiro forte, que lembrava o formol. Arihuina, dona *anidawa* da pescaria, acomodou com as mãos a massa vegetal nos cestos de caranaí, sem parecer se incomodar com o veneno exalado. No caminho até o igarapé, as crianças encheram os cestos com frutas da floresta – ucuúba (*Iryanthera* sp., Myristicaceae) e muiratinga (*Naucleopsis* sp., Moraceae). A pescaria se desenvolveu descendo o leito do pequeno igarapé, colocando o cesto com tingui recorrentemente e, de forma lenta e minuciosa, pronunciando palavras que convidavam os peixes a saírem. Ao final, capturaram-se pequenos peixes que Arihuina identificou: *buwa*, *burutuna*, *amixikiaha*, *sakusa*, *abihia axa*, *hunahuna*, *amantaku*, *xiniaki*, *umumi*, *niakytnia*, *kiasisu*, *haduwi*, que incluem carás, peixe-folha, lambari, traíra, bagre, sarapós e sapo-pipa. Já as cobras, segundo Bau, fogem do veneno lançado na água.

Após a pescaria, Bau se inspirou para relatar narrativas referentes à origem das plantas cultivadas. Os cultivares da roça surgiram do xamã Kawawari, quando as pessoas do povo manifestaram cansaço pelo consumo frequente de carne de caça e vontade

de consumir novos alimentos. Após demandar a abertura de uma clareira na floresta, incendiada na época oportuna, o xamã permaneceu no centro da área junto com sua filha até ser alcançado pelas chamas. Os cultivares surgiram a partir da explosão do coração do xamã. Ao retornar de uma caçada coletiva, as pessoas encontraram o roçado com abundância de plantas cultivadas, com uma maloca no centro. Nela se encontrava o xamã Kawawari junto com os espíritos das plantas cultivadas, *aha karuji*. O filho de Kawawari tentou entrar nas roças, mas os espíritos do inhame o impediram, mostrando a intenção de flechá-lo. Os pés de milho o enxotaram com suas folhas e espigas. Somente mais tarde, os espíritos das plantas permitiram o ingresso das pessoas na maloca. Dentro dela, Kawawari lhes ofereceu garapa de cana, pupunha, banana, macaxeira, cará, junto com sementes e mudas dos diversos cultivares que seriam dispersados e plantados em novos roçados.

Bau conta também que foi Kawawari quem obteve os primeiros machados e facões para abrir roças novas: um dia, ele entrou na mata e voltou com as ferramentas, que distribuiu ao povo de seu filho para que derrubassem a mata. Inalou intensamente rapé, entrou na floresta durante a noite e “de modo incompreensível” (*danuzy*) regressou com machados e facões.



Caminhando entre flechas plantadas

Kwakwai nos guiou ao seu flechal, um aden-samento da gramínea *Gynierium sagittatum* (*tyby*) próximo à maloca onde o povo reside atualmente, numa capoeira aberta há aproximadamente três ou quatro anos. As flecheiras não estavam aptas ainda para a coleta e elaboração de flechas: seus rizomas (*abuni*) foram plantados junto com mandioca, cana e abacaxi na época de abertura do roçado e, após a colheita e retirada definitiva desses cultivares, as flecheiras ganharão espaço, ampliando sua dispersão subterrânea pela propagação de brotos em áreas ensolaradas.

Embora já estivessem lançando pedúnculos florais, medindo cerca de 2m de altura, a época para se fazer flecha ocorre só depois que a planta produz frutos. Neste caso, ainda demorará cerca de dois anos. Este cuidado resulta em um ciclo produtivo de 5 a 6 anos desde o plantio até a colheita, para adquirir as características que os tornam idôneos para a confecção das flechas. Ainda que, para frutificar, a flecheira dependa do transporte do pólen de uma planta macho para outra fêmea, aparentemente Kwakwai não reconhece esta variação entre as flecheiras: são *tyby*, um gênero feminino na gramática suruwaha. Além disso, as flecheiras também nos mostram o paradoxo na classificação botânica suruwaha, pois embora ele próprio tenha plantado aquele flechal no roçado, *tyby* não é considerada planta cultivada (*aha*) para Kwakwai, mas sim vegetal para caçar



animais. Assim, nem bem um cultivo, nem bem um silvestre, os flechais se favorecem espontaneamente das roças quando são abandonadas. Contudo, vale notar que Kwakwai não reconhece a flecheira que cresce espontânea na várzea, a cana-brava, variedade pequena da mesma espécie, encontrada na beira do rio Purus, o que sugere uma história de isolamento dos Suruwaha longe do rio maior. As mudas deste flechal visitado foram transportadas por Kwakwai de um roçado distante, no igarapé Kwariaha.

A caminho das roças novas, em área de floresta, Kwakwai mostrou plantas de arumã (*Ischnosiphon* sp.) denominadas *zamadi iri tybykiaba*, “as flechas antigas dos Zamadi”, povo inimigo na história suruwaha. Já no roçado novo de Kwakwai, observamos áreas diferenciadas para plantio de cana, milho, mandioca e macaxeira, com abacaxis intercalados e uma área livre reservada para plantio de tabaco nas próximas semanas. Junto às macaxeiras, viam-se rizomas brotados de flecheiras, próximas a mudas de pupunha e a plantas de tingui *bakiama*. Kwakwai não plantará timbó *kunaha* nesse roçado novo porque já tem quantidade suficiente nos roçados do ano anterior. Mostrou também o milho, outro tipo de gramínea que, diferente da flecheira, tem ciclo produtivo muito mais rápido: em cerca de 3-6 meses já é possível colher milho verde nas roças suruwaha.

O itinerário na roça inspirou nosso guia, que nos lembrou que os espíritos das plantas cultivadas (*aha karují*) e o próprio Kawawari que as fez surgir estão debaixo da terra: eles deixaram na roça as suas plantas, assim como a sua casa, que permanecem num espaço subterrâneo no roçado. Empol-

gado, continuou com a narração de outras mitologias sobre a origem de plantas que tiveram origens diferentes. O surgimento das flechas, o algodão, o urucum, o abacaxi *hahasa* e a banana *katiahana* é atribuído ao xamã Arigugu. Ele inalou tabaco e pediu a seu neto que pegasse mudas desses cultivares no fundo do igarapé. O menino tentou, mas não conseguiu: mergulhou no igarapé, mas só obteve um punhado de areia do fundo. O próprio Arigugu mergulhou no fundo do igarapé, conseguiu pegar as flechas, o algodão, o urucum, o abacaxi *hahasa* e a banana *katiahana* e os levou para casa. Estas plantas estavam ao redor de uma casa subaquática, e ele as transportou. Passado um tempo, Arigugu caiu da rede, se queimou na fogueira que o aquecia, saiu correndo e se transformou em queixada. Um xamã foi caçar e encontrou uma vara de queixadas. Foi disparando com as flechas quando, subitamente, encontrou Arigugu, que disse: “Não atire em mim, nem na minha esposa”. Ele o reconheceu e o deixou ir. Voltou para casa com a caça obtida e relatou às pessoas seu encontro inesperado com Arigugu.





À procura de curare com Kwakwai

Kwakwai é um conhedor prestigiado do manejo de plantas venenosas: foi, nesse sentido, um guia ideal para conhecer os locais com presença de *kaiximiani*, o principal componente do curare. Na trilha, Kwakwai identificou uma árvore juvenil de taxi (uma leguminosa, possivelmente *Tachigali* sp. ou *Sclerolobium* sp.) que tem associação simbiótica com formigas *kirumaji* (*Pseudomyrmex* sp.), usadas na mistura com tingui *bakaima* nas pescarias em pequenos igarapés de terra-firme. Narrou, também, a mitologia associada a respeito, que conecta as formigas *kirumaji* à origem dos pássaros pequenos da floresta, *igiatykyry*. Contam que o gavião *musa* foi pescar com tingui junto com seu sogro e sua sogra. A sua esposa ficou em casa. Ao anoitecer, Musa ficou sozinho com sua sogra e transou com ela. Havia juntado formigas-taxi para colocar no tingui e, ao deitar-se com a sogra, as formigas-taxi entraram nela. A barriga da sogra de Musa se dilatou, ficou enorme por causa das formigas. Ela ficou com vergonha por ter transado com seu genro. Ao chegar à casa, ficou escondida debaixo de umas folhas. Sua filha a chamou, mas permaneceu escondida, envergonhada. A filha descobriu a mãe, viu que estava com a barriga inchada e a espetou com um pau. Do ventre da sogra do gavião *musa* saíram os passarinhos, *igiatykyry*.

Em outro local da floresta foi identificado o *xuhuxuhu*, planta à qual os Suruwaha atribuíam no passado qualidades venenosas, ao ser causado-

ra de um sono letal. Kwakwai explicou que existem diferentes variedades de *xuhuxuhu* (que para a botânica correspondem à erva *Amazonia* cf. *lasiocaulos*, ao arbusto *Solanum* sp. e à hemiepífita *Markea formicarum*, esta última em simbiose com jardim de formigas). Nas proximidades do antigo roçado de Hinijai, encontramos um cipó *kaiximiani* descartado, com o tronco velho cortado. Mais adiante, Kwakwai nos mostrou uma planta jovem de *kaiximiani*, descoberta recentemente na floresta pelo jovem Tutukuri. Tal como tinha sido relatado em conversas anteriores, Kwakwai mostrou a parte apical, em que se concentra de forma mais densa o veneno usado na elaboração do curare, e também a produção de ramos foliares.

Kwakwai é um excelente conversador e não perdeu a oportunidade para contar a história da origem do veneno. O cipó *kaiximiani*, principal componente do curare, possui uma substância mais letal que o *xuhuxuhu*, que, segundo a narrativa, era a planta usada antigamente como veneno das flechas dos caçadores. Contudo, a toxicidade do *xuhuxuhu* era insuficiente para abater animais de grande porte como as antas. A anta tinha três esposas; seu peso era tão grande que elas tinham de fazer três cordas resistentes para que a rede conseguisse segurá-lo. Naquele tempo, os Sanamadi (antecessores dos Suruwaha) caçavam com veneno da planta *xuhuxuhu*. Eles seguiram o rastro da anta, que ia comer frutas na mata. Atiraram nela com flechas envene-





nadas com *xuhuxuhu*, mas não fazia efeito – a anta somente sentia a dor provocada pelas pontas de flecha, mas não morria. Os caçadores frustrados foram mostrar sua insatisfação ao seu sogro, Kaiximiani. Ele pediu aos genros que furassem seu cotovelo com uma ponta de faca. Eles hesitaram, mas, diante da insistência de Kaiximiani, fizeram como ele tinha indicado. Do cotovelo começou a emanar o veneno *kaiximiani*, que eles recolheram numa vasilha. Do ânus de seu sogro começou a sair *xihixihi* (o segundo componente do atual curare suruwaha, que age como “tempero”), que foi depositado no mesmo recipiente (*kaiximiani dukun*).

O sogro ensinou os Sanamadi a preparar o curare com a mistura bem combinada do *kaiximiani* de seu cotovelo e o *xihixihi* de seu ânus. Foi assim que os Sanamadi conseguiram matar a anta. Dias depois, após uma refeição farta, o sogro Kaiximiani se deitou na rede; enquanto dormia, seu neto passou perto e bateu sua cabeça no cotovelo do avô. Caiu morto, pois o cotovelo era sede de seu poder perigoso. Kaiximiani acordou com o pranto de seu genro, pai da criança falecida. Como vido, pediu a ele que o batesse fortemente com um pau. O genro atendeu o pedido, golpeou seu sogro com força até que ele se transformou no cipó *kaiximiani*.























ZAMA HAHARU
(INVERNO)



Veneno no dossel da floresta

As trilhas do inverno nos conduziram a locais mais distantes: a caça e a coleta de frutas silvestres levam as pessoas a lugares afastados das casas e roças. Animais e plantas da floresta movimentam os corpos humanos. Acompanhados de Giani, adulto experiente no manejo de cipós, realizamos um longo itinerário até o local onde ele cuida e obtém o cipó *kaiximiani*. Durante o percurso mostrou outros vegetais, como um arbusto *xuhuxuhu*, presente em uma área de capoeira aberta, cujo uso nas narrativas suruwaha antecede ao do atual curare. A ele, como vimos, é atribuído um efeito sonífero mortal. Com efeito, a designação *xuxuxuhu* faz referência, para os Suruwaha, a diversas espécies bem diferentes entre si que possuem esta característica. Avançando pelo caminho do igarapé Mahi, vimos uma árvore de *muza* (talvez Clusiaceae), cuja resina é utilizada como adesivo na confecção de flechas e zaratanas; um cipó de *xihixihi*, usado na produção de curare; diversas palmeiras de patauá (*Oenocarpus bataua* Mart.), a partir das quais Giani nos mostrou o procedimento de elaboração de setas de zarabatana (*kanixi*).

O cipó de curare (*kaiximiani*) mostrado por Giani no fim do itinerário apresentou características compatíveis com a descrição de *Strychnos solimoesana* realizada por Ghillean T. Prance (1972), botânico britânico que, nos anos 1970, fez uma pesquisa pioneira sobre venenos entre os Jarawara, Jamamadi, Deni e Paumari, povos falantes de línguas da família Ara-

wá, assim como os Suruwaha. O cipó que Giani usa habitualmente é um indivíduo de grandes proporções, alcançando o dossel da floresta (40 m de altura), com caule rugoso, folhas não pilosas, pequenos frutos arredondados, gavinhas axilares em forma de gancho características. Apresentava folhas somente na parte apical, na qual se concentra o veneno. Giani realizou uma impressionante escalada até o dossel da floresta para coletar um ramo que usaria na produção de curare. Este exemplar, do qual Giani é dono, estava em uma região muito distanciada da área residencial: nessa jornada, fizemos um percurso total de 20 km de trilhas sob a sua orientação.









O tempero do timbó

Naru, junto com as jovens Adajubai e Diadubai, nos guiou da sua maloca (na qual estavam residindo nesta temporada algumas famílias) até um local com a planta de uso piscicida *synyny*, à beira do pequeno igarapé Kujamini. De fato, como ele indicou, este arbusto escandente cresce próximo a áreas alagáveis e é muito frequente no igarapé Jukíhi, principal curso d'água no território de uso cotidiano dos Suruwaha. Diluída em água, a casca do cipó *synyny* é também usada como remédio contra as larvas da mosca-varejeira. Para as atividades de pesca, pedaços inteiros do cipó são coletados. Em casa ou no local da pescaria, a casca é triturada e misturada com o timbó, intensificando seu efeito ictiotóxico. É esta uma das peculiaridades do manejo suruwaha das plantas venenosas: algumas delas são utilizadas como temperos em combinação com outras plantas tóxicas ou embriagantes (como o tabaco), tornando-as mais poderosas, numa prática de alquimia que permite reconhecer novas possibilidades de manejo da floresta. Naru, em sintonia com o que Ikiji já tinha indicado, falou das distinções entre o *synyny* da várzea e o *synyny* da terra-firme (mais robusto e encorpado), e se referiu ainda a uma planta parecida, *namy synyny*, menos usada dado o baixo teor venenoso que ela possui.



Roças antigas que viram flechais

Acompanhados de Ania e o garoto Hiu caminhamos até um flechal (*tyby dukuni*) nas proximidades do igarapé Xindigiaru, no qual Ania nos mostrou os detalhes do manejo das flecheiras (*tyby*) (*Gynerium sagittatum*) para confecção de armas de caça. Atualmente, os principais flechais manejados pelos Suruwaha são os de Jikiabi, Jawanka, Baxihywí, Ikiji, Giani e Kabuhwa. Nem todos os homens adultos possuem flechais. Quando precisam usar essas plantas, os demais homens pedem permissão aos donos dos flechais. Ania nos conduziu ao flechal que tem Kabuhwa como dono (*anidawa*).

