

O feiticeiro oculto, a antropologia e a vingança entre os Jamamadi do alto Purus

*Hugo Ciavatta*¹

Universidade Estadual de Campinas

Resumo: Diante de uma acusação de feitiçaria e da expressão do desejo de vingança entre os Jamamadi do alto Purus, este artigo se pergunta, inicialmente, sobre associação com o contexto da não demarcação da Terra Indígena. Recuperando os acontecimentos do período da pesquisa de campo em que se deram a acusação, mas também a extensão do desejo de vingança, o objetivo deste artigo, então, é estabelecer diálogos conceituais e etnológicos que possibilitem compreender as relações mobilizadas pelos Jamamadi, bem como refletir sobre o entendimento do Estado em sua inflexão na vida indígena, ora, também como artífice de feitiçaria e vingança, mas invertendo o procedimento ameríndio ao atingir os mesmos indígenas.

Palavras-chave: etnologia; feitiçaria; estado; demarcação de terras indígenas.

¹ Doutor e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Cursou a graduação em Ciências Sociais na mesma universidade, com o bacharelado em Antropologia e Sociologia e a licenciatura em Ciências Sociais. Membro do Laboratório Antropológico de Grafia e Imagem (LA¹GRIMA).

The hidden sorcerer, anthropology and revenge among the Jamamadi of the upper Purus

Abstract: Faced with an accusation of sorcery and the expression of a desire for revenge among the Jamamadi of the upper Purus, this article initially asks about the association with the context of the non-demarcation of the Indigenous Land. Recovering the events of the field research period in which the accusation took place, but also the extent of the desire for revenge, the objective of this article is to establish conceptual and ethnological dialogues that make it possible to understand the relations mobilized by the Jamamadi, as well as reflect on the understanding of the State in its inflection in indigenous life, also as a author of sorcery and revenge, reversing the amerindian procedure by reaching the same indigenous people.

Keywords: ethnology; sorcery; state; demarcation of indigenous land.

El hechicero oculto, la antropología y la venganza entre los Jamamadi del alto Purus

Resumen: Ante una acusación de hechizo y la expresión de un deseo de venganza entre los Jamamadi del alto Purus, este artículo se pregunta inicialmente por la asociación con el contexto de la no demarcación de la Tierra Indígena. Recuperando los acontecimientos del período de investigación de campo en que se produjo la acusación, pero también la ampliación del deseo de venganza, el objetivo de este artículo es establecer diálogos conceptuales y etnológicos que permitan comprender las relaciones movilizadas por los Jamamadi, así como reflexionar sobre el entendimiento del Estado en su inflexión en la vida indígena, también como artesano de la hechicería y la venganza, invirtiendo el procedimiento amerindio y afectando al mismo pueblo indígena.

Palabras clave: etnología; brujería; estado; demarcación de las tierras indígenas.

Risi Jamamadi havia ido ao roçado depois do café da manhã, mas reapareceu, tendo voltado mais cedo. Sem me perguntar nada, ele apenas se aproximou e se sentou em silêncio também na escada da pequena e abandonada casa em que eu me hospedava quando estava com os Jamamadi do alto Purus². Deixando-se ao meu lado e olhando o leito do rio, após alguns instantes ele começou aquela conversa lembrando da minha vinda anterior, de que eu também fora para o alto Solimões, junto aos Ticuna³. “É, o senhor viaja muito, não é?”, acrescentando, “como é que estão os parentes lá?”, voltava-se à jusante do Purus e erguia levemente a cabeça, referindo-se à vida dos demais indígenas e também aos Ticuna. Finalizou, “lá tem demarcação, não é mesmo?”⁴.

Eu não soube o que responder, já que Risi⁵ sabia que entre os Ticuna, ao contrário do contexto dos Jamamadi, muitas são as Terras Indígenas demarcadas pelo Estado brasileiro. Eu apenas sorri diante das referências feitas por ele. Depois de um breve silêncio, comentei a distância física, geográfica em relação aos Ticuna, as muitas horas de viagem. Mas aquela manhã que me levava a sentar nas escadas da pequena casa⁶, os mesmos acontecimentos que fizeram Risi retornar mais cedo da limpeza de seu roçado, enfim, eu me perguntava em silêncio qual era a associação⁷ de Risi: uma morte jamamadi como causada por feitiço, mas também o anúncio de vingança diante de tal acusação com a não demarcação das Terras Indígenas Jamamadi?

Tal associação ia de encontro à definição que eu carregava de Estado, como para Antonádia Borges (2012), que nota que há uma série de homologias que marcam nossa reflexão sobre esse “ente” e também nossas próprias suposições sobre os fenômenos acerca da bruxaria. A relação mais direta apresenta-se sobre o termo Estado, que não existiu sempre da forma como concebemos contemporaneamente, assim como há situações muito diversas em que continuamos a utilizar o mesmo termo, Estado, como agente principal (BORGES, 2012: 477).

² Os Jamamadi do alto Purus são falantes de uma língua Arawa Madiha, a língua *jamamadi ocidental* (DIENST, 2014, 2016).

³ Minha proposta inicial de pesquisa foi recuperar duas trajetórias de lideranças ameríndias, primeiro em torno de uma Terra Indígena demarcada e homologada, outra, que ainda procura pela afirmação e reconhecimento do direito consolidado na Constituição Federal brasileira de 1988.

⁴ Neste artigo, utilizo as aspas e o itálico, uma dupla ênfase, para me referir às falas dos Jamamadi, com intuito de destacar que não é minha intenção reproduzir literalmente suas palavras. Minha interlocução, para efeito deste artigo, que se deu entre os meses de julho e agosto de 2018, desse modo, deseja recriar as anotações de meu diário de campo (STRATHERN, 2014b).

⁵ Ao longo do texto, optei por me referir a Risi apenas por seu “nome próprio” indígena. Aos demais eu me dirijo somente às posições que ocupam na dinâmica relacional em questão.

⁶ As casas jamamadi, residências de madeira que abrigam às vezes até dois núcleos familiares, tem dimensões de cerca de 3m x 5m, e estão 1,5m, ou 2m acima do solo.

⁷ Faço referência aqui a “elementos simbólicos – imagens, palavras, comportamentos – quaisquer, *que só tem* significados através das ‘associações’ entre si e em ‘contextos diversificados’. Esses elementos também *requerem* uma base comum de comunicação para fazerem sentido. Referindo-se uns aos outros, eles *eram* as ‘convenções compartilhadas’ que *possibilitavam* expressão e comunicação dos mesmos símbolos. (WAGNER, 2010: 76, grifos no original). Dito de outra forma, os Jamamadi também estavam atentos às relações que estabeleciam, aos comportamentos que os conectavam, recriando suas “mesmas” relações (STRATHERN, 2014b: 270-1).