Passamos por uma floresta de várzea (*sarahá*) e uma floresta de terra-firme (*namura*) até chegar a um roçado velho, onde fora construída a casa de Kuxi, um adulto falecido em 2017. O local visitado era um antigo roçado que foi transformando-se em flechal pela dispersão espontânea da planta, que se tornou dominante. Em meio às flecheiras de quase 6 m de altura havia mudas de bananeiras, maracujá-do-mato, *kaixiniari* (*Renealmia aromatica* (Aubl.) Griseb., Zingiberaceae) e urucum, sobreviventes das plantas que antes estavam ali. Ania explicou que, após o abandono da área de residência, os cultivos do local vão cedendo e o flechal persiste por último, até que um dia a floresta toma conta da área. Com efeito: roças antigas se tornam flechais. Aquele flechal devia ter cerca de 8 anos. Entre as flecheiras, havia indivíduos maduros, com flores e frutos, prontos para serem usados, bem como indivíduos velhos



que já não serviam, além dos brotos no chão. A colheita das flecheiras se dá durante todo o ano.

Para confecção das flechas, Ania faz um primeiro corte da planta na altura de seu peito, e um segundo corte no caule um pouco abaixo da inflorescência. As flores são descartadas, a parte usada são as hastes florais: depois de colhidas, são secas, lixadas e aprumadas ao calor do fogo. Finalmente, pontas de paxiúba ou pupunheira são adicionadas.



Timbó na roça para preparar a pescaria

Planejamos com Xiriaki uma pescaria com o timbó (*kunaha*) e fomos com ela e seu esposo, Ikiji, até um velho roçado, no qual seu filho Xuwai tinha cultivado a planta piscicida. O timbó, semelhante às flecheiras que vimos com Ania, formava uma grande moita densa e emaranhada, com cerca de 2,5 m de altura. Em meio à moita de timbó havia embaúbas (*huku*) e jurubebas espontâneas (*maraha*), sinalizando a sucessão florestal corrente, além de *kaxiniari* e bananeiras, descendentes dos antigos cultivos do local. No entorno havia uma área de cerca de 50 m² na qual há alguns meses tinha sido colhido timbó para uma grande pescaria coletiva promovida pelo jovem Diadiriu.

Para extrair as raízes do timbó, difíceis de arrancar da terra, Xiriaki utilizou um facão. Na sequência, cortou as raízes e separou galhos para replantio. Amarrou as raízes em um feixe que seria carregado até a maloca, para a pescaria do dia posterior.

No caminho de volta, passamos pela maloca de Aguniu, abandonada e queimada após seu falecimento. Em volta da maloca, encontramos pessoas colhendo pupunhas das plantas remanescentes no pomar circunstante. No centro do que antes era a maloca, em meio ao carvão, cresciam mudas de tabaco plantadas recentemente.





Pescaria com timbó no igarapé Xindigiaru

Nessa época de inverno, todos os igarapés estão cheios e somente os de pequena ordem possibilitam pescarias de timbó. Dessa vez, o local escolhido foi o igarapé Xindigiaru, em uma região de importância residencial até os anos 2000, com profusão de capoeiras e locais de casas antigas. Junto com Xiriaki, que liderou a pescaria, participaram as mulheres adultas Arihuina, Amihini, Xabi e Tyry, com seus filhos pequenos; a anciã Wixkiawa; as adolescentes Ariakuru, Juwawi, Hatiri e Tiniriu e um grupo de crianças não acompanhadas de seus pais. Durante o percurso até o local da pescaria, as mulheres – pintadas de urucum e enfeitadas com folhas de *buduwa* (planta não identificada) e envirias de *tiabari-* entoavam cantos de forma animada, alguns deles referidos ao espírito do timbó (*kunaha karyji*). No limite entre a terra firme e a várzea do Xindigiaru bateram com cacetes as raízes de timbó colhidas no dia anterior, triturando-as contra um pau posicionado horizontalmente. As raízes, esfareladas, foram colocadas em um cesto feito de caranaí improvisado no local.

Posteriormente, o cesto foi imerso no igarapé de modo que as raízes foram lavadas, derramando um líquido de aparência leitosa que se espalhou nas águas. Passados poucos minutos, os peixes, sob efeito do timbó, tornaram-se lentos e começaram a boiar, sendo capturados com as mãos ou flechados pelos meninos. Os peixes que permaneciam escon-

didos em buracos e tocos também eram presas fáceis. Foram aproximadamente três horas de pescaria, descendo com atenção o leito do igarapé. No ponto final do itinerário da pesca, os garotos montaram uma barragem (*xirimia*) de brincadeira, feita de paus entrelaçados com cipós, à semelhança das barragens feitas nos igarapés maiores na época das grandes pescarias coletivas. A barragem era acrescida de folhas de palmeiras e sororoca.

Por fim, as mulheres colocaram seus peixes em invólucros de caranaí (*tahí*) para levar diretamente ao fogo quando chegasse na maloca. Os peixes capturados naquele dia foram: *iki*, *amixikia*, *abihia*, *kasaba*, *amataku*, *azana*, *iximi tyhyri*, *dai*, *asa adyry*, *abihia iniakani* (espécies não identificadas), assim como pequenos camarões *haxitikiri*.















Venenos de outros tempos

Os Suruwaha mostram nas suas narrativas como, em épocas passadas, outras plantas venenosas eram utilizadas nas atividades de caça e pesca. Constantemente, estavam em curso processos de experimentação, que ensaiavam novas misturas, deixavam de lado práticas anteriores e permitiam inovações.

Durante a tarde de uma jornada tranquila na maloca, várias jovens (*atuna*) –Adiabubai, Axariu, Diadubai, Ariakuru e Piapiasita– transitavam animadas por roças e capoeiras. Elas identificaram uma planta também chamada *xuhuxuhu*, mas diferente das que tínhamos encontrado anteriormente. Compartilhava com elas a capacidade de causar efeitos soníferos letais. Nesta ocasião, tratava-se de uma lamíacea (*Amazonia cf. lasiocaulos*), morfologicamente bem diferente das outras espécies de *xuhuxuhu*.

Contam que o xamã Matywa e Mahidawa se encontraram no igarapé Jukihi. Junto com eles, chegou também um estrangeiro chamado Ugwarini. Matywa pediu a Mahidawa que fosse caçar para obter comida, e que levasse junto o estrangeiro. Durante a caçada, Mahidawa matou Ugwarini. Isso provocou a raiva de Matywa, que disparou suas flechas contra Mahidawa. Porém, apesar de ter a garganta e o pescoço atravessados pelas flechas, Mahidawa não morria; correu, se lançou nas águas do Jukihi e mergulhou. Matywa subiu no alto de uma árvore e ficou disparando flechas do dossel da floresta contra Mahidawa. Mahidawa entrou na árvore, assoprou *xuhuxuhu* sobre Matywa, que caiu do alto devido ao

efeito sonífero da planta. Matywa advertiu a Mahidawa: “Não me mate, senão meus espíritos *kurimia* irão se vingar contra você”. Porém, Mahidawa continuou disparando com seu arco e matou Matywa. Mahidawa estava na beira do igarapé Jukihi quando o espírito *kurimia* de Matywa chegou e virou suas pálpebras para fora. Ficou cego, o *kurimia* arrancou seus olhos e o matou. O espírito *kurimia* entrou no interior dos corpos de outros parentes Mahidawa, virando-os do lado avesso. Assim, morreu o povo de Mahidawa, devido aos ataques do espírito *kurimia* de Matywa.

Na diversidade de venenos de pesca, apesar da atual dominância do timbó, havia anteriormente outros piscicidas que as pessoas, especialmente os mais adultos, reconhecem hoje no seu território. Dessa forma, Agunasihini, Ania, Ikiji e Aji apontaram o uso ictiotóxico antigo da pequiara (*sama*) e do morototó (*burabuji*). Um grupo de jovens –Diadiriu, Xuwai, Hymanai, Atiaxu, Waxihi e Kabukwari– nos conduziu às capoeiras em torno à maloca de Kwakwai, onde foi possível registrar a presença dessas plantas. Encontramos um pé de *burabuji* de aproximadamente 8 m de altura. Perto dela, duas árvores pequenas, completamente diferentes ao nosso olhar, (ainda que na mesma família Araliaceae, uma delas correspondendo à espécie botânica *Didymopanax morototoni* (Aubl.) Decne. & Planch.), mas que eles identificaram como dois tipos de *burabuji*: a menor delas, segundo Kabukwari, seria *burabuji ididi* (“morototó pequeno”), ou *burabuji ahidi* (“morototó filho”).

Nas redondezas, na mesma capoeira, se erguia uma árvore de pequiáiana (*sama*), com casca rugosa, de 30 m de altura e muito grossa (cerca de 1,3 m de diâmetro à altura do peito). Pela altura da árvore não era possível alcançar as folhas, mas havia frutos velhos e secos no chão. Trata-se de uma árvore do gênero *Caryocar*, o mesmo gênero do pequiá: Ania já tinha nos falado anteriormente desta planta “parecida ao pequiá” (*azana uhwamyhyru*) usada em outros tempos como veneno de pesca. Os jovens guias disseram que o fruto, por dentro, é gorduroso e branco. É comestível, mas adormece a boca (*zyka*) quando ingerido.

Os jovens não tiveram, de fato, nenhum problema em identificar as plantas, mas nem todos afirmavam ter conhecimento da maneira como eram usadas pelos antigos. Agunasihini e Ania nos explicaram que o uso como piscicida derivava da mistura de ambas. A casca do caule, a casca da fruta e as folhas da *sama* eram trituradas junto com as folhas do *burabuji* em um pilão e depois colocadas dentro de um cesto de caranaí (*sadawa*) que era lavado e submerso nas águas do igarapé, de maneira análoga ao que se faz com o timbó.

Na madrugada, pernoitamos na maloca de Kabuhwa, onde estava residindo a maioria dos Suruwaha. Tivemos a oportunidade ímpar de acompanhar a cantoria noturna de Kwakwai, que se prolongou até o amanhecer. Os xamãs suruwaha, sob os efeitos embriagantes do tabaco, vivenciam encontros noturnos com os espíritos-cantores (*kurimia*) nas roças e capoeiras que circundam a maloca, durante os quais pode acontecer a composição de

novas músicas –em realidade, momentos de “captura” dos cantos dessas entidades, dos quais o xamã cantor se apropria. Nos cantos, os espíritos das plantas da floresta são evocados de forma recorrente, sinalizando a poética que sustenta a cosmologia vegetal suruwaha.





O timbó-do-mato nas capoeiras antigas

A partir de diversas conversas, as informações sobre o timbó (*kunaha*) (*Deguelia utilis*) como piscicida preferencial dos Suruwaha sinalizavam um uso relativamente recente, precedido por timbós silvestres, coletados na floresta e ocasionalmente levados para cultivo nos roçados. Aprofundando nossos diálogos, algumas pessoas adultas apontaram o uso em épocas passadas do “timbó-do-mato” (*kunaha zama*) como planta ictiotóxica habitual entre os subgrupos Masanidawa e Jukihidawa, até o momento em que Maku (antepassado cuja pertença grupal é indefinida, procedente do rio Cuniuá) deu a conhecer o timbó (*kunaha*) –que se tornaria dominante nas práticas de pesca, por ser mais eficiente em rios grandes, tornando obsoleto o uso do timbó-do-mato. Maku morava no rio Cuniuá (“talvez ele fosse Sarukwadawa, eu não sei”, disse Ikiji ao relatar). Ele viu que as pessoas que moravam no igarapé Pretão não tinham timbó (*kunaha*), somente pescavam com timbó-do-mato (*kunaha zama*). Disse a elas: “Eu tenho uma raiz que mata muitos peixes: mata matrinxã e surubim no rio Cuniuá e nos igarapés grandes. Venham buscar timbó na minha casa”. Os Jukihidawa foram na casa de Maku e trouxeram mudas de timbó. Plantaram nos seus roçados e deixaram de usar o timbó-do-mato.

O timbó (*kunaha*), diferentemente do timbó-do-mato, só existe na forma cultivada. Contudo, Ania relembra que o *kunaha* pode sobreviver quando a

floresta sucede à roça. Explicou que ele consegue se espalhar na capoeira, rebrotando pelo chão. Nos roçados, porém, o *kunaha* é colhido jovem. Se ficar velho, o *kunaha* fica com caule grosso e escala as árvores vizinhas. Embora possa crescer nestas condições diferentes, tanto no roçado, quanto na floresta, os frutos dos timbós *kunaha* e *kunaha zama* não produzem sementes. Ania, Naru e Mawaxu confirmaram a presença do “timbó-do-mato” no Riozinho, no antigo território do subgrupo Masanidawa, bem como em áreas de floresta madura em lugares distantes na atual área de uso suruwaha. Planejamos uma excursão com eles: viajamos das malocas à base de proteção da Funai no Riozinho, pernoitamos nela e no dia seguinte descemos à procura do local, situado apenas a uma distância de 4 km a jusante, na margem direita do Riozinho. Naru e Mawaxu – com a companhia do adolescente Nuwida – não demoraram em identificar a localização exata de indivíduos de *kunaha zama* a poucos metros da beira do igarapé. Árvores caídas tinham derrubado o cipó maior, de forma que diversos caules tinham enraizado nos arredores. Alguns alcançaram os 7 m de altura, outros eram menores. A área constituía uma velha capoeira, em estado de sucessão avançado, crescida a partir de roçados ribeirinhos da década de 1990. Mawaxu e Naru afirmavam que, antes disso, havia ali antigos roçados (*hadara husa*) dos Masanidawa.



As folhas do timbó-do-mato (*kunaha zama*) são maiores que as do timbó (*kunaha*) –Mawaxu ressaltou esta característica como traço diferenciador entre as duas plantas. Reproduz-se a partir do caule que, em alguns exemplares, era levemente achata- do. As raízes, batidas com cacete, eram usadas para a pesca – “mata matrinxã e peixes grandes em igarapés como o Riozinho”, comentava Mawaxu. A fruta é “parecida com o cupuí” (*huku uhwamyhyru*). O cheiro da seiva das raízes é idêntico ao do timbó cul- tivado. A flor, colorida, brota no fim do verão ama- zônico. Apesar do uso do timbó-do-mato ter perdi- do relevância em relação ao timbó, Naru e Mawaxu reconheciam sua presença recente nos roçados de Ikjí (contemporâneo) e de Wanindia (falecido em 1989). Nos anos 2000, inclusive, Babawi, Wawyry, Agunasihini, Ají e o próprio Mawaxu usaram timbó- do-mato em uma pescaria em lagos próximos a este local. Em termos de manejo de populações de plan- tas, estas informações constituem indícios de pro- cessos de domesticação do timbó, que requererão aprofundamentos. Uma hipótese a considerar é: os predecessores dos Suruwaha teriam domesticado o timbó-do-mato (*kunaha zama*), aumentando sua toxicidade, e transformando-o no atual timbó (*ku- naha*) cultivado em suas roças?







Em defesa da terra

Na roda de conversa ao lado da maloca de Kwakwai, Jawanka inalava o rapé estendido que Mawaxu oferecia na palma da mão aberta. Silenciosos, concentrados ao mesmo tempo nas palavras dos outros e no preparo minucioso do veneno das flechas, Kawakaní, Atiaxu e Wawyry cozinhavam os cipós do curare. Fotografias e livros sobre outros povos indígenas que nós tínhamos levado circulavam de mão em mão – os Suruwaha passam horas comentando os detalhes dos corpos ornamentados, das amarrações nas casas, dos tecidos de palha nas cestarias, dos formatos das flechas.

— *Jara papel madi hagwani.*

“Os brancos são o povo do papel”, comentava sagazmente o velho Aanimuru, sempre atento aos nossos comentários sobre histórias estrangeiras. Preocupado, ele ouvia as perguntas dos jovens que, nas imagens de papel que circulavam, percebiam sinais inquietantes da destruição das florestas, das invasões das terras indígenas de outras regiões mais ou menos distantes, das máquinas dos brancos que derrubam áreas extensas e abrem buracos enormes no solo.

Bau se levantou e, com um tom enfático, falava às pessoas de dentro e fora da casa. Percebemos que era um momento de energias muito intensas, que misturavam a força atrevida que impregnava os corpos com os semblantes graves, ansiosos para afastar qualquer medo no futuro dos pequenos, as crianças que fixaram seus olhares e admiravam os rostos tensos dos jovens. Com ajuda de alguns companheiros, Bau preparou uma espécie de jirau erguido a poucos centímetros do chão. Nós continuávamos entretidos nas conversas em torno ao rapé e aos vasos que cozinhavam o curare

novo, sem compreender muito bem o que estava acontecendo, mas pressentindo um daqueles momentos em que qualquer palavra é incapaz de expressar tanta vitalidade. De forma súbita, em poucos minutos, dezenas de flechas e zarabatanas estavam estendidas sobre o jirau. Todas as armas ali dispostas, exibidas como se elas próprias fossem o limite do que deve ser dito para resguardar a vida. Todos na maloca se aproximaram para ouvir o discurso veemente de alguns jovens, diante da postura silenciosa e atenta dos adultos, que deixavam tudo acontecer. Parecia que até as aves da floresta e das roças silenciavam seus cantos para ouvir melhor.

Niangai e Bau pediram que fizéssemos fotografias do momento para falar aos brancos e registrar sua fala enérgica:

— *Kwakwai, dugwaway madi, ja anidawa mia-zaxikiany, ari tuminimiary ja adaha tukwazawa. Ari ja ahada tukwazawaha.*

“Um dia Kwakwai, os adultos, nossos líderes irão morrer. Mas nós todos defenderemos nossa terra. Sim, todos nós vamos defender nossa terra”. A palavra deles era firme, contundente: eles pertencem à terra que habitam. As roças de timbó, as casas bem construídas, as veredas das antas, os caminhos da terra-firme. Os pupunhais, os cemitérios dos que já se foram, os tapiris das pescarias do verão passado. As matas e caranazais, os pés de tabaco e o barro limpo dos igarapés. As trilhas de queixadas, o ninho do gavião-real, a barragem feita para capturar matrinxás. Os flechais e os buritizais, a várzea do Jakubaku e os barreiros do Xibiri Iwi. A vida é nessa terra e nunca viverão sem ela. Se as máquinas dos brancos querem imprimir um livro que fale sobre as plantas, as flechas, os venenos, é simplesmente para contar aos brancos essa história. Todas as flechas para defender essa terra.





















***SOBRE CURARES, TIMBÓS
E TINGUIS NA AMAZÔNIA
INDÍGENA***

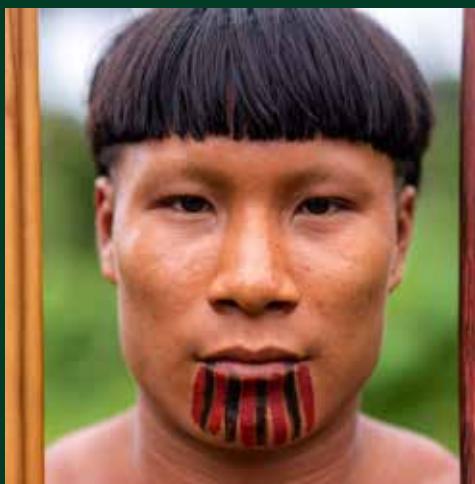
Sobre curares, timbós e tinguis na Amazônia indígena

Sigamos um movimento de ampliação de escala que conecte o universo suruwaha de manejo das plantas venenosas com outros cenários amazônicos de práticas relacionadas aos curares, timbós e tinguis¹. O propósito é adensar o acúmulo de informações num fluxo de entrelaçamentos que vincula narrativas e práticas suruwaha com narrativas e práticas etnográficas, botânicas e etnobotânicas, de modo a enriquecer a nossa percepção sobre a sociobiodiversidade amazônica. Guia-nos a ênfase dos Suruwaha em tornar visível seus vínculos com o território e seu sistema de conhecimentos, como base de garantia de direitos no atual cenário de ameaça aos patrimônios indígenas e à biodiversidade.

As mitologias associadas às plantas venenosas expressam mutualismos que co-constituem humanos e vegetais: os Suruwaha, os curares e os timbós em movimentos recíprocos que geram narrativas cosmópolíticas presentes no cotidiano, não apenas como tradição, mas como tradução de mundos, nas suas materialidades semióticas biológicas (Haraway 2016)

Do ponto de vista metodológico, levando em conta que não foram realizadas coletas botânicas na terra indígena, as identificações dos gêneros botânicos foram feitas comparando as fotos feitas em campo com consultas em revisões taxonômicas, des-

crições em Floras, herbários (MOBOT, INPA, TROPICOS) e GBIF (*Global Biodiversity Information Facility*) e com a ajuda de outros colegas botânicos. Na ausência de material fértil, o refinamento das identificações dependerá de futuros esforços de campo.



¹ Apesar do foco mais diretamente amazônico deste texto, serão também consideradas informações em escala global sobre venenos de caça e pesca, especialmente em relação a famílias e gêneros botânicos nos quais se integram as espécies manejadas pelos Suruwaha.





Manejo de venenos de pesca

A diversidade de vegetais usados como venenos de pesca por diferentes povos em todo mundo é imensa (Schultes 1987; Heizer 1987:95). Ao norte da América do Sul, os povos Yanomami fazem uso de ao menos 23 espécies vegetais (Albert e Milliken 2009) e as narrativas Wapichana remetem a diferentes tipos de venenos de pesca originadas de cada parte do corpo humano (Oliveira 2015). Em toda a América do Sul foram catalogadas 140 espécies vegetais, associadas a diferentes modos de captura dos peixes, cujo efeito depende dos compostos químicos presentes nas plantas. Tanto na América do Sul quanto na África, há predominância no uso das famílias Leguminosae, que produzem as rotenonas e asfixiam diretamente os peixes provocando paralisia muscular, mas também Euphorbiaceae (família da mandioca e seringa), cujo látex venenoso provoca irritações que desorientam os peixes, e Sapindaceae (família do guaraná), cujas saponinas atuam modificando a tensão superficial das águas por meio de espumas que impedem a entrada de ar (Tabarelli Neto e Bonoldi 1945; Neuwinger 2004). Há duas categorias principais de venenos muito comuns em toda a América do Sul reconhecidas popularmente como timbó e tingui (Lévi-Strauss 2004), que correspondem às espécies geralmente cultivadas nos roçados; na primeira usa-se a raiz, enquanto que na segunda usa-se as folhas. Há ainda os temperos, geralmente incluídos indistintamente entre os venenos de pesca, mas que atuam de forma complementar a partir de misturas interespécificas, potencializando o veneno principal.

Tanto o timbó *kunahá* como o tingui *bakiama* podem ser usados sem adição de tempero. Os temperos correspondem a plantas aromáticas e medicinais por excelência. Este é o caso do tempero *synyny*, provavelmente da espécie *Heisteria acuminata* (família botânica Olacaceae), arbusto com ramos delgados cinzas, amplamente distribuído na Amazônia, com registro na área de estudo (entre o Acre e Rondônia) e geralmente encontrada na vegetação ripária (Sleumer 1984), como os Suruwaha nos mostraram. Esta espécie é aplicada em cólicas abdominais (Joly et al. 1990), cicatrização e infecções de pele (Berg 1993) e como aliada na preparação corporal de xamãs na Amazônia peruana (Fotiou 2019). No entanto, o uso de *Heisteria* spp. em venenos de pesca aparentemente é um registro novo ou raro na América do Sul, embora tenha sido registrado na África (Neuwinger 2004).

Além dos temperos, os venenos principais também podem ser usados de forma medicinal. A espécie amplamente cultivada *Clibadium sylvestre* (*bakiama*, Asteraceae) é usada para tratar feridas na Colômbia e Equador (Arriagada 1995) e em casos de malária pelos Ashaninka no Peru (Luziatelli et al. 2010). Nas Guianas, *Clibadium surinamensis* L. é ingerida, também, para tratar picada de cobra (Van Andel 2000). O uso destes vegetais, que transitam entre venenos e remédios, requer uma precisão impressionante na identificação botânica. O complexo de espécies do gênero *Piper* (família Piperaceae), por exemplo, que inclui o tempero *ahi* para os Suruwaha, possui cerca de 183 espécies na Amazônia (Guimarães et al. 2015).

Na área de vida dos Yanomami, certas espécies de *Piper* são usadas como veneno (*Piper dilatatum* Rich.), enquanto outras (*Piper bartlingianum* (Miq.) C.DC.) são usadas na elaboração de um substituto do tabaco, quando a colheita de suas folhas é prejudicada pela umidade ou ataque de insetos (Albert e Milliken 2009). Esta espécie também é registrada como veneno de pesca na Venezuela (Acevedo-Rodríguez 1990), e testes farmacológicos apontam efeitos terapêuticos (Silva et al. 2014). Nas terras baixas do Panamá, *Piper auritum* Kunth é uma das espécies mais comumente utilizadas como piscicida (Joly 1981). No Suriname, também se registrou a associação de mais de uma espécie de *Piper* com *Clibadium sylvestre* (Arriagada 1995), combinação também praticada pelos Suruwaha - uma alquimia reconhecida entre diferentes povos ameríndios! Outros ictiotóxicos anteriormente usados pelos Suruwaha também foram registrados em outras regiões da Amazônia. Árvores do gênero *Caryocar* são as preferidas em técnicas de pesca bastante peculiar do povo Tukano (Kawanishi et al. 1986). Os frutos de *Caryocar* são colocados em buracos cavados em solo argiloso. O barro e a polpa dos frutos, rica em saponinas, são socados até que a água se torne turva, os peixes emergem para a superfície e são capturados com as mãos. Ao norte, entre Venezuela e Guianas, utiliza-se *Caryocar pallidum* A.C.Sm. (Heizer 2009), que, segundo os povos Yanomami, é um veneno fraco que precisa ser combinado com outro vegetal (*Phyllanthus brasiliensis* (Aubl.) Poir. subsp. *brasiliensis*). No sudoeste da Amazônia, o registro na área suruwaha pode corresponder a esta mesma espécie, dada sua ocorrência na bacia do rio

Purus (Prance e Silva 1973). Outro veneno antigo entre os Suruwaha (*burabuji*) corresponde a uma árvore do gênero *Didymopanax* (Araliaceae), sem registro como veneno, mas as raízes apresentam saponinas com usos medicinais. Na Guiana e no Suriname, os povos Macuxi e Wapichana usam a casca para tratar picadas de escorpião, feridas e malária (De Filips et al. 2004) e há testes com ação anti-helmíntica para tratamento de esquistossomose (Costa 2011).

A história de vida dos vegetais timbó e tingui, cultivados pelos Suruwaha, também emerge em contextos industriais e científicos da vida moderna, em interações raramente postas em evidência. Entre as décadas de 40 e 50 no século XX, a euforia na alta produção de grãos criava a necessidade mundial do uso de inseticidas para controlar os insetos nos celeiros (Homma 2014). Assim, áreas de floresta amazônica foram substituídas por monoculturas de timbó (*Deguelia* spp.), que associadas a atividades extenuantes, não só para os humanos, mas também para o solo e floresta, somaram, em 1940, 176 toneladas de raiz exportadas do Brasil. Neste período, o Instituto Agronômico do Norte no Pará promoveu uma série de experiências sobre a biologia do complexo de espécies *Deguelia*, de modo a alavancar ainda mais a produção comercial do veneno. Para o programa de melhoramento genético era fundamental o cruzamento de dois tipos de timbós, que hoje são considerados duas espécies botânicas: *Deguelia utilis* (A.C.Sm.) A.M.G.Azevedo e *Deguelia urucu* (Killip & A.C.Sm.) A.M.G.Azevedo & R.A.Camargo, mas que já foram consideradas sinônimas, dadas as variações contínuas entre elas, que são muito influenciadas pelo tipo de vegetação circundante, solo, intensidade



luminosa, umidade e idade dos indivíduos (Tozzi 1998). De maneira geral, a primeira produzia maior teor de rotenona, porém menor biomassa de raízes; enquanto a outra produzia raízes grossas com baixo teor do veneno. No entanto, a reprodução de um híbrido-interespecífico dependia de que *D. utilis* produzisse flores, o que não ocorria nem mesmo com emprego de hormônios em suas gemas (Homma 2014:63). Além disso, como o teor de veneno decrescia com a idade dos indivíduos, os experimentos de floração se limitavam à faixa de idade em que a planta produz maior teor de veneno (entre 2 e 5 anos). Até hoje, as flores de *D. utilis* permanecem um enigma e, aparentemente, sua ausência é efeito da massiva propagação por galhos praticada pelos povos ameríndios. Flores de um indivíduo encontrado em uma floresta ao norte da Colômbia foram consideradas o primeiro registro fértil de *D. utilis* (Tozzi 1998), embora esta identificação ainda não seja totalmente aceita pela Botânica (Sousa 2009:303-308).

Em uma capoeira velha na área de vida suruwaha, registramos um indivíduo de timbó-do-mato (*kunaha zama*), que produz frutos e flores, segundo Mawaxu, o que nos levou a indicar um possível ancestral das trajetórias de seleção humana da toxicidade de *Deguelia utilis*, tão desejada pelos agrônomos na década de 50. No entanto, na região do Purus é possível encontrar vários timbós que crescem espontaneamente (Camargo e Tozzi 2014). Segundo o biólogo e indigenista Daniel Cangussu (comunicação pessoal, março de 2022), o timbó conhecido pelos Jamamadi por *mamatafo* na floresta e também usado pelo povo Hi-Merimã, possui raízes avermelhadas quando raspadas, o que indica *Deguelia urucu*.

Esta característica também foi mencionada entre os Suruwaha sobre os timbós que os antigos usavam (informação de Ania). Do mesmo modo, o *kunaha zama* indicado por Mawaxu apresentava seiva branca, com pilosidade densa na face de baixo das folhas e o tecido interno à casca vermelho, compatíveis com *D. urucu*. É certo que os Suruwaha reconhecem estas diferentes espécies de *Deguelia*. O termo *matahu* indica ainda um terceiro tipo de *Deguelia* (possível *D. densiflora*) sem veneno, que ocorre na borda dos igarapés vizinhos ao roçado. Com estas observações, ainda não é possível descartar a possibilidade de que a floração deste *kunaha zama* nesta capoeira velha relatada por Mawaxu seja de *Deguelia utilis* em um estado de sucessão florestal avançado, condição ambiental que foi ignorada por botânicos, pois a quase totalidade de coletas desta espécie provém de plantios (Tozzi 1998:515). Os contextos do desenvolvimento da vida dos timbós nas florestas também foram ignorados pelos agrônomos, dado o interesse por indivíduos jovens apenas em condições controladas. Por outro lado, o reconhecimento mais abrangente da biologia do timbó pelos Suruwaha só é possível dada sua íntima relação com as plantas em áreas ancestrais (território Masanidawa), ainda que este timbó-do-mato não seja de uso cotidiano e a área raramente visitada. Futuras buscas durante a época de floração (fim do verão amazônico) serão fundamentais para entendimento da história de transformação dos timbós na Amazônia e sua conexão à itinerância da rede cultural arawá na bacia do rio Purus.

Ao contrário dos Suruwaha, alguns grupos indígenas nas Guianas não cultivam timbós, mas usam as

espécies endêmicas de *Deguelia* encontradas na floresta após longas caminhadas (Van Andel 2000:507). Nesta região, os tinguis (*bakiama*) do gênero *Clibadium* (Asteraceae) são os venenos de mais fácil obtenção (*ibid.* 507), pois são cultivados perto das casas. Segundo os moradores, os indivíduos ferais, que ocasionalmente escapam da área cultivada, perdem a potência do veneno (*ibid.* 504). Das 29 espécies de *Clibadium*, apenas as duas espécies (*C. surinamense* e *C. sylvestre*) que são usadas como veneno de pesca têm ampla distribuição geográfica, possivelmente promovida por humanos, enquanto as outras são localmente endêmicas (Arriagada 2003). Junto com os cultivos, a prática de macerar suas folhas de tingui e misturar à massa de mandioca (ou de pupunha) também tornou-se amplamente disseminada, tanto entre os Suruwaha no sudoeste da Amazônia quanto ao norte da América do Sul pelos Wapichana em Roraima (Oliveira 2015), outros povos Karib e Warao no noroeste das Guianas (Van Andel 2000:504), e Secoya no Equador (Arriagada 1995).