O objetivo deste artigo, então, é recuperar os acontecimentos daquele período de pesquisa com os Jamamadi, quando uma acusação de feitiçaria e as ameaças de vingança mobilizaram nossos encontros e conversas. A partir disso será possível estabelecer alguns diálogos conceituais, etnológicos, refletindo brevemente sobre a história dos Jamamadi na região, bem como sobre os entendimentos das relações em jogo, ressaltando o papel da antropologia em questão. Argumento que o entendimento da vingança jamamadi, historicamente, aparece como um “débito inalcançável”, o que amplia a relação criada pela acusação de feitiçaria, em uma genealogia que também se territorializa. Feitiçaria-e-vingança entre os Jamamadi é um procedimento anti-Estado, especificamente em sua relação de demarcação de Terras Indígenas, pois mesmo quando identifica, reconhece e homologa, a demarcação aparece como uma “vingança-reutora”, ou o vetor da responsabilização da acusação de feitiço para estes indígenas. A vingança para os Jamamadi tem vetor trocado, inverso, uma vez que corta relações, reorganiza a vida indígena, em cisões e dispersões, criando novos aldeamentos. O Estado, tal como ele aparece para os indígenas, pela FUNAI, por outro lado, recorta um espaço físico possível para a organização da vida indígena. O Estado, demarcando ou não as Terras Indígenas para os Jamamadi, surge então como um feiticeiro que não se revela.

O Estado é feitiçaria na medida em que “oculta” suas ações, do ponto de vista Jamamadi, mas sua “vingança” é explícita, sua ação é, mesmo não demarcando, ao delimitar o sentido de uma territorialidade indígena, uma redução relacional dos múltiplos sentidos da “terra”. Demarcar ou não demarcar uma terra, para os Jamamadi, é o Estado espelhando e invertendo o mecanismo de vingança em meio às crises de acusações de feitiçaria indígena, uma vez que esta, para tais ameríndios, amplia relações, genealógica e territorialmente.

Vendo minha máquina fotográfica sobre a mochila logo atrás de nós, Risi perguntou se eu tinha fotos dos Ticuna. Tomei a câmera e, contando como tinha sido minha estadia na tríplice fronteira, passei a lhe mostrar as fotografias quando, finalmente, ele entrou no assunto do dia: “*briga mesmo?*”. Eu lhe confirmei com a cabeça, sem pronunciar nenhuma palavra. “*Mas briga, briga mesmo?*”, ele insistiu.

O termo Estado, entre os Jamamadi associado principalmente à FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), mas também ao CIMI (Conselho Indigenista Missionário), à FUNASA (Fundação Nacional da Saúde), aos Ministérios Públicos, às Polícias, enfim, encontrava nestes termos “entes” que construíram suas ações como agentes capazes de decifrar dimensões não conhecidas dos próprios indígenas, ao mesmo tempo em que tornaram, com isso, “invisíveis” os mecanismos de suas mesmas produções. Visíveis, nestes planos, eram o controle burocrático, administrativo, uma série de documentos que os próprios ameríndios tinham, esperavam, procuravam, como a demarcação de suas TIs, principalmente, como aquela em que estávamos. As acusações de feitiçaria entre os Jamamadi, enunciadas e vividas intensamente naquela manhã e prolongadas nas semanas seguintes, portanto, não deixavam de percorrer planos semelhantes, uma vez que produziam suspeitas, alegações, interpretações e mesmo revelações (BORGES, 2012: 480-1).

Enquanto eu repetia o gesto afirmativo com a cabeça para Risi, confirmando a *briga*, um dos não indígenas vivendo entre os Jamamadi, em razão de sua relação conjugal, apareceu na casa ao lado. Debruçando-se sobre a janela lateral, o rapaz nos olhava e todos nos víamos, mesmo que à distância. Ao notar a máquina fotográfica, o rapaz gritou, exultante: “*Tem foto?! Gravou, foi?! Tem vídeo?! Ah, eu quero ver!*” Eu disse que não, repeti que não, que eu só tinha as fotografias dos Ticuna, e dos Jamamadi, registros do ano anterior. Todos olhavam para mim naquele momento e, talvez pela expressão em meu rosto, talvez pela torção presente nas frases do rapaz, ironizando a situação, Risi riu bastante. O rapaz passou também a rir muito do que dissera. O riso enfim me atingiu, quase desfazendo, por um instante, a tensão que compartilhávamos.

Márcio Goldman (2014) explora as possibilidades de abordar uma dinâmica de “feitiçaria” e, para ele, “explicar” não deve ser entendido como tentativa de determinar as relações causais, funcionais ou estruturais entre os acontecimentos. A utilização dos termos “filosofia”, “epistemologia”, por exemplo, faz parte de um posicionamento ético e político, da relação estabelecida por antropólogos com seus interlocutores. Referindo-se a Evans-Pritchard e sua leitura sobre bruxaria entre os Azande, Goldman (2014) entende que a existência dos bruxos só pode ser empreendida primeiro sob o horizonte epistemológico, como conhecimento empiricamente falso, embora satisfizesse o desejo antropológico de explicar o mundo, depois sociológico, como sistema de acusações e punições equivocado, mas que revelava a necessidade de “regular a conduta humana” (GOLDMAN, 2014: 13). Diante disso, o autor prefere o tipo de exercício antropológico que cartografe outras verdades (GOLDMAN, 2014: 15).

É assim que passei a tomar a acusação de feitiçaria entre os Jamamadi do alto Purus, procurando cartografar as relações que minha inserção possibilitava. Por mais que, de formas nuançadas, eu tenha ouvido, visto e sentido o que o acontecimento da feitiçaria jamamadi produziu, eu não tive explicações sobre *o que é a feitiçaria* para os mesmos ameríndios. Entre os termos utilizados em nossas interlocuções, “feitiço” foi sempre aquele usado diretamente em português.⁸ Mesmo assim, diante da extensão das acusações e do anúncio de vingança, ou da espera por seus novos acontecimentos, a feitiçaria jamamadi não deixava de estar às voltas com uma forma de “regular a conduta” indígena no alto Purus.

Recuperando o dia

As crianças já tinham voltado da escola naquela manhã, em minha segunda estadia com os Jamamadi do alto Purus. Brincavam, tanto na varanda como ao redor da casa. Eu estava sentado no chão, dentro da pequena casa vizinha, encostado na parede de madeira e de costas para uma terceira casa. Eu via as crianças pela porta da frente. Nessa posição, escutei primeiro uma voz aguda, em português, mas ela não gritava: “*Você vem aqui, você chateia, você só chateia!*” Mas não só, as expressões se misturavam, em português e na língua jamamadi, em termos que eu não era capaz de distinguir. Entre um ruído e outro de objetos se arrastando na casa às minhas costas, ou batendo-se contra as tábuas, houve um breve silêncio. A voz reapareceu, dessa vez só em português, falando do rompimento de sua união conjugal.

⁸ As variações, considerações e conexões na língua jamamadi ocidental, que podem fornecer significados outros para constituir também uma forma de conhecimento, “filosofia”, ou “epistemologia” outra, por questão de escopo, não abordo neste artigo.

Ouvi outra voz em seguida, mas os termos vinham na língua indígena e pronunciados de maneira espaçada. Associando as presenças de quem estava na casa ao lado, imaginei de quem era a segunda voz. Escutei novamente a primeira das vozes mais uma vez: “*Meu irmão já dizia... meu irmão já tinha posto você para correr daqui... ele também não te queria aqui...*”. Então ouvi passos fortes e rápidos e as sentenças ainda claras na mesma voz, que falava em um tom de conversa, mas pouco amistoso: “*Foi você então... foi você quem colocou, foi você quem fez feitiço para a morte de meu irmão! Ele está morto... foi você quem pôs feitiço para ele morrer!*”

Houve um novo e rápido silêncio, interrompido agora pelos gritos das crianças, que não corriam mais. Elas estavam paradas, tinham os olhos voltados para a casa de onde vinham as vozes. As crianças gritaram repetidas vezes, “*não!*”. Ainda sentado, segui ouvindo um ou outro ruído intenso na casa ao lado, como se objetos se chocassem, ou caíssem sobre as tábuas de madeira, e, ao mesmo tempo, continuei observando as crianças. A distância entre as casas impedia que elas ouvissem a conversa que eu escutei, mas as acusações produziram efeitos que elas viram e, assim, entendemos que houve uma *briga*.