As técnicas da pesca artesanal observadas, tanto na literatura quanto entre os Suruwaha, envolvem cuidado e destreza do coletivo: desde a escolha do lago ou igarapé de acordo com a estação do ano, a mobilidade e temperatura da água, o posicionamento sobre onde colocar a barragem para os peixes não escaparem, a quantidade e o tipo de veneno para não espantar e capturar determinadas espécies de peixes, e também a comunicação direta com os peixes a partir de cantos. Os casos de abusos e excessos na predação por timbó são marcados por profunda perturbação na vida coletiva que culmina com o abandono do igara-

pé, como ocorreu entre os Banawá (Aparicio 2020). Atualmente, diante da nova configuração social e territorial com avanço da fronteira agrícola, o manejo das pescarias artesanais tem se tornado objeto de controvérsias e conflitos locais sobre o impacto nos estoques de peixes (Martini 2008). Neste cenário, a imposição de proibição do uso de venenos botânicos nas Guianas desde os anos 50 (Van Andel 2000:501) e desde 1998 no Brasil, somada à conversão de paisagens amazônicas em tanques de piscicultura (Borges et al. 2013), inviabilizam a diversidade de modos possíveis de interação entre pessoas, plantas e peixes.





Manejo de venenos de caça

Arcos, flechas e zarabatanas são usados há milênios em quase todas as partes do mundo, com exceção da Austrália e Nova Zelândia (Neuwinger 1998). Arcos-e-flechas, embora usados pela maior parte dos povos indígenas em todo continente americano, chegaram nessa parte do mundo a partir de diferentes rotas de migrações humanas advindas do Estreito de Bering, conforme é evidenciado pela sequência de aparecimento dessas ferramentas no registro arqueológico. Os apontamentos mais antigos de pontas de flechas nas Américas são de 12.000 anos AP na região ártica da América do Norte. Para sítios arqueológicos mais a sul, seu aparecimento é mais recente (Maschner e Mason 2013). No caso das zarabatanas ainda está em curso o debate sobre sua difusão a partir do chamado Velho Mundo ou sua invenção independente nas Américas (Jett 1970).

A palavra “tóxico” tem origem no grego *toxikón*, termo que designava o veneno que embebia pontas de flechas na Grécia antiga (Ramoutsaki et al. 2000). No mundo inteiro, substâncias extraídas de plantas e animais são usadas como fontes de veneno para pesca, caça, guerra, suicídio e assassinatos. Uma parte considerável desses venenos são alcaloides, compostos orgânicos nitrogenados derivados de aminoácidos, com distribuição limitada entre os organismos vivos, e em geral com sabor amargo. Os mais estudados estão presentes em plantas, e interpreta-se que estão envolvidos na defesa contra herbívoros e atração de polinizadores, ainda que animais, fungos e bactérias também produzam esse tipo de substâncias (Roberts

e Wink 1998) - que além de tóxicas, podem ter efeitos alucinógenos. Devido a essas propriedades, os alcaloides interagem com humanos há tanto tempo que tiveram e ainda têm importância econômica, política, recreativa, ritual, cosmológica e medicinal em diversas sociedades que fazem uso de plantas ou substâncias como tabaco, coca, ayahuasca, ópio, cicuta, beladona, nux-vômica, psilocina, mescalina, quinina, morfina, escopolamina e tubocurarina - todas alcaloides. Este último é um poderoso relaxante muscular usado em cirurgias advindo de curares, venenos de flecha produzidos por indígenas sul-americanos.

Curare é um nome genérico, que não corresponde a uma substância específica nem a uma única receita de preparo. Convencionou-se chamar assim os venenos que causam um bloqueio neuromuscular da transmissão de impulsos que têm como efeito a paralisia completa da musculatura esquelética. Como consequência, o animal sob efeito do curare morre por asfixia, causada pelo relaxamento e posterior paralisia dos músculos envolvidos na respiração (Vellard 1939; Neuwinger 1998; Lee 2005). Muitos viajantes e naturalistas que percorreram a Amazônia, como Charles Marie de La Condamine (1701-1774) e Alexander von Humboldt (1769-1859), debruçaram-se a desvendar as plantas envolvidas na fabricação do veneno e seu mecanismo de ação, uma questão que intrigou e provocou debates e experimentos na Europa por séculos. Em meio a esses experimentos, percebeu-se que os venenos de curare podem ser muito estáveis: amostras com



mais de 140 anos em museus mostraram-se ativas e poderosas (Bisset 1992; Neuwinger 1998).

Os curares mais comuns conhecidos e descritos cientificamente correspondem às duas famílias botânicas também usadas pelos Suruwaha como ingredientes únicos de seu veneno de caça: *xihixihi* (*Curarea tecunarum*, Menispermaceae) e *kaiximiani* (*Strychnos solimoesana*, Loganiaceae), sendo que nenhuma destas plantas é cultivada em roças.

Curiosamente, o gênero *Strychnos* pode ser encontrado em regiões tropicais do mundo inteiro e seus venenos também são usados em flechas e zarabatanas na África, Java, Bornéu, Malásia e Indochina (Neuwinger 1998). Na América do Sul pelo menos 21 espécies diferentes de *Strychnos* foram ou são usadas com esse fim (Bisset 1988).

Contudo, muitas outras plantas, de diferentes famílias botânicas, foram também assinaladas como venenos de caça. O etnobotânico Richard Schultes identificou 78 diferentes espécies só na Amazônia colombiana, de tal forma que ele considerou a bacia amazônica como centro mundial de uso de venenos para flechas e zarabatanas (Schultes 1988). Essas diferentes plantas podem ser usadas sozinhas ou, como é mais comum, em misturas, e as plantas que servem de tempero podem atuar sinergicamente, facilitar a penetração dos princípios ativos no sangue, favorecer a adesão do curare aos dardos e flechas ou ainda podem ser adicionadas “por razões mágicas ou supersticiosas” (*ibid.* p. 398).

Exemplo de um só ingrediente pode ser encontrado entre os Nadëb, povo do noroeste amazônico falante de uma língua Nadahup, que recolhe

em uma folha o látex de *Naudleopsis oblongifolia* (Kuhlm.) Carauta (família Moraceae) e o aplicam diretamente sobre os dardos de zarabatana. Esse mesmo povo realiza uma caça com veneno e sem arma, utilizando cascas de uma árvore (*Carpotroche amazonica* Mart. ex Eichler, família Achariaceae) colocadas na boca de tatus: após serem ingeridas por esses animais, as cascas provocam sua morte (Prance 1972). Não muito longe dos Nadëb, alguns grupos Yanomami usam a resina de *Virola* spp. (Myristicaceae) como ingrediente único de um dos venenos usados em suas flechas. Eles utilizam a resina dessa mesma planta para fazer um rapé embriagante que contém um alcaloide não curarizante (Prance 1986), considerado o alucinógeno mais potente depois do LSD (Neuwinger 1998). Em relação aos animais caçados, é capaz de causar distúrbios comportamentais possibilitando sua fácil captura (Prance 1986). Povos que vivem próximos aos Suruwaha e também falam línguas Arawá, os Jamamadi e Jarawara, usam uma mistura de sete plantas em seu veneno de caça (*ibid.*). Dessas sete, duas são as mesmas usadas pelos Suruwaha. Em alguns casos são registrados até 15 ingredientes na receita de um único curare (Schultes e Raffauf 1991). Algumas das plantas usadas como veneno podem ser usadas também em outros contextos, por exemplo, para provocar visões, conforme relatado acima para os Yanomami, ou usos anticoncepcionais, como relatado para os Deni, outro povo Arawá e vizinho dos Suruwaha: mulheres e homens usam *Curarea tecunarum* para esse fim (*ibid.*). Essa mesma espécie é a principal fonte de curare para os Waorani do Equador, que

aplicam diretamente o veneno quando possuem infecções fúngicas, anestesiando o local da infecção (Davis e Yost 1983)².

Além de plantas, animais podem ser usados como ingredientes de venenos. Possivelmente, o caso mais famoso é o dos Emberá, habitantes de uma região próxima ao litoral Pacífico na Colômbia, que esfregam a pequena perereca amarela *Phyllobates terribilis* em seus dardos de zarabatana. Os anuros desse gênero possuem batracotoxina, um alcaloide que está entre os mais potentes de todos os venenos naturais que não são proteínas (Myers et al. 1978). Os Suruwaha usam a formiga *kirumaji* (*Pseudomyrmex* sp.) como uma das misturas dos seus diversos venenos de pesca. Em formigas desse mesmo gênero foram encontrados venenos com ação paralisante letal em cupins (Touchard et al. 2014).



² No território Waorani também se usa a outra espécie *Curaea toxicofera*, de caule cilíndrico, onde foi considerada muito abundante nas florestas (Burnham 2002). Esta espécie tem ocorrência no lago Badajós, no rio Purus, mas nós não vimos em uso pelos Suruwaha. Prance (1972) viu nos Jamamadi.

Há muitas diferentes formas de preparar curares, mas de maneira geral as técnicas envolvem espremer, triturar ou macerar as plantas envolvidas – que podem ou não ser fervidas previamente – e colocá-las em um funil, no qual joga-se água e cozinha-se o líquido resultante em fogo baixo, tornando-o espesso e de cor escura (Krukoff e Smith 1937). À princípio acreditava-se que o veneno era sempre armazenado em algum recipiente, e por causa disso, em 1895, o farmacêutico alemão Rudolf Boehm dividiu os curares em “de tubo”, “de pote” e “de cabaça”, classificação utilizada por estudiosos do assunto por mais de 60 anos (Bisset 1968). Os curares de tubo seriam fabricados no Peru, no sopé dos Andes, obtidos de plantas da família Menispermaceae (*Chondodendron* spp. e *Curarea* spp.); os de cabaça seriam fabricados na região entre a bacia do rio Orinoco e o norte do rio Negro a partir de plantas da família Loganiaceae (*Strychnos* spp.); e os de pote seriam mais comuns nas regiões centrais da Amazônia, resultantes de misturas entre plantas das duas famílias botânicas citadas anteriormente (Rocha et al. 1984). No decorrer do tempo, percebeu-se que, para muitos povos, a classificação em recipientes não fazia sentido. Inclusive, há povos que conservam os curares nas próprias flechas e zarabatanas, sendo esse o caso dos Suruwaha.

Alguns venenos usados em contexto venatório pelos Suruwaha não são usados no presente, mas como vimos, são citados nas mitologias sobre o *kaimiani* e o *xihixihi*. A esses venenos, eles chamam de *xuhuxuhu*. Essas plantas não podem ser tocadas, pois provocam um perigoso sono mortal. Certa vez, um dos membros da nossa equipe guardou uma flor ver-

melha de *xuhuxuhu* no bolso durante uma caminhada com os Suruwaha, sem saber do que se tratava. Ao chegar desmaiou, e esse desmaio foi relacionado ao poder dessa planta. Na nossa última expedição, em fevereiro de 2020, ao acompanhar algumas jovens cantando em uma trilha, uma das integrantes da equipe também pegou uma flor vermelha de *xuhuxuhu*: quase instantaneamente levou um tapa na mão para que a planta caísse, sendo orientada sobre o efeito mortal do contato com a planta. Três plantas, que para a botânica têm três nomes distintos, foram indicadas para nós pelos Suruwaha como *xuhuxuhu*: as Solanaceae *Markea formicarum* e *Solanum* sp. e a Lamiaceae *Amazonia cf. lasiocaulos*.

Solanaceae é uma família botânica rica em alcaloides, com muitos vegetais que possuem importantes relações com povos indígenas, como tabaco, pimentas (*Capsicum* spp.), batata-andina (*Solanum tuberosum* Bertero ex Walp.), erva-do-diabo e trombetas (*Datura* spp.). O gênero *Markea*, que corresponde ao *xuhuxuhu* que nos foi apresentado por Kwakwai na expedição de novembro de 2019, são cipós neotropicais sempre associados a formigas (D'Arcy et al. 2005). *Markea formicarum*, a espécie que vimos, é conhecida no norte da América do Sul como batata-de-lagartixa (“batata de lagartija”), ou cipó-de-japiim (“bejuco de arrendajo”) (*ibid.*). Pouquíssimos usos de plantas deste gênero foram encontrados na literatura etnobotânica. Uma espécie de *Markea* é usada pelos Jívaro do Peru para mal-estar e febre (Lewis et al. 1987). Os Carijona da Colômbia comem o pó das folhas secas de *Markea* sp. como vermífugo, e os Desana da parte colombiana da bacia do rio Negro fazem decocção das

folhas para conjuntivite (Schultes 1980). Uma *Markea* não identificada foi registrada com fruto comestível no sudeste do Equador (Van den Eynden et al. 2003). Outra Solanaceae *xuhuxuhu* nos foi apresentada por Giani, um caçador adulto: um arbusto pequeno do gênero *Solanum* – um gênero botânico enorme, com cerca de 1500 espécies no mundo (D'Arcy et al. 2005) e 289 no Brasil³. Isso, certamente, multiplica as possibilidades de uso das plantas desse gênero, mas tornam-nas mais difíceis de serem identificadas. Como veneno, há uma referência da mistura de folhas de *Solanum leucocarpon* Dunal com tingui *Clibadium* sp. para pesca (Van Andel 2000). O gênero *Amazonia*, do *xuhuxuhu* de flor vermelha, assim como *Markea*, tem raros usos relatados. Foi reportado uso de uma planta do gênero em uma comunidade no litoral da Amazônia para problemas no útero, hemorragias, inflamações (Coelho-Ferreira 2009) e como planta antimalária de baixa toxicidade (Costa 2013).

Assim como os vegetais manejados pelos Suruaha no contexto da pesca, as plantas com as quais eles interagem para a caça inserem-se, no contexto não indígena, no campo da indústria médica. Durante a pandemia de covid-19, notícias de intubações foram comuns, e para realizar esse procedimento, muitas vezes, usa-se uma classe de substâncias que atuam como bloqueadoras neuromusculares, desenvolvidas a partir de tubocurarinas⁴,

alcaloides primeiramente extraídos de um tipo de curare, *Chondrodendron tomentosum* Ruiz & Pav., botanicamente próximo do *xihixihi* dos Suruaha, e posteriormente sintetizadas pela indústria farmacêutica (Ortiz 2018). Em 1939, tubocurarinas foram introduzidas na medicina clínica, primeiramente em terapias psiquiátricas com choque elétrico (Neuwiniger 1998), poucos anos depois como coadjuvantes de anestesias cirúrgicas, o que foi muito comum até os anos de 1980 (Lee 2005). O interesse pelos curares foi tão grande que, em 1957, realizou-se



³ Solanum in "Flora do Brasil" 2020. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://reflora.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB14716>.

⁴ PubChem [Internet]. Bethesda (MD): National Library of Medicine (US), National Center for Biotechnology Information; 2004-. PubChem Compound Summary for CID 6000, Tubocurarine. Disponível em: <https://pubchem.ncbi.nlm.nih.gov/compound/Tubocurarine>

no Museu Nacional do Rio de Janeiro, o Simpósio Internacional Sobre Curare e Substâncias Curarizantes, patrocinado pela UNESCO, que tinha entre suas motivações produzir uma ciência brasileira a partir da valorização dos conhecimentos indígenas (França 2019). Como resultado do Simpósio, aprovou-se uma moção para a implementação, no Museu Nacional, de um centro de estudos do curare que seria financiado pela UNESCO e o CNPq, mas que acabou nunca acontecendo.

As principais espécies vegetais registradas como veneno de pesca e caça em território suruwaha são apresentadas na Tabela 1, juntamente com os ambientes nos quais foram observadas por nossa equipe.