Levantei-me, virei-me para a janela mais próxima, que me dava vista para a casa de trás. Corri para fechar uma das portas de onde eu estava. As crianças ainda gritaram “*não!*”. Fechei uma segunda porta, mas pelas frestas das paredes de madeiras vi movimentações ao redor, quando pude ouvir ainda, “*eu quero vingança!*”, espaçando as palavras que se repetiam, “*eu... quero... vingança!*”⁹ As crianças ainda gritaram insistentemente, “*não! não!*”, “*para! não! não!*”. Fechei também as janelas da minha habitação. Os momentos posteriores foram de silêncio prolongado. Não era somente uma questão que envolvia o termo feitiço, não era apenas uma acusação de feitiçaria, o que também estava posto era o desejo de vingança.

Percebi, depois de muito tempo, outros ruídos na casa ao lado, eram movimentos rápidos e curtos, sem qualquer sentença enunciada que pudesse guiar, ou auxiliar minha compreensão. Os sons daquelas ações não me pareciam comunicar outra coisa além de pressa. Em seguida, ouvi o barulho do motor da canoa na margem do rio. Após mais longos momentos de profundo silêncio, reabri as portas e janelas da casa pequena e abandonada na qual eu me hospedava e me sentei nas escadas da frente. As crianças não tinham voltado para fora da casa adiante, ninguém estava por ali. Risi ainda demoraria a aparecer.

A percepção do acontecimento daquela manhã dissociado entre o que as crianças viram e o que eu ouvi, em nossas reações também diferentes, encontravam-se como uma manifestação de medo (INGOLD, 2012). Como assinala Tim Ingold (2008), *olhar-e-escutar* continuava a ser um aspecto de uma mesma atividade atenta aos movimentos realizados pelos corpos, o meu corpo, mas também dos demais corpos do aldeamento Jamamadi, um local fixo, mas sujeito ao trânsito entre as casas, entre dois conjuntos de residências. Portanto, escutá-los-e-olhá-los, aos Jamamadi e a mim, era ainda procurar responder às modulações de um ambiente ao qual estávamos sintonizados: tal percepção não era somente uma operação “dentro de minha cabeça”, eram sensações que ocorriam em um circuito que perpassava as fronteiras entre meu corpo, nossos corpos e o mundo ameríndio dos Jamamadi (INGOLD, 2008: 2).

⁹ Entre os Suruwaha, também Arawa do Purus, “em princípio, todos os humanos podem adquirir o conhecimento xamânico, assim como todos têm poder de enfeitiçamento. Nos momentos de crise da relação social, em situações de *zawa* – de raiva –, uma pessoa transmite feitiço ao seu rival através de um olhar furioso, de palavras ameaçadoras” (APARICIO, 2014: 517-8).

O termo feitiço estava implicado, seu “efeito” já teria resultado em uma morte. Além de *sibling* do enunciador, aquela morte jamamadi tinha sido uma importante liderança local, reconhecido e atuante pajé, ou xamã entre os indígenas. Na distinção clássica mobilizada por Ingold (2008), os sons que eu ouvira na casa ao lado, os gestos e gritos das crianças que eu consegui ver e escutar, bem como as palavras, os termos e suas relações, então, eram ações, eram movimentos. Assim, passei a tomá-los também como objetos, como experiências de ver e ouvir, em uma dinâmica que se iniciara naquela manhã, ainda que envolta, não de “feitiço” propriamente, antes, de acusação de feitiçaria e prenúncios de vingança. Ou seja, a despeito da morte, eu estava face aos efeitos de uma acusação explícita de feitiçaria. Avizinhou-se, portanto, o efeito do deslumbramento de uma prática revelatória (STRATHERN, 2014a: 355).

Enquanto Risi e eu conversávamos, então, e posteriormente se aproximou de nós o rapaz não indígena referindo-se à máquina fotográfica, este comunicou-nos, o acusador partira pelo rio depois de ir atrás do acusado de feitiço. Antes de pegar a canoa, contudo, o acusador passou na outra parte da aldeia aos gritos, ameaçando a todos. Lá, ele estendera sua ação, ampliando seu desejo de vingança não mais somente como acusação de feitiço e prática de vingança direcionada ao acusado, mas difundindo-a ali: ele anunciara seu próprio retorno naquela parte da aldeia tendo como referência a morte em questão. “*Eu quero vingança!*”, o rapaz contou-nos, o acusador de feitiço gritava. Era a sentença que eu também tinha ouvido horas antes vindo do mesmo jamamadi pelas frestas das tábuas de madeira.

O núcleo familiar do acusado de feitiçaria deveria sair da aldeia, uma das filhas mais velhas de Risi aproximou-se de nós, veio nos contar, juntando-se ao rapaz não indígena, a Risi e a mim. O rapaz não indígena confirmava, já se falava da expulsão na outra parte da aldeia mesmo. A informação vinha difusa, nem ele nem a filha de Risi estabeleciam vínculos entre as afirmações, elas vinham apenas no “diz que” (GOW, 2001) em que seria chamada uma reunião apenas naquela parte da aldeia para decidir.

Depois de buscar seu pai no roçado, a filha de Risi passou naquela parte da aldeia antes de retornar à beira do rio. Disse-nos ainda que, por lá, falava-se que as ações do acusador, por sua vez, eram a mando, a responsabilidade era de uma das irmãs do acusador. A menina gesticulava, demonstrava incompreensão, arregalava os olhos, também comunicando uma espécie de indignação. Como aponta Antonádia Borges (2012: 476), a feitiçaria revela-se como um processo de nomeação. Além disso, enquanto nomeavam uns aos outros entre acusações, responsabilizações e anúncios de vingança, a feitiçaria entre os Jamamadi bifurcava-se entre experiência e o discurso sobre a experiência, afinal: o que fizera e como o fizera aquele acusado de feitiço? Era possível que o feitiço tivesse sido produzido a mando de outro indígena? Ou que o desejo de vingança partisse para outro jamamadi, estendendo-se? Essas não eram questões a serem respondidas.

Na outra parte da aldeia, um daqueles nomes tomou o anúncio de retorno do acusador, sendo então um dos alvos desta vingança extensiva. Tal extensão da vingança assumida não era feita aparentemente por um nome casual, uma vez que este nome masculino da outra parte da aldeia era precisamente o ex-afim efetivo do acusador de feitiçaria. A conversa que envolveu a enunciação da acusação de feitiçaria, ora, o rompimento da união conjugal, então, aparecia também na projeção da ação de vingança. Mas este jamamadi fazia o movimento contrário ao do acusador, na direção inversa, tomando esse último como vetor de uma ação coextensiva. Isto é, a vingança também se estendia do acusado para a aldeia, mas,

por outro lado, a responsabilização tomava o acusador e ia somente a *sibling* específico. O âmbito das relações se confundia, misturando consanguinidade e afinidade à topografia da aldeia. Melhor dizendo, ambas, a distribuição espacial das casas, por cognação, e as alianças sempre estiveram combinadas reciprocamente na configuração do aldeamento.

Mais uma vez, estávamos diante da separação entre a experiência e o discurso sobre a experiência. A feitiçaria entre os Jamamadi fazia-se notar como resignificação gradual dos acontecimentos da vida social. A morte não se encerrou com as explicações causais da ciência médica ocidental, mostrou-se como um evento sobre o qual se questionavam, incorporando experiências e relações anteriores e posteriores. Tudo isso expandia e complexificava as relações na Terra Indígena em que estávamos, dos deslocamentos indígenas na formação de tal aldeamento, ao mesmo tempo que produzia reduções das mesmas relações em questão. Sobretudo, a feitiçaria aparecia como uma série de “acontecimentos inauditos, inesperados e, muitas vezes, incompreensíveis à primeira vista, *entrando* na composição de um mural esclarecedor do que se passou e de suas implicações no tempo presente” (BORGES, 2012: 476, grifos no original).

“*Foi feitiço*”, um ruído, “*eu quero vingança*”, outros ruídos; eu repassava as frases que ouvira, as cenas que vira e, ao mesmo tempo, era como se diante de mim estivesse, “a mágica – ou o delírio – da visão. [...] O espaço da visão tanto nos cerca quanto passa através de nós” (MERLEAU-PONTY, 1964 apud INGOLD, 2008: 24). Se eu não estava consumido pelo sentimento de medo, se um dragão não poderia ser a causa objetiva do medo, como afirma Ingold (2012: 18), a acusação de feitiçaria e o desejo de vingança, tal como um dragão, não deixavam de ser as formas que o medo pode assumir. A maneira de se relacionar dos Jamamadi do alto Purus revelava-se, assim, um conhecimento palpável, um fenômeno da experiência e, ao contrário de um dragão, poderia ser vista em seus agentes, poderia ser ouvida, e, mais do que isso, assim como um dragão, poderia acometer quem a compartilha sua experiência (INGOLD, 2012: 19).

Tim Ingold (2008), novamente, recupera a discussão conceitual acerca da percepção, entre os sons e a visão, destacando nessa última a característica da luz. A luz não enquanto objeto, ou ainda não enquanto aquilo que “possibilita ver”, antes, luz é a união do sujeito com o mundo para que “coisas sejam visíveis”. Luz, assim, é uma experiência de ver para os sujeitos-videntes no mundo. Luz, todavia, que muitas vezes é preterida diante dos objetos da própria visão (INGOLD, 2008: 22-25). Desse modo, o deslizamento entre os termos também revela a dinâmica das relações: porque compartilhamos a mesma experiência de ver e ouvir, as palavras, os olhares e sons tornam-se objetos de atenção. Dito de outra forma, cada um dos meios, fossem os “objetos visíveis” e suas nomeações, fossem as palavras enunciadas, direcionadas especificamente ou não, fossem os sons, os gritos, mais ou menos indecifráveis, os movimentos e as ações misturavam seres, nomes, meios e objetos jamamadi¹⁰.

¹⁰ Para explorar outros contextos e análises possíveis de dinâmicas de feitiçaria: entre os Aweti, há um processo de identificação produzido pelo parentesco e pela dinâmica ritual, por sua vez, resultado da coletividade produzida pelos mesmos indígenas (VANZOLINI, 2015: 43). Se no Alto Xingu, a morte só acontece por feitiço, Marina Vanzolini (2015) pontua que, apesar do feiticeiro parecer ser sempre um outro, uma pessoa socialmente distante da vítima do feitiço, a feitiçaria entre indígenas próximos genealogicamente, ou ainda geograficamente, como vizinhos, não é somente pensável, mas uma possibilidade, além de objetiva, ameaçadora (VANZOLINI, 2015: 22). A autora procura não tentar *explicar* a feitiçaria, antes disso, entender *o que é* o feitiço para os xinguanos. Os Aweti não se referiam à feitiçaria como instrumento de manobras políticas, como se acusações e perseguições fossem motivadas pelo desejo de assumir ou manter posições de liderança, ou mesmo atribuindo ao feiticeiro um anseio por algo que pudesse ser entendido como poder. Vanzolini (2015: 39), desse modo, debruça-se sobre por que se faz feitiço e por que existe feitiço no mundo Aweti.

Causa mortis

Philippe Descola (2006) recorda que temas de conversas, além de produzir o efeito de passagem do tempo durante a pesquisa de campo, para o antropólogo, faz notar, lentamente, uma crônica de incidentes nas vidas dos indígenas. Guerras, abandonos de cônjuges, mudanças para novos lugares, formação de novos aldeamentos, ou regiões antes habitadas que já não o eram, mortes, fugas, conflitos, alianças, e assim sucessivamente eram temas de conversas (DESCOLA, 2006: 96). Entre os Jamamadi também não deixava de ser assim, os temas das conversas revelando aos poucos dinâmicas relacionais no interior da aldeia, deslocamentos entre aldeias, formações de novas aldeias, alianças, abandonos de cônjuges.

A morte em questão já havia sido comentada em diversos momentos desde que eu tinha voltado a estar junto dos Jamamadi.¹¹ Considerava-se que, a despeito do diagnóstico médico fazer referência a uma insuficiência hepática, há muitos anos o falecido xamã já tinha “*coração crescido*”, em alusão ao Mal de Chagas. Ou seja, a morte acometera quem já estava fraco, adoecido durante muitos anos.¹² Eu havia entendido que a morte era quase por “*causas naturais*”, como se refere Descola (2006) à compreensão dos Achuar. Os acontecimentos ruins e diários da vida vistos como o mal e o infortúnio que em geral poderiam acometer esses indígenas, isto é, eram atribuídos a ações involuntárias ou deliberadas de outrem. Para Descola (2006: 271), o determinismo achuar evitava que, em meio a dores físicas, ou mesmo diante da morte, sem o sentimento de culpa tradicionalmente associado às religiões de salvação não indígenas, os Achuar não somassem aos infortúnios tormentos morais a si próprios. A formulação mais ampla, porém, estendia as relações aldeãs, o mal, os infortúnios, assim como a morte, as epidemias, não sem fundamento histórico, à luz dos encontros coloniais e dos confrontos violentos com os demais indígenas da região amazônica equatoriana, como provenientes dos outros (DESCOLA, 2006: 279).

Os Jamamadi, assim, não desconheciam a “*causa natural*” da referida morte. No entanto, não qualquer jamamadi, mas um jamamadi específico, um *sibling* adicionou ao acontecimento da morte a ação de outro jamamadi, a prática do feitiço. “*Pôs feitiço, fez feitiço*”, foram as expressões usadas naquela manhã, maneira que o fazia ao mesmo tempo não ignorar a condição médica, os diagnósticos não indígenas feitos para a morte em questão, antes disso, estendendo-a como infortúnio, como um mal. O acontecimento da morte, por fim, tal como entre os Achuar, para o jamamadi que fazia a acusação, não deixava de provir de outrem, no caso, bem próximo, genealógica e geograficamente.

Antonádia Borges (2012: 471) relata o telefonema que Mangaliso recebeu ao seu lado, quando seu interlocutor estabeleceu um vínculo entre a mensagem sobre o sonho de seu primo à sua própria morte, do mesmo Mangaliso, como prognóstico. A antropóloga aponta como Mangaliso assegurava que não há um único

¹¹ De 2016 a 2019, meus períodos de campo somaram cerca de 9 meses com os Jamamadi do alto Purus.