As misturas registradas foram as seguintes:

Para pesca:

- *kunaha* com *synyny*
 - *bakiama* com mandioca e com formigas *kirumaji* (*Pseudomyrmex* sp.) encontradas em associação simbiótica com árvores de taxi (Leguminosae, possivelmente *Tachigali* sp. ou *Sclerolobium* sp.)
 - *bakiama* com *ahi*
 - *sama* com *burabuji*
- Para caça:
- *xihixihi* com *kaiximiani*



Venenos de pesca e caça Suruwaha							
Nome suruwaha	Nome português	Uso	Nome botânico	Hábito	Qualidade	Recorrência no uso	Ambiente
bakiama	tingui-de-folha, cunambi	pesca	<i>Clibadium sylvestre</i>	arbusto	veneno principal	atual	roça
synyny	tingui, castanha-fedorenta	pesca	provável <i>Heisteria acuminata</i>	arbusto escandente	tempero	atual	capoeira
namy synyny	?	pesca	não observado	árvore	veneno baixo teor	não usado	floresta
kunaha	timbó, timbó-de-raiz	pesca	<i>Deguelia utilis</i>	arbusto escandente quando adulto	veneno principal	atual	roça
kunaha zama	timbó-do-mato	pesca	provável <i>Deguelia utilis</i> ou <i>D. urucu</i>	arbusto escandente	veneno principal	passado	capoeira velha (cerca de 30 anos)
ahi	?	pesca	<i>Piper</i> sp	arbusto	tempero	atual	borda da roça
sama	pequiariana	pesca	provável <i>Caryocar pallidum</i>	árvore	veneno baixo teor	passado	capoeira
burabuji	morototó	pesca	<i>Didymopanax morototoni</i>	árvore	?	passado	capoeira
kaiximiani	curare	caça	<i>Strychnos solimoesiana</i>	cipó de grande porte	veneno principal	atual	floresta
xihixihi	curare	caça	<i>Curarea tecunumarum</i>	cipó de grande porte	veneno principal	atual	floresta
xuhuxuhu	?	caça	<i>Amazonia cf. lasiocaulos</i>	subarbusto	veneno que causa sono letal	citado na mitologia	vista em uma trilha na capoeira velha
xuhuxuhu	?	caça	<i>Markea formicarum</i>	arbusto (hemiepífita)	veneno que causa sono letal	citado na mitologia	capoeira
xuhuxuhu	?	caça	<i>Solanum</i> sp	arbusto	veneno que causa sono letal	citado na mitologia	capoeira nova

Narrativas associadas às plantas venenosas

Junto à diversidade de práticas de manejo desenvolvidas e ao conhecimento minucioso da biodiversidade de flora e fauna, os Suruwaha – como foi possível perceber – contam com um amplo repertório narrativo inspirado no emaranhado de relações intersubjetivas que eles vivem com o universo vegetal. A respeito das concepções suruwaha, podemos afirmar junto a Haraway (2016) que “as plantas são comunicadoras consumadas numa ampla gama terrana de modalidades, criando e intercambiando significados numa galáxia surpreendente de associados ao longo dos táxons de seres vivos. As plantas são, junto com bactérias e fungos, as cordas salva-vidas dos animais” (Haraway 2016:22).

Nas *Mitológicas*, Lévi-Strauss destaca o cromatismo dos venenos⁵, ou seja, a sua posição liminar “entre a natureza e a cultura”. Eles são, contraditoriamente, “bons” e “ruins” – assim, por exemplo, os mitos sobre o timbó estão com frequência vinculados às narrativas de origem de epidemias, dado que as plantas piscicidas são concebidas de forma ambivalente como benéficas (pela sua capacidade de produzir abundância alimentar) e maléficas (pois, perante eventuais excessos, podem ativar a vingança dos “donos da floresta”). O tabaco, planta cromática por excelência, apresenta uma clivagem em função do modo de preparo para o consumo (queimado ou molhado) e em função do seu uso cultural:

profano ou sagrado, alimento supremo ou veneno extremo, estimulante ou narcótico. Na análise da mitologia ameríndia do mel e do tabaco desenvolvida em *Do mel às cinzas*, encontramos um movimento regressivo, “da cultura à natureza”, avesso ao movimento progressivo próprio da passagem “da natureza à cultura” que emerge em *O cru e o cozido*. De maneira análoga à concepção dos Suruwaha, que descrevem os mundos não humanos (aos quais o tabaco dá acesso) como mundos incomensuráveis, confusos e “difícies” (*danuzy*), Lévi-Strauss adverte neste fluxo uma “marcha universal *em direção à confusão*, que é também uma queda em direção à natureza” ([1968]2004:241). Mais ainda: o tabaco restabelece a comunicação entre o ser humano e o sobrenatural, tal como expressa o próprio Lévi-Strauss: “Sem o tabaco que a mantém estendida em direção ao sobrenatural, a cultura reduzida a si mesma só pode flutuar indecisa, entre um e outro lado da natureza. Decorrido certo tempo, seu impulso se amortece e a própria inércia a immobiliza no único ponto em que a natureza e a cultura se encontram” (*ibid.* 242). Esse intervalo é precisamente o âmbito em que opera o xamanismo, um âmbito de equivocidade e de tensão regressiva, “[n]o elemento do cromatismo crepuscular céu-terra (viagem xamânica), do fundo universalmente humano de todos os seres, e de uma tecnologia das drogas (tabaco) que embaralha radicalmente a distinção entre natureza e cultura, ao definir uma província da sobrenature-

5 Este parágrafo, assim como o seguinte, foi adaptado a partir de Aparicio (2017:9).



za, isto é, da natureza pensada enquanto cultura” (Viveiros de Castro 2008:114).

Controversamente percebidos como alimentos ou como antialimentos na mitologia ameríndia, os venenos não podem ser consumidos, mas eles possibilitem o consumo das presas terrestres (os curares) e das presas aquáticas (os timbós e tinguis). Eles estão, portanto, “nos entornos da cozinha” (Lévi-Strauss [1968]2014:442). O mel, o tabaco e o timbó realizam “[a] passagem quase insensível da categoria do delicioso à do venenoso” (*ibid.* p. 52). Ao mesmo tempo em que, em determinados contextos, podem ser classificados como alimentos (tabaco, timbós e tinguis convivem com as plantas comestíveis nas roças suruwaha), seus efeitos eméticos, entorpecentes ou tóxicos permitem inscrevê-los na ordem dos antialimentos. Há, inclusive, uma relação lógica do tabaco com o sangue menstrual e com os excrementos, de maneira que “o caminho do tabaco passa pela sujeira” (*ibid.* p. 400). Assim, por exemplo, na mitologia banawá o tabaco procede da transformação da urina de uma mulher infértil. Os cantos xamânicos paumari, por sua vez, descrevem a defecação do beija-flor e do pica-pau sobre a jovem embriagada pelo tabaco ceremonial, quando terminam os ritos de reclusão. Na narrativa suruwaha da origem do curare, vimos como o *xihixihi* emerge do ânus do ancestral dono do curare. Nas *Mitológicas*, os venenos são oportunamente caracterizados como “alimentos não comestíveis” e assim foi possível observá-los na narrativa suruwaha do xamã Amaxi. O tabaco e os venenos possibilitam a socialidade com os espíritos, “seres supremamente incomestíveis” (Viveiros de

Castro 2006) na sua qualidade de substâncias conectadoras com a esfera sobrenatural.

Na cosmologia makuna (Amazônia colombiana), a cuia venenosa de uma mulher xamã, com sangue menstrual letal, faz surgir cobras, escorpiões, aranhas e insetos agressivos. Alguns animais receberam dos demiurgos a “pimenta do sol” e o “tabaco do céu”. Os ancestrais conferiam a cada planta ou animal os poderes específicos que os diferenciam dos demais sujeitos da floresta (Århem 1998:86). O caráter perigoso de algumas plantas intoxicantes é também destacado pelos Matsigenka (Amazônia peruana), que as consideram sujeitos *kovenkani*, ou seja, inspiradoras de medo e respeito (Shepard 2004). Algumas dessas plantas são “donas”, “mestras” ou “mães”, e agem como guias dos xamãs e das pessoas que os acessam. As “almas humanas” dessas plantas interagem com os Matsigenka através dos sonhos ou nos estados de embriaguez. Entre os Ye’kuana (Roraima), o manejo dos venenos, com capacidades de transformação que oscilam entre a vida e a morte, permeia as atividades venatórias, a pesca e a horticultura. Junto ao curare, os piscicidas e o veneno da mandioca, o sangue menstrual causa as transformações mais drásticas e requer cautelas permanentes – pode provocar a ineficácia dos demais venenos, inclusive o das cobras (Guss 1990; Belaunde 2006), estragar a caiçuma e causar o fracasso dos caçadores nos seus itinerários venatórios. O controle dos venenos se atualiza na confecção de cestarias, cujos formatos procedentes da bolsa dos xamãs se correspondem com a diversidade de venenos.





Na etnografia sobre os Piaroa (na bacia do Orinoco), Overing⁶ ressalta a relação instaurada entre venenos e artes culinárias. Há ainda uma segunda dimensão relevante: a vinculação dos venenos ao conhecimento. O tema da abertura corporal – sua relação perigosa com a exterioridade – marca a concepção piaroa sobre os venenos. O mundo da cozinha requer habilidade no seu manuseio, pois é necessário controlar as excreções corporais tóxicas. Os xamãs possuem a capacidade de transformar a caça, de maneira que a carne é vegetalizada para tornar-se apropriada ao consumo humano; as substâncias animais perigosas (urina, excrementos, sangue, odores) e as doenças decorrentes delas precisam ser neutralizadas. A narrativa da origem do curare entrelaça a prática culinária, os processos corporais desmesurados, os venenos e as condutas monstruosas, numa dinâmica que a autora caracteriza como “realismo grotesco”. No mito, Wahari fracassa na tentativa de pegar curare do louco Kuemoi, mas sua esposa obtém um pouco para ele. Wahari descobre que seu sogro tinha colocado uma pedra envenenada para quem manipulasse o curare, que o tornaria animal de caça e, na sequência, alimento para Kuemoi. Ao ter contato com o curare, Wahari enlouquece e sai à caça do tucano, que está numa árvore comendo frutas. Wahari o atinge com seu dardo envenenado, e o tucano voa desorientado pela floresta apontando todas as espécies de plantas de curare. Wahari transforma sua presa em tapir/anaconda para matar seus parentes, mas eles conseguem fugir, aterrorizados. O tapir/anaconda se transforma de novo no tucano morto; quando Wahari o segura pelo bico, o sangue emana do ânus do tucano. Wahari vomita

sangue, e anuncia que as pessoas que comerem carne de animais mortos pelo curare irão vomitá-lo também, e sofrerão ainda hemorragias anais e vaginais. Atualmente, para os Piaroa, as excreções animais impregnam as pessoas em função do comportamento perverso de Wahari. A carne perigosa das presas precisa ser transformada em comida através da culinária.

Entre os Paumari (Arawá, Purus), a narrativa de origem do veneno de caça apresenta alguns dos componentes míticos expostos até agora⁷. Jakoniro, a filha da chuva, tinha uma barriga muito grande cheia de predadores: cobras, jacarés, piranhas... Ela seduziu um homem chamado Jamapitoari, filho da lua e xamã poderoso. Jamapitoari conseguiu extrair os animais perigosos do ventre de Jakoniro, e separou os predadores terrestres dos predadores aquáticos, colocando-os respectivamente na floresta e nos rios e lagos. Jamapitoari tinha que pescar constantemente para o patrão-chuva, possuidor de um apetite voraz. Em certa ocasião, ao voltar da pescaria, descobriu que Jakoniro estava traindo-o com o macaco-aranha. Um dia, o macaco-guariba promoveu uma festa. Jakoniro e Jamapitoari participaram da festa com os macacos, mas no dia seguinte, ao amanhecer, perceberam que tinham ficado sozinhos no alto, no dossel da floresta, e tiveram de pedir ajuda para descer. Jakoniro chamou seu xerimbabo, o japu-preto, e pediu que trouxesse o arpão de Jamapitoari: com a corda dele desceram ao chão. Jamapitoari deixou sua esposa com o pássaro e se enterrou para fazer veneno e, com ele, vingar-se dos macacos. Fingiu-se de morto enterrado num túmulo e os macacos se convenceram de que ele tinha falecido, com exceção de alguns que viram fumaça saindo de um pequeno bu-

raco. Choveu intensamente durante cinco dias; depois da chuva, Jamapitoari saiu do túmulo e, transformado em macaco, foi à casa deles. Começou a peidar e os macacos, por causa do fedor, perguntaram que fruta ele tinha comido. Quando a chuva parou, Jamapitoari os levou numa árvore e, quando estavam no alto, atirou neles com a zarabatana. Todos os macacos foram mortos, e então pediu a Jakoniro que os colocasse num cesto e os levasse a seu pai, que iria comê-los.

A narrativa de origem do curare entre os Katukina do Biá (bacia do rio Jutai, Amazonas) conta uma história de transformação com elementos que lembram o mito suruwaha, e enlaça as regras de uso do veneno com a prática culinária⁸. Uma criança, órfã de mãe, chorava de maneira persistente na aldeia, por causa disso as pessoas deixaram-na à beira da mata, fora da casa. Enquanto continuava chorando, seu pai inalava rapé. Passado um tempo, o choro cessou e as pessoas se perguntaram: “Cadê a criança?” No local ficou apenas um vestígio que se arrastrava pelo chão: perceberam que o menino tinha se transformado em dono do curare. O menino órfão caçava os macacos-barrigudos apenas apontando-os com o dedo, que tinha veneno. Seu pai dormia e sonhou com ele – o menino estava ao lado da rede do pai transformado em dono do curare e dizia: “Pai, sou um remédio poderoso, coloque-me numa seta de patauá. Bata bem no pilão, sem deixar cair pedaços de folha para, usa tudo, pois o veneno é difícil. Coloque no patauá tocandiras e escorpiões”. Quando o pai acordou, já sabia preparar o curare. Foi com as pessoas na mata e mostrou o cipó do curare no qual seu filho tinha se transformado. “Você não vai me cortar, corte só meus braços”, expli-



8 Adaptado de Deturche (2009).

cou ao pai. As pessoas subiram, cortaram os galhos e pegaram as folhas. “Não deixem as folhas no chão, se não perco a força”. Então misturaram as folhas do cipó difícil com o cipó duro e com o cipó amargo. Ao entardecer, as trituraram, junto com timbó. Colocaram o sumo numa vasilha de cerâmica e o apuraram ao fogo. Ficou denso e o colocaram em saquinhos de caranaí. Puseram o veneno nas setas da zarabatana e caçaram pássaros e macacos. O veneno era bom para caçar macacos-barrigudos. “Nós nunca vamos parar de usá-lo!”, disseram. As pessoas não podem usar sal, nem comer alimentos quentes, nem abacaxi ou café. Precisam comer fruta amarga, pimenta no peixe ou na carne, e beber tucupi, pois não pode beber água.

O timbó adquire na mitologia amazônica uma posição destacada nos movimentos de embaralhamento entre cultura e natureza, entre as quais “o veneno opera uma espécie de curto-circuito” (Lévi-Strauss [1964]2004). Entre os Yudjá (Xingu)⁹, o timbó – que mata os peixes por embriaguez – age como um anticauim, pois lava as pessoas retirando as impurezas (sangue, odores da morte) das vítimas inimigas: os guerreiros são purificados com um banho coletivo de timbó no seu retorno à aldeia. Se o cauim (bebida fermentada de mandioca) age promovendo socialidade a partir da alteridade, o timbó purifica os corpos dos perigos da mesma. Na mitologia yudjá, o surgimento dos venenos está associado à confusão de perspectivas, em enredos protagonizados por sujeitos embriagados ou confusos. No mito do timbó, um caçador afoito, durante os preparativos de uma caçada, diz aos companheiros que enfiará sua mão no ânus da anta até arrancar seu coração. Durante a caçada, ele

de fato agiu assim, mas foi arrastado ao longo da mata pelo animal, iniciando sua transformação em anta também. Quando os caçadores flecharam o casal de antas, ele – que tinha se transformado em macho – disse quem era antes de morrer. Deixaram que seu corpo apodrecesse na floresta e comeram a anta fêmea, em cujo ventre havia um feto humano, também não consumido, que é o timbó: ele expressa a “permeabilidade mútua” – entre a posição animal-presa e a posição humano-predador. Esta junção de planos no sistema mítico do timbó se corresponde com uma junção no sistema ritual yudjá: a cauinagem é pensada como metáfora da pescaria com timbó. Nela, os homens embriagados têm uma forte capacidade agressiva, mas podem ser facilmente abatidos. Ao mesmo tempo que podem matar parentes, não conseguiram flechar os peixes embriagados nas águas do timbó.