¹² Entre os Jamamadi orientais, “o roubo da alma é duplamente descrito como resultante da captura do coração da vítima pelo espírito *inamadi* – categoria ampla que abarca os duplos das plantas não cultivadas, as almas das cobras (*maka abono*), os *dafi*, além de uma grande variedade de espíritos humanoides disformes – que está caçando e que ao se deparar com um Jamamadi o verá enquanto animal de caça, *bani*, ao passo que na terra a vítima cairá enferma por ação do feitiço introduzido em seu corpo; as dores, a inquietude e a febre são as manifestações do seu coração sendo moqueado. O *inamadi* flecha sua vítima para comê-la, as vísceras serão postas na beira do fogo para assar, aqui a atenção é dada ao coração, órgão entendido como semente/muda que precisa ser preservado para garantir a vida póstuma. É necessário que o pajé recupere a alma/coração – extraia as flechas de feitiço – antes que ela asse ou seja completamente devorada, ocasionando a morte definitiva da vítima ou a impossibilidade de que possa ser plantada para germinar nos roçados celestes” (SHIRATORI, 2019: 171-172). Ou seja, o adoecimento, ou o enfraquecimento do xamã em questão também poderia ser, à luz das relações dos Jamamadi orientais, resultado de agressões xamânicas, como um feitiço.

e infalível método ou teoria capaz de responder à causalidade dos acontecimentos da vida social. Assim como Mangaliso, portanto, a acusação de feitiçaria entre os Jamamadi não excluía a morte apontada dos diagnósticos não indígenas. Pelo contrário, a acusação acrescentava à morte, à leitura e resposta não indígena, criação, prática e intencionalidade jamamadi, uma vez que primeiro foi feito o feitiço, ou colocado o feitiço, mas não sem um propósito, não qualquer feitiço, um feitiço específico para a morte.

Dada a distância de Mangaliso, uma vez que este recebera um telefonema, e o relato de um sonho, Borges (2012) reflete acerca de uma sequência fenomênica que lhe parecia pouco tangível, perceptível ou mesmo narrável. Tais questões, desse modo, tocam-me diretamente, já que minha presença, minha escuta, minhas observações e interlocução diária, ao longo daqueles meses, tornavam minha experiência não só próxima fisicamente, todavia da mesma forma pouco tangível e, concomitantemente, era sim perceptível.

Se eu era crente ou não na feitiçaria (GOLDMAN, 2014), o encadeamento dos eventos desde a vinculação da morte ao feitiço até o prolongamento da vingança produziu efeitos nas relações também diárias daqueles dias entre os Jamamadi. As sentenças acusatórias, assim como os ruídos de uma *briga*, pude ouvir, pude ver, eu ainda pude escutar, “*eu quero vingança*”. Se a percepção de meu próprio corpo pode não ter referência à compreensão jamamadi daqueles acontecimentos, o encadeamento das relações ameríndias, os efeitos nas relações indígenas eram tangíveis, observáveis nas conversas, nos comportamentos: a feitiçaria, desse modo, compartilhadamente, fazia-se sensível.

A acusação de feitiçaria jamamadi aproximava-se, em termos de seus princípios, ao “retorno à equivalência por supressão”, como observa Descola (2006) entre os Jívaro. A relação entre quem fazia a acusação de feitiçaria e aquele que morrera não se estabelecia como entre “quem lhe é devido”, ou em meio a um princípio que se assemelhasse à tutela (DESCOLA, 2006: 286). *Tumash* era o termo equivalente para dívida, que tinha ainda *yapajia* podendo ser entendido como “saldar uma dívida”, tanto em troca de bens, de mulheres, em raptos, ou mesmo vidas, em assassinatos, uma vez que esse último termo também tinha conotação de “vingar-se”. A realização da vingança, por sua vez, trazia ao credor a condição de *ankan*, como quem está dispensado de toda obrigação, ou propriamente “livre” (DESCOLA, 2006: 286-7).

Marina Vanzolini (2015: 138) lembra que para os Aweti “ser gente” é “cuidar dos parentes”, o que estava contraposto à condição dos feiticeiros, pois estes “não são gente” para os xinguanos. Como no universo cosmológico ameríndio a humanidade não é uma espécie em termos naturalistas ocidentais (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), a atribuição de “não ser gente” ao feiticeiro poderia ser mais bem entendida como estranheza, como “não ser um de nós”, como aquele que ataca, ou como sinônimo de incompreensão (VANZOLINI, 2015: 139).

Tais associações jogam luz às relações jamamadi. O acusador recuperara, “*Meu irmão também não queria você aqui*”, suas as palavras antes de anunciar a acusação soavam então como a reposição da estranheza do acusado, como se se referisse a alguém que “não é um de nós”. Para os Aweti, o feiticeiro é “aquele que ataca”, podendo ser, assim, para os Jamamadi, aquele que “só vem chatear”, como também disse o acusador para o suposto feiticeiro. A construção das sentenças se faz recursividade, uma vez que a atribuição de “chatear” cria uma outra relação de acusação. Mais do que isso, quem acusa de feitiçaria, ao fazê-lo por meio da vingança, ora, como reação, também ataca. Então quem acusa e se vinga

também é um feiticeiro? O circuito da feitiçaria e vingança, em meio à genealogia e à terra, então, estranha os Jamamadi entre si, diferenciando-os radicalmente.

Privado de quem faleceu, ao enunciar seu desejo de vingança, a acusação de feitiçaria entre os Jamamadi também se colocava como crédito, autorizado a compensar a si próprio pela perda através da supressão de quem a enunciação mesma atribuía responsabilidade, ou aquele que se tornou seu devedor. Se fosse uma dívida, no entanto, nos termos do acusador, era ainda maior, não sendo resolvida com a *briga*, mas estendida à outra parte da aldeia. A acusação de feitiçaria e exposição de vingança, portanto, foi apenas inicial, pois o acusador então estendeu seu desejo sobre os demais Jamamadi, seu “débito” não estava claro. Na outra parte da aldeia jamamadi, se tudo isso não lhe dispensava de qualquer obrigação, pelo contrário, colocou-lhe como “aguardado”, “esperado” para nova *briga*. Seguindo a sequência de possíveis conflitos, assim, a vingança aparece como “débito inalcançável”.

O curto-circuito

Depois de alguns dias da tensão inicial vivida naquela manhã, retomei minha circulação pela aldeia e encontrei a principal narradora de mitos na varanda da casa do suposto segundo alvo de vingança. No ano anterior, ou mesmo naquelas semanas em que eu já estava novamente na aldeia, nunca tinha encontrado aquela senhora jamamadi deixando-se em uma casa que não era “a sua”. Ela, às vezes, estava caminhando de uma casa para outra por ali, especialmente no entorno de seus *siblings*, mas também vindo daquela que era a casa de uma das filhas de sua irmã. Encontrei-a nos caminhos até a casa-de-farinha, na beira do rio, pescando, ou mesmo no roçado, mas, enfim, a presença dela naquele momento, deixando-se naquela casa, não parecia nada casual.