Entre os Tikuna (Alto Solimões),¹⁰ o mito de origem do veneno de pesca apresenta como protagonista uma jovem na menarca que vai ser lavada pelos parentes, com sumo de timbó. Sem perceber, deixaram-na sentada na raiz do cipó, do qual engravidou. O filho que nasceu, quando foi levado ao igarapé para seu primeiro banho, provocou a morte dos peixes. Dado que isso ocorreu em ocasiões sucessivas, as pessoas perceberam que o filho era o timbó. A partir de então não banhou mais nos igarapés, mas em terra. Contudo, ocasionalmente os parentes o usavam para matar peixes, deixando-o nadar no igarapé. A dinâmica mítica tikuna dialoga com a dinâmica ritual contemporânea: nas “festas da moça nova” os xamãs trabalham para criar o caminho dos peixes, de maneira que o banho ritual final da jovem é também um rito propiciador de peixes.

O uso do timbó desenvolve comunicações sensíveis com mundos não humanos, como acontece nas pescarias de timbó e cunambi praticadas pelos Wajápi (nos estados de Amapá e Pará) (Oliveira 2015): os pescadores, ao colocar nas águas do igarapé o triturado de plantas piscicidas, pedem aos peixes que consumam o caxiri – timbó na perspectiva dos peixes –, expressando uma diplomacia multi-natural em que os venenos transitam entre diversos modos de construir socialidade.

É oportuno destacar o caráter epidêmico do timbó, não apenas por produzir uma mortandade de peixes em massa, mas pela sua associação perigosa a situações coletivas de doença. Entre os Baniwa do alto rio Negro¹¹, o mito de origem do timbó narra a morte do herói Kunaferi, provocada pelo gavião-real como vingança pela morte de um membro da família de seu sogro. O corpo de Kunaferi foi seccionado em pedaços que foram dispersos em diversos locais do rio Uaupés; as porções putrefatas do corpo corroeram as pedras e deram origem a vasos de malária. Na sequência, um xamã do Uaupés abriu os vasos para vingar a morte de seu filho à mão de não indígenas, e com isso disseminou a malária por toda a região. Os Tariano (também no rio Negro), por sua vez, consideram que estes vasos de malária contêm a bebida dos espíritos aquáticos e dos peixes. Por isso, os xamãs (*kumua*) atuais precisam fechar esses recipientes para que as epidemias de malária cessem – porém, isso provoca a maior escassez de peixes em relação ao passado.

A vinculação entre timbó e epidemias é percebida entre os Yawanawa (Acre), para os quais o

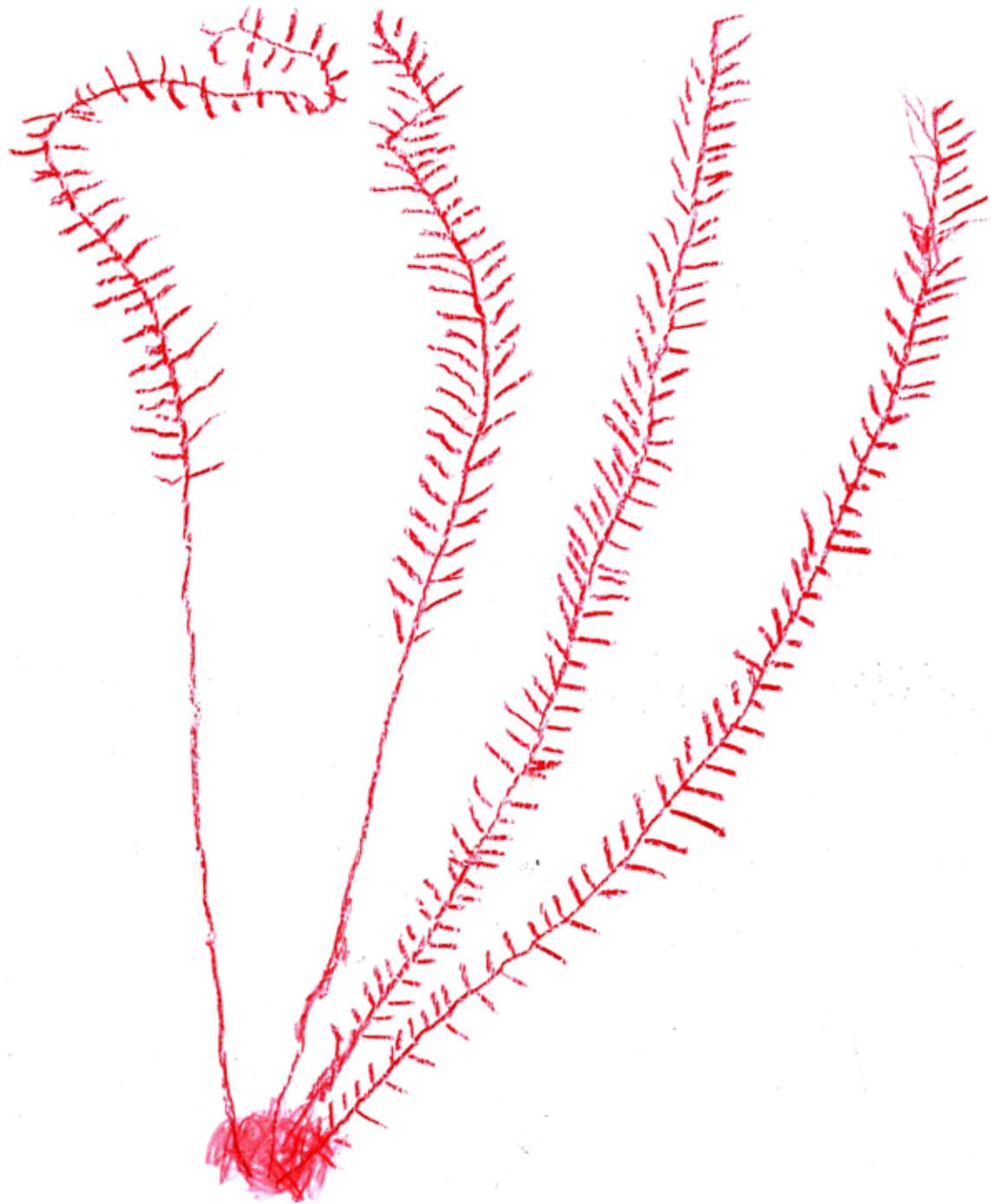
surgimento da gripe pode derivar da preparação do veneno de pesca ou da realização de pescarias (Pérez Gil 1999). Entre os Banawá, o uso excessivo de timbó causou experiências dramáticas de letalidade, com marcas na memória coletiva até hoje; e os próprios Suruwaha atribuem a origem da gripe à concentração de resíduos de timbó à jusante dos rios, nas terras dos brancos. A experiência imoderada precisa ser evitada por meio do estabelecimento de limites às operações de captura, exige estabelecer balizas no exercício da diplomacia com os espíritos-donos e reconhecer o risco da reversibilidade dos excessos da predação: para os Banawá (Aparicio 2020), o ataque exacerbado aos peixes – presas do timbó – provoca a morte das pessoas, presas do espírito-dono dos peixes. É inevitável fazer aqui uma referência aos Suruwaha, que consolidaram a morte por envenenamento com timbó como *causa mortis* dominante nas últimas gerações, e que se concebem como *kunaha bahi*, “presas do timbó”. Para eles, os mortos por envenenamento percorrem uma viagem perigosa rumo às águas do céu, até alcançar “o lugar do trovão”. Durante um percurso atormentado, são perseguidos pelo espírito do timbó, que avança de forma ameaçadora sobre eles, acompanhado pelas suas onças-xerimbabos. As conexões míticas parecem apontar referentes vitais compartilhados em relação ao timbó: os Banawá, em função da sua conduta predadora pelo excesso de timbó, se transformam em presas de *aba abono*, “o dono dos peixes”. E os Suruwaha, na sua condição de presas, vivem de forma incisiva sua transformação em presas do timbó.

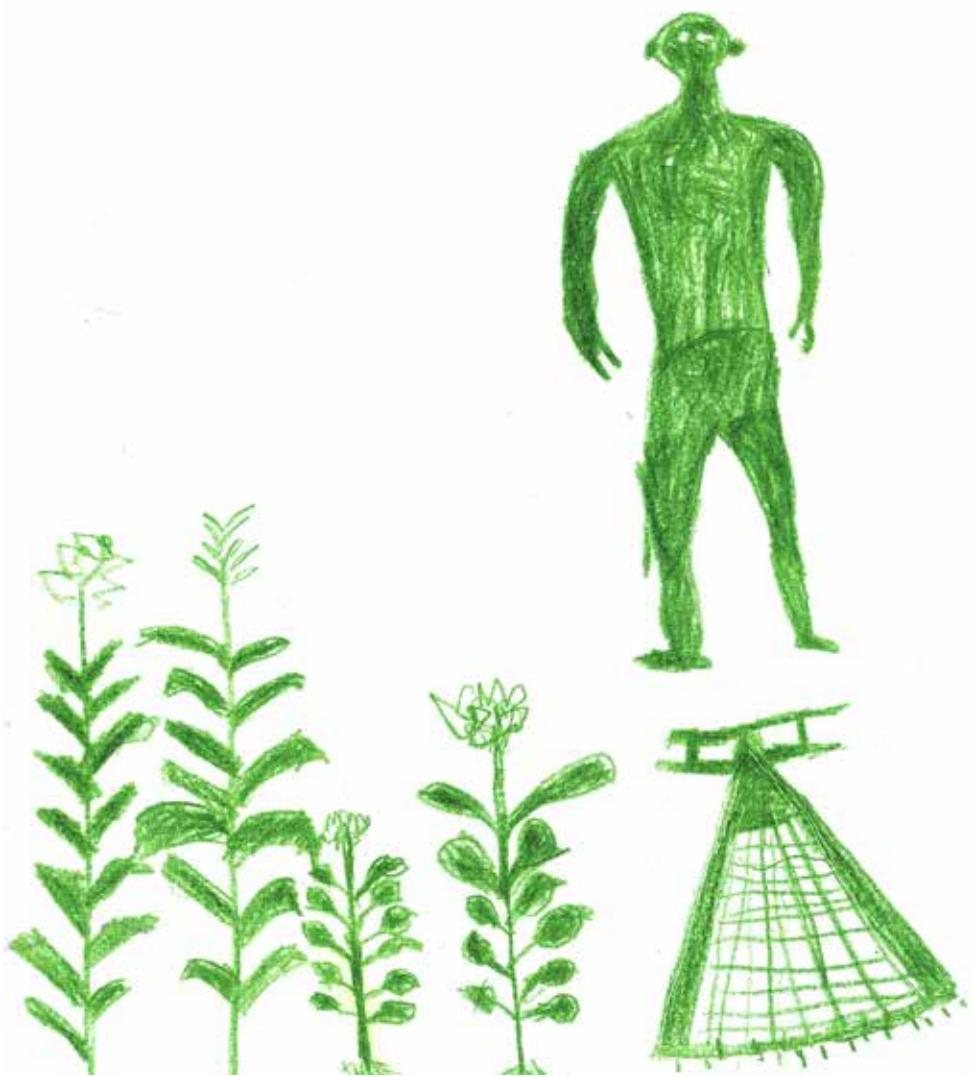
11 Adaptado de Buchillet (2013).



REFERÊNCIAS

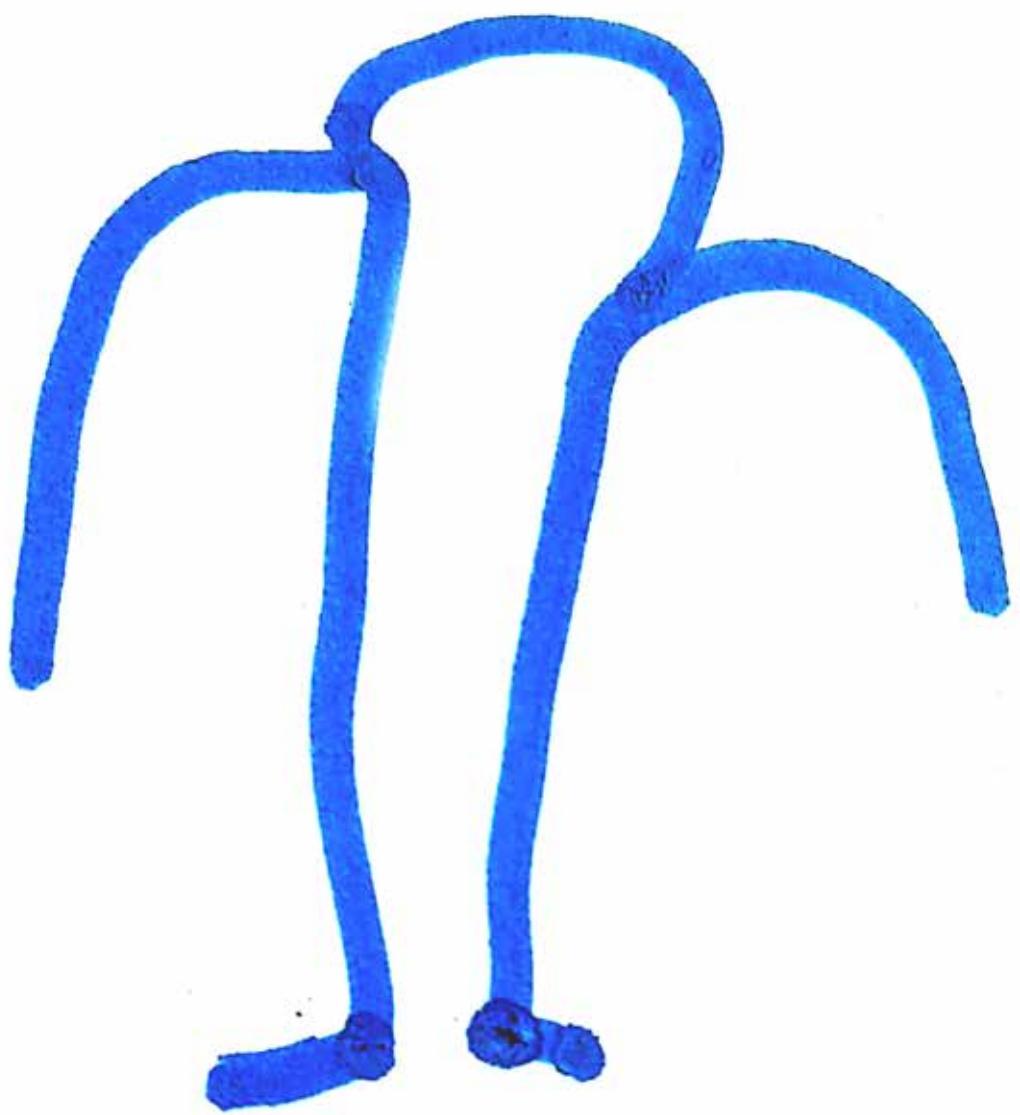
- ACEVEDO-RODRIGUEZ, Pedro. 1990. "The occurrence of piscicides and stupefactants in the plant kingdom". *Advances in Economic Botany*, 8:1-23.
- ALBERT, Bruce & MILLIKEN, William. 2009. Urihi A: a terra-floresta Yanomami. São Paulo: Instituto Socioambiental; Paris: IRD.
- APARICIO, Miguel. 2015. Presas del veneno. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonia occidental). Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.
- APARICIO, Miguel. 2017. "A explosão do olhar: do tabaco nos Arawa do rio Purus". *Mana*, 23 (1): 9-25.
- APARICIO, Miguel. 2020. "Contradomesticação na Amazônia indígena: a botânica da precaução". In: J. C. de Oliveira, M. Amoroso, A. G. M. de Lima, K. Shiratori, S. Marras. L. Emperaire (eds.), *Vozes vegetais. Diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora – IRD Editions.
- ÅRHEM, Kaj. 1998. "Powers of place. Landscape, territory and local belonging in Northwest Amazonia". In: N. Lovell. *Locality and belonging*. Psychology Press.
- ARRIAGADA, Jorge. 1995. "Ethnobotany of *Clibadium* L.(Compositae, Heliantheae) in Latin America". *Economic Botany*, 49 (3): 328-330.
- ARRIAGADA, Jorge. 2003. Revision of the genus *Clibadium* (Asteraceae, Heliantheae). *Brittonia*, 55 (3): 245-301.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2006. "A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia". *Revista de Antropologia*, 49 (1): 205-243.
- BERG, Maria Elizabeth Van Den. 1993. Plantas medicinais na Amazônia: contribuição ao seu conhecimento sistemático. Belém: CNPq/Museu Paraense Emílio Goeldi.
- BISSET, Norman G. 1988. "Curare - Botany, Chemistry, and Pharmacology". *Acta Amazonica*, 18: 255-290.
- BISSET, Norman G. 1992. "War and hunting poisons of the New World. Part 1. Notes on the early history of curare". *Journal of Ethnopharmacology*, 36: 1-26.
- BONILLA, L. Oiara. 2007. "O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Pau-mari". *Mana*, v. 11 (1): 41-66
- BORGES, Aurélio Ferreira et al. 2013. Desempenho ambiental da piscicultura na Amazônia ocidental brasileira. *Global Science and Technology*, 6(1): 141-152.
- BUCHILLET, Dominique. 2013 "Mythology, shamanism and epidemic diseases: A view from the Upper Rio Negro region". In: P. Epps & K. Stenzel (eds.).*Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/Museu do Índio