Ao me ver, como de costume, o segundo alvo de vingança pediu que eu subisse à sua casa. Cumprimentei a ambos, e ele foi logo engatando conversa, falando sobre o roçado, sobre a pescaria, sobre uma ida à cidade. A senhora ficou por ali, adentrou e saiu da casa, foi de um quarto para o outro, da cozinha para um quarto, mas a maior parte do tempo estive na varanda conosco. Ela mexia em algo na cozinha, deixava, vinha até a varanda, caminhava de um lado e de outro. Sempre em silêncio ela esteve. Ela olhava ao redor, entretanto, com profunda retidão, especialmente onde estava o campo de futebol, caminho rotineiro de quem vinha da outra parte da aldeia, na beira do rio.

Sem participar da conversa, a narradora de mitos estava claramente atenta. Isso ficou evidente quando meu interlocutor, produzindo intervalos entre as expressões, fazendo silêncio e balançando a cabeça, como em reprovação, disse, “*é... e ainda tem... e ainda teve isso...*”, movendo a cabeça em seguida para cima, como quem aponta com seu próprio nariz, arqueando as sobrancelhas, estreitando os lábios e levando os olhos em direção às trilhas que levavam à outra parte da aldeia. Ele interrompeu as amenidades que conversávamos. Se a referência em seus gestos não poderia ser outra que não as casas dos demais Jamamadi, ele, porém, não os mencionou.

Entre não responder para não prolongar o assunto e as falas, ou responder algo que efetivamente prolongasse aquela conversa, às voltas com termos acusatórios, eu também receava ser colocado em meio àquelas relações diretamente, afinal, eu tinha uma máquina fotográfica, meu trabalho registrava falas, movimentos, histórias, cantos e mitos. Mesmo assim, vi-me dizendo, *pois é*, fazendo

eco às relações, como quem já estava mesmo imerso numa rede de comunicação (FAVRET-SAADA, 2005)¹³.

Tim Ingold (2012) traz o Pássaro-Trovão entre os Ojibwa não como recurso analógico entre os indígenas, mas como interlocutor vital, cujo conhecimento a respeito do mundo poderia ser testado e experimentado. Ao som do pássaro, um som semelhante ao do trovão, os Ojibwa questionavam o que disse o fenômeno da natureza, às vezes, respondendo que não, ou que não se teria “pegado bem”, como se fosse uma interlocução mediada por palavras sujeitas ao entendimento recíproco. Não era uma falha de tradução, pois nem sempre os indígenas estavam sintonizados para receber as mensagens, em uma relação compartilhada com outros seres e fenômenos (INGOLD, 2012: 21). Então, quando o segundo alvo de vingança, em português, fazia alusão à acusação de feitiçaria e a expectativa pelo desenrolar das ameaças de vingança, ainda que eu pudesse responder que não tivesse “entendido bem” o que aconteceu, ainda que eu tenha ficado em silêncio, eu já estava há muito em meio àquelas relações jamamadi. As palavras e gestos jamamadi eram sons e movimentos, agora, com os quais eu preferia não me sintonizar.

Nesse mesmo instante, a narradora de mitos levou seus olhos sobre meu interlocutor, sustentando o olhar e demonstrando profunda seriedade em seu rosto. Ele acrescentou, “*isso só acontece a mando de alguém!*”. Eu nada disse, tentei evitar continuar observando a senhora, que mantinha seu corpo e seu olhar direcionados quase petrificadamente para seu anfitrião. Mantive-me em silêncio, levando os olhos ao chão ou ao longe, na expectativa de que a conversa terminasse. Ele continuou, encerrou aquela conversa com: “*E se quiserem derrubar a gente, a gente também sabe derrubar: ninguém é de ferro*”.

“Derrubar”, o mesmo verbo tão caro às ações não indígenas na região, em meio ao desmatamento, às ações de madeireiras ilegais, à grilagem, à criação de pastagem, às invasões de fazendeiros em áreas de estudo para a demarcação das Terras Indígenas Jamamadi na região, como aquela em que estávamos, o termo agora funcionava para as relações eminentemente indígenas. Ele poderia ser mais direto e explícito, mas eu não precisava das especificações, as mensagens e as referências estavam claras nas relações que se desenrolavam naqueles dias. “A gente” parecia uma resposta à difusa ameaça do acusador sobre aquela parte da aldeia em que estávamos naquele instante, mas também soava como significando ele mesmo, meu interlocutor. Ou seja, o acusador anunciou seu retorno em vingança direcionada sobre parte da aldeia, o lugar, mas a região da aldeia também era um nome que enseja relações (KOFES, 2015). Assim, um desses nomes que compunham essa parte da aldeia estava me dizendo: ele estava esperando a vingança. Despedimo-nos e eu parti de volta à casa que me hospedava.

Lembrando da organização inicial na aldeia, em que os Jamamadi décadas antes partiram de outro aldeamento mas retornaram preparando uma emboscada para um antigo xamã, estando ainda entre os nomes a linhagem paterna das principais lideranças contemporâneas, mas também do acusador e desse segundo alvo de vingança, isto é, as acusações e prenúncios, tal como aquelas palavras, configuravam uma específica e constante belicosidade naquelas relações, uma vingança endêmica como princípio de assimetria, de desequilíbrio estrutural (TAYLOR, 1993: 74).

¹³ Suzane Viera (2021) faz uma panorama da obra de Jeanne Favret-Saada e destaca o conceito de rede de comunicação para entender e participar da feitiçaria no Bocage, no sul da França: rede como forma de regulação da violência e como forma de terapia.

Retomei o dia a dia de caminhar pela aldeia Jamamadi. A senhora narradora de mitos continuou na varanda da casa do pretense alvo de vingança. Em uma dessas tardes, eu estava com minha máquina fotográfica, a senhora indígena e eu passamos alguns momentos vendo as fotografias registradas, como eu fizera com Risi dias antes, enquanto ele não se referia diretamente à *briga*. Um pássaro jacarim rondava a casa, a senhora o apontou pedindo que eu registrasse a ave e assim o fiz. Ficamos vendo pelo visor os diferentes registros, com ou sem *zoom-in*, de lado ou de frente, em várias poses para a ave. Com o auxílio das lentes da câmera, o pássaro se aproximava ou se distanciava através do visor. A narradora de mitos, contudo, vez ou outra ainda levava os olhos ao redor da casa e especialmente em direção ao campo de futebol. Aquele que era alvo de possível vingança não estava nesta tarde, tinha ido ao roçado.

Enquanto manejávamos a máquina fotográfica, acontecia uma movimentação intensa entre as casas daquela parte da aldeia, lideranças masculinas entravam e saíam de uma casa vizinha, iam a outra, saíam desta, retornavam à primeira. A movimentação, inclusive, trazia lideranças da outra parte da aldeia implicadas com as acusações de feitiçaria.

A referida morte para a acusação de feitiçaria entre os Jamamadi transformara-se, desse modo, em um circuito de acusações, primeiro do feitiço, claro, e, em seguida, vingança sobre o acusado, mas também em ameaça de vingança do acusador de maneira difusa em relação àquela parte do aldeamento. Em contrapartida, a responsabilidade pelas ações do acusador foi estendida para sua genealogia. A motivação do acusador, para aqueles apontados como alvos de vingança extensiva, deveria resultar na expulsão tanto do acusado e sua parentela, “fechando um circuito” genealógico, mas também territorial, entre casas da primeira parte da aldeia. A fuga do acusador, por sua vez, era sua própria expulsão, com isso ele já desaparecera do âmbito das relações da aldeia, quer dizer, da aldeia que se estabelecia a partir daquela manhã.

Entre a morte e o acusador estava o registro da cognação, contraposto ao mesmo plano para o segundo alvo de vingança, já que este ampliava a acusação com uma responsabilização outra, também no registro da cognação. Mas na medida em que a acusação de feitiçaria produziu um apontamento sobre outro registro na genealogia, quer seja, não na consanguinidade, mas no quadro de afins efetivos, ao mesmo tempo apontava para outro espaço físico da aldeia. Ora, a responsabilização, então, paralela à extensão de vingança, também apontava, assim, para o plano territorial da aldeia. Há espelhamento e inversão entre genealogia e territorialidade aldeã para os Jamamadi em meio a acusação de feitiçaria e anúncios de vingança. O segundo alvo de vingança, portanto, inversamente, devolvia “o anúncio da vingança” sobre a genealogia e a “terra”, responsabilizando a produção dessa geografia inicial, retirando-a de seu plano aparentemente exclusivo, os afins efetivos, e também estendendo-a, mais uma vez, à cognação. A separação é apenas analítica, pois, claro, para os Jamamadi, tudo está emaranhado, a genealogia tem seu reflexo sobre a disposição das casas na aldeia. Se o acusador inicial só agira porque estava a mando de suas relações de germanidade, o enlace se fechava na medida em que cruzava espacialidade, ou disposição das residências, e genealogia, mas em curto-circuito, porque o recorte resultava também em expulsão.

Esse último movimento, no entanto, tinha seus próprios limites, nem na geografia da aldeia, não a estendendo às demais casas, nem nas relações de consanguinidade: a responsabilização aparecia como um recorte no interior de ambos planos ao mesmo tempo, na consanguinidade e na disposição das casas, uma vez

que no interior do regime de cognação, mas sem atingir todos os *siblings* em questão, concentrando-se em um nome e recortando duas casas, dois núcleos familiares que cruzavam as duas regiões da aldeia.

A acusação de feitiçaria e a vingança eram relações que não tinham o mesmo “controle” que a responsabilização das ações possuíam. As primeiras surgiam por mecanismos de “excesso”, pois primeiro a acusação de feitiço trazia um nome, indo em direção a este em ação de vingança, mas ampliava-se nisto, direcionando-se para outros nomes. A responsabilização, por outro lado, em vez disso, ao se direcionar ao vetor da acusação-vingança, ao tomá-lo também por suas relações, restringia o âmbito dessas. A responsabilização se fazia ver como uma modulação de relações que se encerravam em torno do nome da acusação-vingança, um corte de relações possíveis, um reordenamento, delimitação ou reorganização da vida, do trânsito entre as residências da aldeia Jamamadi.

Anne-Cristine Taylor (1993), analisando o processo ritual de produção das cabeças-troféu, numa dinâmica social semelhante a dos Jamamadi, entre os Jívaro, quer seja, de guerra e de vingança, entende que o ritual transforma um não-pai em pai, metamorfoseia um ex-inimigo em potencial parente. No alto Purus, com os Jamamadi, o parentesco esteve sempre posto, mas o acontecimento da vida social metaforiza uma espécie de ritual, em que parentes (e ex-aliados) tornam-se inimigos. Em meio a acusações de feitiçaria, a narradora de mitos, portanto, com sua presença, seus olhares, parecia assumir as relações de uma transformação reversa em meio aos Jamamadi. Seu conhecimento, suas palavras, seu movimento entre as partes que compunham a aldeia, sua corporalidade poderiam ser capazes de ritualizar os inimigos como parentes. Parfraseando uma passagem de Marilyn Strathern (2014c: 296), a senhora indígena parecia “carregar e interromper o fluxo” das dinâmicas relacionais, “isto é, ela tentava o deter em si”, ou ao seu redor.

A narradora de mitos devolve à genealogia o que se tornou territorialização, ressaltando que *aquilo* – feitiçaria e vingança – também já fora – ou sempre fora – genealogia. Entre os Jamamadi, portanto, por outros caminhos, parecia preciso o apontamento sobre os Jívaro feito por Anne-Cristine Taylor (1993: 78, tradução minha): “a tensão da aliança, e a consciência de que os aliados serão ou foram consanguíneos obviamente não são suficientes para reduzir sua perturbadora alteridade”.

Considerações finais

Descola (2006) diz que, entre os Achuar, a expressão *pase chicham*, traduzida como “palavras ruins”, poderia ser entendida como boatos e mentiras, ou meias-mentiras ligadas ao surgimento de guerras entre os mesmos indígenas, isto é, acusações e cálculos de culpa. O etnólogo associa a dispersão das aldeias, em um território de distâncias físicas muito extensas, à sistemática deformação das notícias entre os Achuar. Quem levava informações, levava-as em função de suas estratégias, o que fazia despertar antigas animosidades: vinganças adiadas, reatualizadas sob pretexto recente. As genealogias mostravam os números de mortes em combates nas gerações então recentes. Assim, a vida dos Achuar passava a depender da prudência a todo instante, pois a morte violenta estava posta como destino (DESCOLA, 2006: 92).

Tais princípios da vida achuar também estavam presentes entre os Jamamadi. Se retomadas as relações que constituíram a aldeia em que estávamos, seu nome e sua principal liderança de referência, mas também um de seus *sibling*,

seu Outro e seu Aliado, a acusação de feitiçaria e vingança continuava percorrendo um mesmo plano de tensão, entre cognatos, consanguíneos e afins. Era o parentesco perpetuando-se na reiteração de uma relação de aliança, territorializando-se (TAYLOR, 1993: 75). Restava enquanto aliança agora na conjugalidade de uma única residência, ou núcleo familiar, mas também estivera expresso na relação conjugal do acusador, uma relação desfeita, e na relação conjugal do acusado. Aquele nome na ascendência era a conexão entre as duas partes da aldeia, os dois conjuntos de residências, o elo comunitário que os unia enquanto Terra Indígena Jamamadi, aguardando, reivindicando demarcação e reconhecimento pelo Estado brasileiro desde os anos 1970 (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2014).

O acusador de feitiço e o segundo alvo de vingança, por linhagem paterna, estavam atrelados àquela ascendência comum. A “mesma consanguinidade”, do ponto de vista ocidental, estava ali também na presença da narradora de mitos. Além disso, estes homens tornaram-se afins. O fim da relação conjugal do acusador poderia ter reativado tal consanguinidade frente à afinidade. Entretanto, isso mais do que os tinha afastado como afins, fez ver a proximidade-tão-distante entre as descendências comuns patrilinearmente: as acusações de feitiçaria tornaram-lhes inimigos, artífices de uma predação recíproca na expectativa da realização da vingança. Portanto, de seus ascendentes, além do nome comum, nas gerações seguintes também estavam irmãos e rivais outrora, aqueles que migraram de outra região, ora, da mesma forma em meio a acusações de feitiçaria e emboscada a um xamã, ao acusador e alvo de vingança de agora: todos uma vez aliados, mas sempre potenciais inimigos.