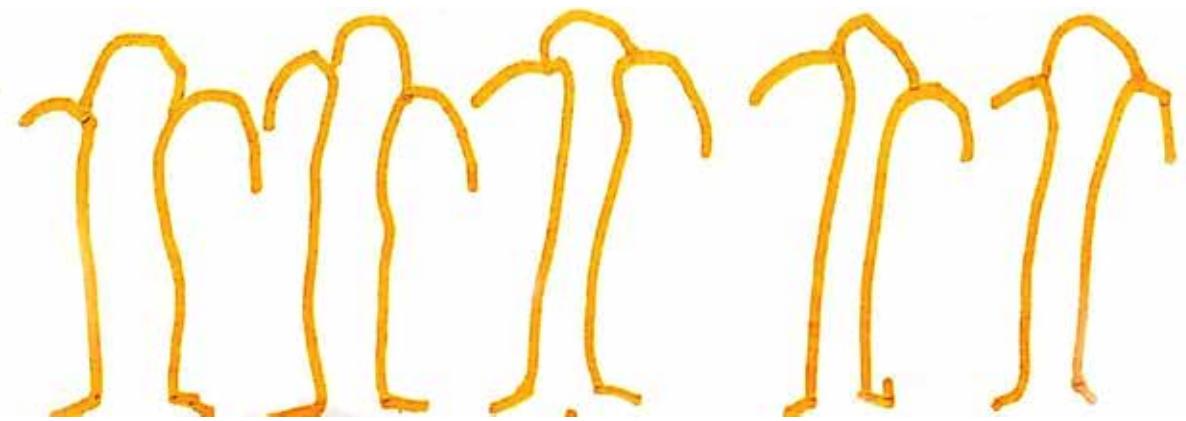




- BURNHAM, Robyn J. 2002. "Dominance, Diversity and Distribution of Lianas in Yasuní, Ecuador: Who Is on Top?". *Journal of Tropical Ecology*, 18: 845–864.
- CAMARGO, Rodrigo Augusto & TOZZI, Ana M. G. de Azevedo. 2014. A synopsis of the genus *Degueilia* (Leguminosae, Papilionoideae, Millettieae) in Brazil. *Brittonia*, 66(1):12-32.
- COELHO-FERREIRA, Márlia. 2009. "Medicinal knowledge and plant utilization in an Amazonian coastal community of Marudá, Pará State (Brazil)". *Journal of Ethnopharmacology*, 126: 159–175.
- COSTA, Ana Lucila dos Santos. 2011. Estudo fitoquímico e ensaios biológicos de *Didymopanax morototoni* (Araliaceae). Tese de Doutorado, Universidade Federal do Alagoas.
- COSTA, Elizabeth Viana Moraes. 2013. Estudo etnobotânico sobre plantas utilizadas como antimáláricas no Estado do Amapá e avaliação da atividade antimálárica e toxicidade aguda de Amazonia campestris (Aubl.). Tese de Doutorado, Universidade Federal do Amapá.
- D'ARCY, William G.; ROJAS, Carmen Benítez e NEE, Michael H. 2005. "Solanaceae". In: P. E. Berry, K. Yatskievych, e B. K. Holst (orgs.), *Flora of the Venezuelan Guayana*. v. 9. St. Louis: Missouri Botanical Garden Press. pp. 194-246.
- DAVIS, E. Wade e YOST, James A. 1983. "The ethnomedicine of the waorani of Amazonian Ecuador". *Journal of Ethnopharmacology*, 9: 273–297.
- DEFILIPPS, Robert; MAINA, Shirley; CREPIN, Juliette. 2004. *Medicinal plants of the Guianas (Guyana, Surinam, French Guiana)*. Washington: Smithsonian National Museum of Natural History.
- DETURCHE, Jeremy. 2009. Les Katukina du rio Biá (etat d'Amazonas-Brésil). Histoire, organisation sociale et cosmologie. Tese de doutorado, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- ESTORNIOLLO, Milena. 2012. Laboratórios na floresta. Os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- FLORA DO BRASIL (2020). *Solanum* in Flora do Brasil 2020. Jardim Botânico do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://reflora.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB14716>>.
- FOTIOU, Evgenia. 2019. "Technologies of the body in contemporary ayahuasca shamanism in the Peruvian Amazon: implications for future research". *Human Ecology*, 47 (1): 145-151.
- FRANÇA, Bianca Luiza Freire de Castro. 2019. "O Complexo do Curare: contribuições de um estudo antropológico para as Ciências do século XX". In: A. Strickler (ed.), *Ciência, Tecnologia e Inovação: Desafio para um Mundo Global 2*. Ponta Grossa: Atena Editora. pp. 38-50.
- GUIMARÃES, Elsie Franklin et al. (org.) 2021. *Piperaceae*. Lista de Espécies da Flora do Brasil. Rio de Janeiro: Jardim Botânico do Rio de Janeiro.

- GUSS, David M. 1990. To weave and sing: art, symbol, and narrative in the South American rainforest. University of California Press;
- HARAWAY, Donna J. 2016. Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press.
- HEIZER, Robert. 1987. "Venenos de pesca". In: B. G. Ribeiro (org.), Suma Etnológica Brasileira. Petrópolis: FINEP. pp. 95-100.
- HOMMA, Alfredo. 2014. "Timbó: expansão, declínio e novas possibilidades para agricultura orgânica". In: A. Homma (ed.), Extrativismo vegetal na Amazônia: história, ecologia, economia e domesticação. Brasília: Embrapa. pp. 45-73.
- JETT, Stephen C. 1970. "The Development and Distribution of the Blowgun". Annals of the Association of American Geographers, 60: 662-688.
- JOLY, Graciela Luz et al. 1990. "Ethnobotanical inventory of medicinal plants used by the Guaymi Indians in Western Panama. Part II". Journal of Ethnopharmacology, 28 (2): 191-206.
- JOLY, Graciela Luz. 1981. "Feeding and trapping fish with *Piper auritum*". Economic Botany, 35 (4): 383-390.
- KAWANISHI, Kazuko; RAFFAUF, Robert; SCHULTES, Richard Evans. 1986. "The Caryocaraceae as a source of fish poisons in the Northwest Amazon". Botanical Museum Leaflets, Harvard University. 30 (4): 247-253.
- KRUKOFF, B. A. e SMITH, A. C. 1937. "Notes on the Botanical Components of Curare". Bulletin of the Torrey Botanical Club, 64: 401-409.
- LEE, M. R. 2005. "Curare: The South American arrow poison". The Journal of the Royal College of Physicians of Edinburgh, 35: 83-92.
- LÉVI-STRAUSS, Claude [1964] 2004. Mitológicas 1: O cru e o cozido. São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, [1966] 2004. Mitológicas 2: Do mel às cinzas. São Paulo: Cosac Naify.
- LEWIS, W. H; ELVIN-LEWIS, M. e Gnerre, M.C. 1987. "Introduction to the ethnobotanical pharmacopeia of the Amazonian Jívaro of Peru". In: A. J. M. Leeuwenberg (org.), Medicinal and poisonous plants of the tropics: proceedings of symposium 5-35 of the 14th International Botanical Congress, Berlin 24 July-1 August 1987. Wageningen: Pudoc. pp. 96-103.
- LIMA, T. Stolze. 2005. Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: ISA-Unesp.
- LUZIATELLI, Gaia et al. 2010. "Asháninka medicinal plants: a case study from the native community of Bajo Quimiriki, Junín, Peru". Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, 6 (1): 1-23.
- MARTINI, André Luiz. 2008. Filhos do homem: a introdução da piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iauareté, rio Uaupés. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.





- MASCHNER, Herbert e MASON, Owen K. 2013. "The Bow and Arrow in Northern North America". *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 22: 133–138.
- MATAREZIO, Edson T. 2015. A Festa da Moça Nova: ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- MYERS, Charles W.; DALY, John W. e MALKIN, Borys. 1978. "A Dangerously Toxic New Frog (*Phylllobates*) Used by Emberá Indians of Western Colombia, with Discussions of Blowgun Fabrication and Dart Poisoning". *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 161: 307–366.
- NEUWINGER, H. D. 1998. "Alkaloids in Arrow Poisons". In: M. F. Roberts e M. Wink (eds.), *Alkaloids: Biochemistry, Ecology, and Medicinal Applications*. Boston: Springer US. pp. 45–84.
- NEUWINGER, Hans Dieter. 2004. "Plants used for poison fishing in tropical Africa". *Toxicon*, 44 (4): 417-430.
- OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. 2015. "De plantas, peixes e parentes: técnica e cosmologia no debate sobre a pesca com timbó entre os Wapichana na região Serra da Lua, Roraima". *Amazônica - Revista de Antropologia*, 7(1): 28-49.
- OLIVEIRA, Joana Cabral. 2015. "Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias wajápi sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades". *Maná*, 21 (2): 297-322
- ORTIZ, Rosa del C. 2018. "A taxonomic revision of Curarea Barneby & Krukoff (Menispermaceae)". *PhytoKeys*, 100: 9–89.
- OVERTING, Joanna. 2006. "O fétido odor da morte e os aromas da vida: poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco". *Revista de Antropologia*, v. 49 (1): 19-54
- PÉREZ GIL, Laura. 1999. Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawa. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Santa Catarina.
- PRANCE, Ghillean ; DA SILVA, Marlene Freitas. 1973. "Caryocaraceae". *Flora Neotropical*, 12:1-75.
- PRANCE, Ghillean T. 1972. "An Ethnobotanical Comparison of Four Tribes of Amazonian Indians". *Acta Amazonica*, 2: 7–27.
- PRANCE, Ghillean T. 1986. "Etnobotânica de algumas tribos amazônicas". In: D. Ribeiro e B. Ribeiro (eds), *Suma etnológica brasileira: Etnobiologia*. v. 1. Petrópolis: Vozes. pp. 119–134.
- PUBCHEM. 2022. Tubocurarine chloride. Disponível em: <https://pubchem.ncbi.nlm.nih.gov/compound/6000>.
- RAMOUTSAKI, I. A.; RAMOUTSAKIS, Y. A.; TSIKRITZIS, M. D. e TSATSAKIS, A. M. 2000. "The roots of toxicology: an etymology approach". *Veterinary and Human Toxicology*, 42: 111.

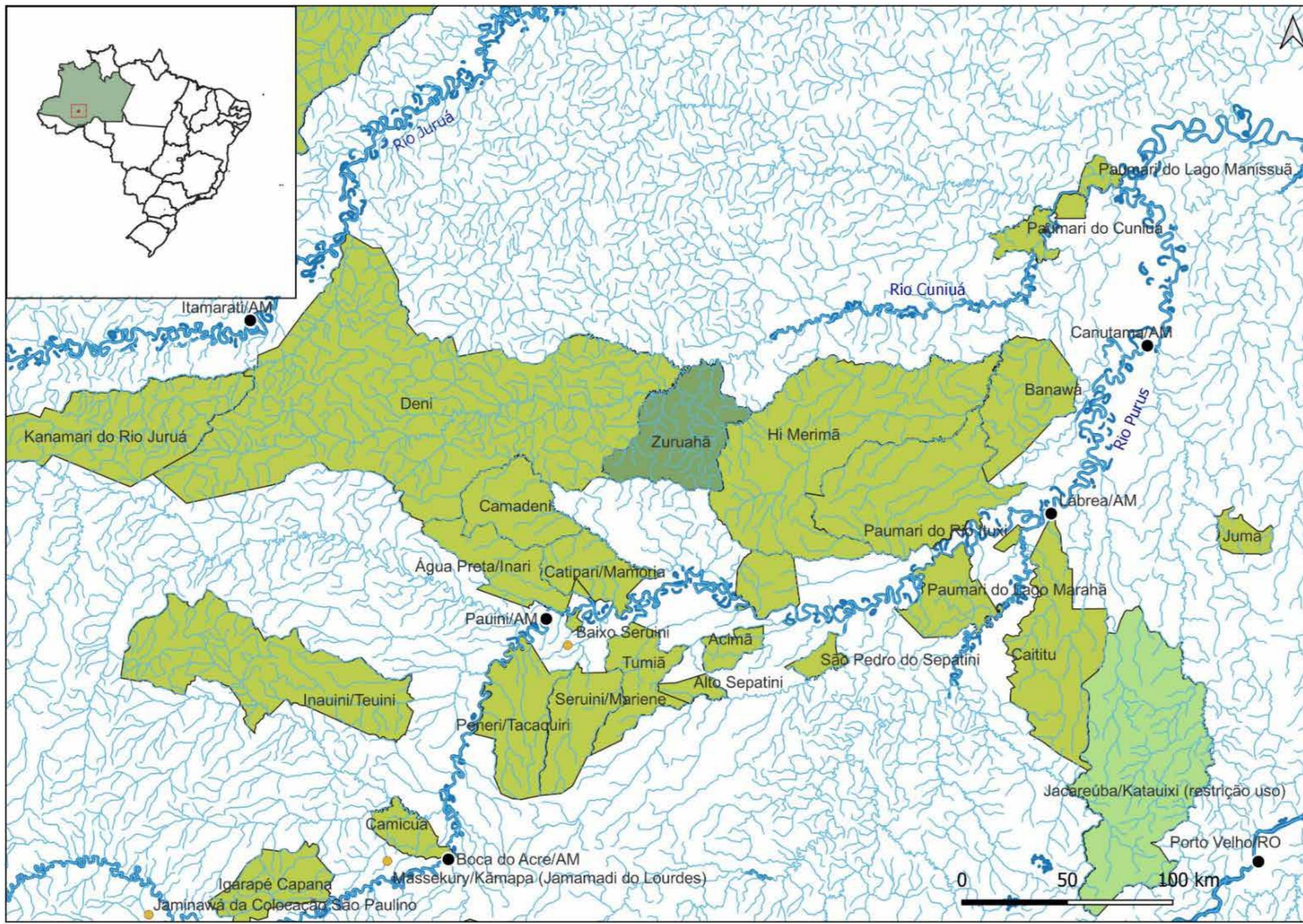
- ROBERTS, Margaret F. e WINK, Michael. 1998. "Introduction". In: M. F. Roberts e M. Wink (eds.), Alkaloids: Biochemistry, Ecology, and Medicinal Applications. Boston: Springer US. pp: 1–7.
- ROCHA, Arnaldo I.; LUZ, Arnaldo I. R. e SILVA, Marlene F. 1984. "A Presença de Alcalóides em Espécies Botânicas da Amazônia – Menispermaceae". *Acta Amazonica*, 14: 244–254.
- SCHULTES, Richard Evans e RAFFAUF, Robert Francis. 1992. Vine of the Soul: Medicine Men, Their Plants and Rituals in the Colombian Amazonia. Santa Fe: Synergetic Press.
- SCHULTES, Richard Evans. 1980. "De Plantis Toxicariis e Mundo Novo Tropicale Commentationes XXVI: Ethnopharmacological Notes On The Flora Of Northwestern South America". *Botanical Museum Leaflets*, 28: 1–45.
- SCHULTES, Richard Evans. 1987. "Algunos apuntes etnofarmacológicos de la Amazonía colombiana". *Boletín de Antropología*, 6 (21): 89-98.
- SCHULTES, Richard Evans. 1988. "Ethnopharmacological conservation: a key to progress in medicine". *Acta Amazonica*, 18: 393–406.
- SHEPARD Jr., Glenn H. 2005. "Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru". In: Beatriz C. Labate e Sandra L. Goulart (eds.). O uso ritual das plantas de poder. São Paulo: Mercado das Letras. p. 187-217.
- SILVA, D. et al. 2014. "Análise preliminar dos constituintes químicos das espécies *Piper bartlingianum* (Miq.) C. DC. e *Piper gurupanum* Yuncher coletadas na Floresta Nacional do Tapajós". In: D. Andrade (org.), Seminário de Pesquisas Científicas da Floresta Nacional do Tapajós. Santarém: ICMBio, p. 41.
- SLEUMER, Hermann Otto. 1984. "Olacaceae". *Flora Neotropica*, 38: 1-158.
- SOUZA, Mario. 2009. "El género *Deguelia* (Leguminosae, Papilionoideae, Millettiae) en Mesoamérica, una especie nueva y una combinación nueva". *Revista Mexicana de Biodiversidad*, 80(2):303-308.
- TABARELLI NETO, José de Fatis & BONOLDI, Virgílio. 1945. "Da ação da saponina sobre peixes: Guarus (*Poecilia* sp.) e Acarás (*Geophagus* sp.)". *Revista da Faculdade de Medicina Veterinária, Universidade de São Paulo*, 3(1/2):19-26.
- TOUCHARD, Axel; LABRIÈRE, Nicolas; ROUX, Olivier; PETITCLERC, Frédéric; ORIVEL, Jérôme; ESCOUBAS, Pierre; KOH, Jennifer M. S.; NICHOLSON, Graham M. e DEJEAN, Alain. 2014. "Venom toxicity and composition in three *Pseudomyrmex* ant species having different nesting modes". *Toxicon*, 88: 67–76.
- TOZZI, Ana M. G. de Azevedo. 1998. A identidade do Timbó-verdadeiro: *Deguelia utilis* (AC Sm.) AMG Azevedo (Leguminosae-Papilionoideae). *Revista Brasileira de Biologia*, 58: 511-516.
- VAN ANDEL, Tinde. 2000. "The diverse uses of fish-poison plants in Northwest Guyana". *Economic Botany*, 54: 500–512.

VAN DEN EYNDEN, Veerle; CUEVA, Eduardo e CABRERA, Omar. 2003. "Wild foods from Southern Ecuador". *Economic Botany*, 57: 576–603.

VELLARD, Jehan-Albert. 1939. "Preparação do curare pelos Ñambikwaras". *Revista do Arquivo Municipal*, 59: 5–16.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. "A flor-esta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*. 15(14-15): 319-338.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. "Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: R. C. Queiroz & R. F. Nobre (orgs.), Lévi-Strauss. Leituras brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG.



**T.I. Zuruahã junto às terras indígenas
do interflúvio Juruá-Purus**
(Autoria: Isabel Santos Saraiva)

LEGENDAS



01



02



03



04



05



06



07



08



09



10



11



12



13



14

As fotografias da presente publicação são de autoria de Paulo Múmia (PM) e Juliana Lins (JL)

- 01** Desenhos da palmeira *kuwasaki* e os venenos *xihixihi* e *kaiximiani* (*Baxihywy*)
- 02** Pomar com pupunheiras no local de uma antiga maloca (PM)
- 03** Ao final do carregamento de mandioca, jovens se banham no igarapé Jukihi (JL)
- 04** Maloca de Kabuhwa (PM)
- 05** Cozimento dos cipós *kaiximiani* e *xihixihi* no preparo do curare (JL)
- 06** Crianças no igapó, na várzea do igarapé Jukihi (PM)
- 07** Aquecimento da ponta das flechas embebidas com curare (PM)
- 08** Jajawai fia algodão na sua rede (PM)
- 09** Buti inala rapé na maloca de Kabuha (PM)
- 10** Mergulho no igarapé Jukihi (PM)
- 11** Juwawi se banha no igarapé da maloca de Kabuhwa (PM)
- 12** Arihuina tece o cesto *kuhani* com folhas de caranaí para a pescaria com timbó. (PM)
- 13** Barragem de folhas de sororoca feita pelas crianças na pescaria no igarapé (PM)
- 14** Lavagem de redes no igarapé da maloca de Kabuhwa (PM)



15



16



17



18



19



20



21



22



23



24



25



26



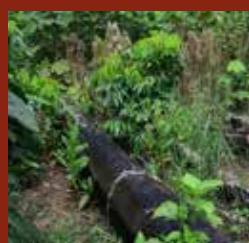
27



28



29



30



31



32

- 15** Jovens inalando rapé (tabaco temperado com cinzas de cupuí) (PM)
- 16** Interior da maloca de Kabuhwa (PM)
- 17** Bahahai (PM)
- 18** Niangai (PM)
- 19** Detalhe do ápice da maloca de Kwakkai (PM)
- 20** Ania, contador de histórias (JL)
- 21** Ania toca a buzina *huriatini* feita com a casca da árvore *hini* (ao fundo) (JL)
- 22** Raízes de paxiúba, utilizadas como raladores de mandioca (JL)
- 23** Embaúbas na capoeira (JL)
- 24** Xabi (PM)
- 25** Ania (JL)
- 26** Folhas do cipó *xihixihi* (*Curarea tecunarum*) (JL)
- 27** Mulheres e crianças contemplam o carregamento do cesto de mandioca *agasi* (JL)
- 28** Jovens depositam no igarapé Jukíhi o cesto de mandioca *agasi* para fermentação (JL)
- 29** Niaxibu durante o carregamento do cesto de mandioca *agasi* (JL)
- 30** Roça madura com timbó *kunaha*, tingui *bakiama*, tabaco e outras ervas que cresceram espontaneamente (JL)
- 31** Ikiji cheira talo aromático de veneno de pesca, *synyny* (JL)
- 32** Flor de tabaco cultivado na roça do casal Ikiji e Xiriaki (JL)



- 33** Ramo de tingui *synyny*, arbusto escandente (provavelmente da espécie *Heisteria acuminata*, família botânica Olacaceae), que cresce em capoeira e é usado como tempero no veneno de pesca (JL)
- 34** Ramo de folhas e gavinha do timbó *kunaha* (*Deguelia utilis*, Leguminosae) cultivado na roça (JL)
- 35** Ariakuru durante uma pescaria com timbó (PM)
- 36** Criança durante uma pescaria com timbó (PM)
- 37** Arihuina prepara as folhas de tingui *bakiama* para pescar (JL)
- 38** Arihuina derrama o sumo de tingui *bakiama* nas águas do igarapé (JL)
- 39** Arihuina espalha o veneno de pesca no igarapé (JL)
- 40** Kwakwai em seu roçado novo (JL)
- 41** Plantio novo de tabaco (PM)
- 42** Kwakwai (PM)
- 43** Ramo do cipó *kaiximiani* (*Strychnos solimoesana*, família botânica Loganiaceae) encontrado na capoeira (JL)
- 44** Formiga *kirumaji* (*Pseudomyrmex* sp.) usada como tempero no veneno com *bakiama*. (JL)
- 45** Funil de folha de bananeira para filtragem do curare (JL)
- 46** Kwakwai esfrega em sua mão a casca do cipó *kaiximiani* (JL)
- 47** Waba calibra e apruma a flecha nova (JL)
- 48** Elaboração do curare (JL)
- 49** Ramo do cipó *kaiximiani* (*Strychnos solimoesana*, família botânica Loganiaceae) (PM)
- 50** Aanimuru em sua rede na maloca de Kabuhwa (PM)
- 51** Hatini (PM)
- 52** Criança na maloca de Naru (PM)
- 53** Mawaxu em sua rede na maloca de Naru (PM)
- 54** Jovem na rede na maloca de Naru (PM)
- 55** Dimi (PM)
- 56** Macaco-prego, xerimbabo na maloca de Kabuhwa (PM)
- 57** Jitiriu, Hahani, Diadubai (JL)



58



59



60



61



62



63



64



65



66



67



68



69



70



71



72



73



74



75



76



77

- 58** Ukwaribi na maloca de Naru (PM)
- 59** Niaxiru saindo da maloca de Naru com uma zarabatana (PM)
- 60** Giani escala até o dossel da floresta para coletar o ápice dos ramos do cipó *kaiximiani* que usará na produção de curare. (PM)
- 61** Giani mostra caule achatado do cipó de *xihixihi* (PM)
- 62** Lascas da casca do cipó de *kaiximiani* recém-coletado para preparação do curare (PM)
- 63** Xamuwa com macaco-guariba abatido com zarabatana (PM)
- 64** Folhas de *synyny* mostrada por Naru à beira do igarapé Kujamini (PM)
- 65** Detalhe do caule de *synyny*. A jovem Adiajubai, filha de Naru, ao fundo (PM)
- 66** Ania no flechal plantado em um antigo roçado (PM)
- 67** Hiu participa da coleta de flechas (PM)
- 68** Ana seleciona canas-de-flecha (PM)
- 69** Preparo das canas-de-flecha (PM)
- 70** Retorno do flechal à maloca (PM)
- 71** Xiriaki e Ikiji desenterrando raízes de timbó *kunaha* em sua roça (PM)
- 72** Xiriaki exibe caule de timbó *kunaha* (PM)
- 73** Ikiji carrega raízes de timbó *kunaha* (PM)
- 74** Tiniriu, Tyry e Amiahini nos preparativos da pescaria no igarapé XIndigiaru (PM)
- 75** Arihuina Tritura raízes de timbó *kunaha* na pescaria (PM)
- 76** Ariakuru e outras mulheres trituram raízes de timbó *kunaha* (PM)
- 77** Arihuina derrama sumo de timbó no igarapé Xindigiaru (PM)



78



79



80



81



82



83



84



85



86



87



88



89



90



91



92



93

- 78** Arihuina espalha o sumo de timbó no Xindigiaru (PM)
- 79** Peixes obtidos na pescaria no Xindigiaru (PM)
- 80** Peixes obtidos na pescaria no Xindigiaru (PM)
- 81** Jikiabi exibe uma folha de morototó (*Didymopanax morototoni*, família botânica Araliaceae), árvore de uso ictiotóxico antigo pelos Suruwaha (PM)
- 82** Diadiri corta um pedaço da casca da pequiariana (*Caryocar* sp., família botânica Caryocaraceae), usada como piscicida junto com o morototó (PM)
- 83** Diadiri corta um pedaço da casca da pequiariana, usada como piscicida junto com o morototó (PM)
- 84** Fragmentos do fruto da pequiariana (PM)
- 85** Diadiri exibe uma folha de morototó, de uso ictiotóxico antigo pelos Suruwaha (PM)
- 86** Igarapé Hahabiri, conhecido regionalmente como Riozinho (PM)
- 87** Mawaxu identifica timbó-do-mato *kunaha zama* (*Deguelia* sp.) no Riozinho (PM)
- 88** Nuwida mostra raízes de timbó-do-mato *kunaha zama* (PM)
- 89** Sumo das raízes de timbó-do-mato *kunaha zama* (PM)
- 90** Jovens tensionam os arcos (PM)
- 91** Bau discursa sobre a defesa da terra (JL)
- 92** Os jovens guerreiros suruwaha (PM)
- 93** Jovem suruwaha (PM)



94



95



96



97



98



99



100



101



102



103



104



105



106

- 94** Xamy e Dimi descansam após retorno da roça (PM)
- 95** Niaxiriu exibe peixe durante pescaria com timbó no Xindigiaru (PM)
- 96** Xamy (PM)
- 97** Hatini (PM)
- 98** Tiniriu (PM)
- 99** Waniaharu (PM)
- 100** Juwawi (PM)
- 101** Pintura facial de jovem suruwaha (PM)
- 102** Niangai (PM)
- 103** Hymanai (PM)
- 104** Piapiasita (PM)
- 105** Amihini prepara urucum para pintura corporal (Xabi ao fundo) (PM)
- 106** Meninas com rostos enfeitados (PM)



107



108



109



110



111



112



113



114



115



116



117



118



119



120



121



122



123



124



125



126

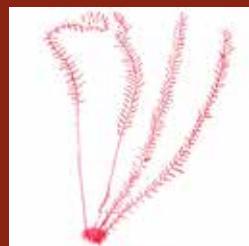
- 107** Tiurukuri arma seu arco (PM)
- 108** Aiji (PM)
- 109** Axikuri (PM)
- 110** Juwawi (PM)
- 111** Arihuina no igarapé Xindigiaru (PM)
- 112** Aspecto da folha de morototó em capoeira no entorno da maloca de Kwakwai (PM)
- 113** Trituração de raízes de tingui *bakiama*. (JL)
- 114** Arihuina durante a pescaria no igarapé Xindiguaru (PM)
- 115** Arbusto com flores de tingui *bakiama* (*Clibadium sylvestre*, Asteraceae) cultivado na roça de Ikiji e Xiriaki (JL)
- 116** Flor de *xuhuxuhu* (*Amazonia cf. Lasiocaulos*), planta à qual os Suruwaha atribuem efeitos soníferos letais (JL)
- 117** Ramo com gavinha do cipó de curare *kaiximiani* em capoeira madura durante caminhada com Giani (PM)
- 118** Aspecto da rebrota do cipó de curare *kaiximiani* em capoeira madura durante caminhada com Giani (PM)
- 119** Flor de um tipo de *xuhuxuhu*, arbusto (*Solanum sp.*, Solanaceae) encontrado em uma capoeira aberta a caminho do igarapé Mahi (PM)
- 120** Aspecto do caule achatado e torcido de curare *xihixihi* em capoeira durante caminhada com Ania (JL)
- 121** Recipiente para elaboração do veneno de caça (*kaiximiani dukuni*) (PM)
- 122** Raízes de timbó *kunaha* (PM)
- 123** Tabaco novo no roçado de Kwakwai (JL)
- 124** Arihuina caminha por um roçado novo (JL)
- 125** Jogo de imitação dos macacos-barrigudos (PM)
- 126** Tiutukuri (JL)



127



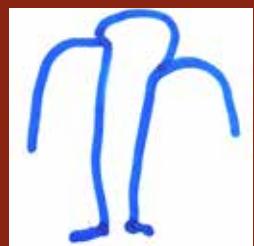
128



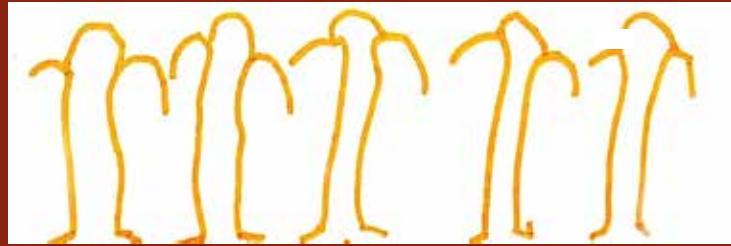
129



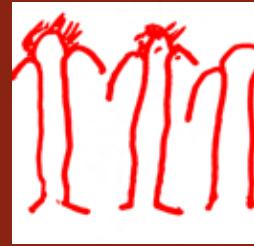
130



131



132



133

- 127** Raízes de timbó *kunaha* que Ikiji e Xiriaki preparam para uma pescaria (PM)
- 128** Timbó-do-mato, *kunaha zama* (PM)
- 129** Desenho do timbó *synyny* (Amihini)
- 130** Desenho de uma pessoa, plantas de tabaco, de tingui *bakiamá* e de maloca (Niangai)
- 131** Desenho de espírito *karuji* do milho (Dadiriu)
- 132** Desenho de espírito *karuji* das plantas *warubu* e *yry*, (Dadiriu)
- 133** Desenho de espírito *karuji* das plantas *ybytasi*, *kunixu*, *xiraju* (Dadiriu)

Equipe de pesquisa



**Miguel Aparicio,
antropólogo**



**Juliana Lins,
bióloga e indigenista**



**Priscila Ambrósio Moreira,
bióloga**



**Paulo Múmia,
fotógrafo**