O movimento entre acusar feitiçaria e prometer vingança, com os Jamamadi, tal qual o percurso histórico desses indígenas no alto Purus, encontra no objeto de uma máquina fotográfica, como registro antropológico, anteparo do olhar, enlace com a narradora de mitos guardando a movimentação da aldeia, também uma mediação (WAGNER, 2010). Dessa vez, inclusive, a mediação jamamadi de seu universo relacional não se confundia com lógicas de captura, como a antropologia, podendo ser associada ao Estado como recorte de uma territorialidade indígena, ou melhor, em sua ação ineficaz, quase ausente, confundindo-se com quem “oculta procedimentos”: a narradora de mitos se fazia visível. Assim como no mundo Inuit, entre os Jamamadi não pareciam existir “coisas” estritamente falando. A despeito de cestos e abanos, da produção dos roçados e das expedições de caça, ou mesmo das relações e invocações das relações com os não indígenas, o destaque estava nos seres que estabelecem sua presença por meio de ações contínuas (INGOLD, 2008: 8). Então, mais do que qualquer outro nome na aldeia, a narradora de mitos era este ser de presença e ações contínuas, com suas falas, com seus gestos, com suas histórias e cantos, com seus silêncios e seus olhares.

O rapaz não indígena que correu logo à frente da casa ainda repetindo que queria ver a *briga*, associando a máquina fotográfica a um possível registro da acusação de feitiçaria, ele continuava rindo ao ir ao meu encontro. Eram apenas as fotografias, eu lhes repetia. Muitos ali tinham guardadas as impressões das imagens, elas ficaram ainda registradas na câmera digital. Como antropólogo, eu não era capaz de revelar as dimensões estatais que oficialmente tornavam a TI Jamamadi ainda não demarcada, como lembrava Risi o contexto diferente dos Ticuna no alto Solimões. Sequer com a máquina fotográfica eu conseguia mostrar o que estava acontecendo entre os Jamamadi.

Risi talvez estivesse, à luz das acusações de feitiçaria e vingança, querendo ver o que a antropologia produz, e o que a antropologia produzia, para os Jama-

madi em questão, eram relatórios de demarcação de Terras Indígenas para a FUNAI. Ao contrário da feitiçaria, que se podia ao menos ouvir e perceber em seus efeitos entre tais ameríndios, porém, a antropologia era pouco, ou nada eficaz para os Jamamadi do alto Purus. Entre a antropologia e a FUNAI, como uma intenção oculta que não se revela, naquela manhã, diante da acusação de feitiçaria, ou como o não indígena que queria ver as fotografias, Risi, que sempre quis ver a demarcação da TI em que estávamos, remeteu-me à experiência da não demarcação como análoga a acusações de feitiço e desejo de vingança. Se a antropologia lança mão de “razões ocultas”, como “o social”, como “a comunidade”, ou “elementos advindos de um conjunto que não é o conjunto sob análise” (BORGES, 2012: 472-473), minha presença não deixava de evocar uma dinâmica, de alguma forma, também mágica para os Jamamadi: por que as TIs desses indígenas não estão todas demarcadas?

Como me disse, no ano anterior, o falecido xamã jamamadi cuja morte desencadeou o processo que acompanhei naqueles meses, e o disse também com seu olhar desviante (APARICIO, 2017; SHIRATORI, 2019), “eles”, estes seres, os não-indígenas-do-Estado-e-os-fazendeiros, “*só fazem é tomar as terras que são nossas*”. Ou, o Estado: este bruxo que faz desaparecer os vínculos indígenas com a terra, assim como um feitiço para morte desaparece com um corpo indígena.

As acusações de feitiçaria e dinâmicas de vingança entre os Jamamadi lembram o arranjo da hostilidade institucionalizada pela predação recíproca entre os Jívaro (TAYLOR, 1993: 73). É assim que as relações nessa aldeia jamamadi, formada historicamente por ondas dispersivas de uma outra área mais acima do curso do Purus, em ciclos de surtos de epidemias de sarampo (RANGEL, 1994), dando origem às demais aldeias na região ao longo da segunda metade do século XX, apareciam também distanciadas fisicamente pela constância de acusações que provocaram cisões, seguidas por novos aldeamentos. As relações postas há muito pelos indígenas, termos coextensivos em suas relações de parentesco (APARICIO, 2013), porém, estavam envoltos pela morte de uma liderança, em meio à demarcação que não acontecia, às instâncias estatais, deslizando corriqueiramente da “condição social da pessoa” (em sua humanidade não enquanto espécie natural), indo do substantivo ao perspectivo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 256), ao mesmo tempo que ao estatal (BORGES, 2012).

Recebido em 30 de maio de 2023.

Aprovado em 25 de novembro de 2023.

Referências

- APARICIO, Miguel. “Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa”. In: AMOROSO, Marta; MENDES DOS SANTOS, Gilton (orgs.). *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- APARICIO, Miguel. Xamanismo Suruwaha e transformações. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 6 (2): 503-525, 2014.
- APARICIO, Miguel. A explosão do olhar: do tabaco nos Arawa do rio Purus. *Mana*, Rio de Janeiro, 23 (1): 9-35, 2017.
- BORGES, Antonádia. Ser embruxado. Notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia. *Civitas*, 12 (3): 469-488, 2012.
- DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro no Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- DIENST, Stefan. *A Grammar of Kulina*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014.
- DIENST, Stefan. “Evidências linguísticas para as migrações dos Madiha”. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (orgs.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus*. Manaus: EDUA, 2016. pp. 259-268.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13: 155-161, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia). *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 6 (1): 7-24, 2014.
- GOW, Peter. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- INGOLD, Tim. Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano. *Ponto Urbe*, 3, 2008.
- INGOLD, Tim. “Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem”. In: STEIL, Carlos Alberto; MOURA CARVALHO, Isabel Cristina (orgs.). *Cultura, Percepção e Ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- KOFES, Suely. “Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?” In: MANICA, Daniela; KOFES, Suely (orgs.). *Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina/FAPERJ, 2015. pp. 20-39.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. “Histórico do procedimento administrativo referente à regularização fundiária na Terra Indígena Jamamadi do Lourdes/ Apurinã do Cajueiro”. *Informação Técnica n. 6/2014/SEGAT/CR*, FUNAI, Coordenadoria Regional Alto Purus, Rio Branco, Ivanise Rodrigues dos Santos, indigenista, 10 set. 2014.
- RANGEL, Lucia Helena Vitalli. *Os Jamamadi e as armadilhas do Tempo Histórico*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1994.
- SHIRATORI, Karen. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal Jamamadi (Médio Purus, AM). *Mana*, 25 (1): 159-188, 2019.

STRATHERN, Marilyn. “O efeito etnográfico”. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014a. pp. 345-6.

STRATHERN, Marilyn. “A relação: acerca da complexidade e da escala”. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014b. pp. 263-94.

STRATHERN, Marilyn. “Cortando a rede”. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014c. pp. 295-320.

TAYLOR, Anne-Christine. “Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement de l’alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l’Équateur”. In: COPPET-ROUGER, Élisabeth; HÉRITIER-AUGÉ, Françoise (Eds.). *Les Complexités de l’alliance*. IV Économie, politiques et fondements symboliques. Paris: Éditions des Archives contemporaines, 1993. pp. 73-105.

VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

VIEIRA, Suzane de Alencar. Força e vulnerabilidade: lições de etnografia e feitiçaria na obra de Jeanne Favret-Saada. *Mana*, 27 (3): 1-26, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, 2 (2): 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais - elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.