

# **“Os ‘isolados’ são uma relação entre espécies”: o isolamento como política e ação de vida dos povos isolados nas florestas e rios do interflúvio Purus-Juruá<sup>1</sup>**

Juliana Leide Marques Bentes Barreto – PPGAS-UFAM

**Palavras chaves:** Povos Indígenas Isolado. Médio Purus. Cosmologia vegetal

## **Resumo**

Este trabalho aborda a relação dos “povos indígenas isolados” Hi-merimã, no Sul do Amazonas - com as florestas multiéspecie como condição maior de vida. Busca-se, para tanto, refletir os modos de vida desses coletivos atrelados à manutenção das florestas indigenizadas cada vez mais ameaçadas pela epidemia de desmatamento que avança pelo sul do Amazonas nos últimos anos. Desse modo, trazendo à luz uma antropologia da vida em suas diversas e possíveis conceituações para a paisagem, alinhame a discussão de repensar a relação de “isolamento” atribuída a esses coletivos com as políticas e ações de morte incentivadas pelos Estados-nações como resposta às concepções de vida materializados nas paisagens construídas e transitadas por esses coletivos, em um exercício especulativo junto as etnografias multiespécies. Uma revisão bibliográfica em torno de uma antropologia da paisagem percorrendo a ecologia histórica, as malhas sociais ingoldianas, as coordenações multiespécies de Anna Tsing bem como a literatura etnográfica dos coletivos Arawá, e os relatórios indigenistas de investigação de vestígios de povos isolados, etc. suscitam à especulação de que o “isolamento” se inscreve enquanto uma relação social e cosmológica com a paisagem multiespécie que subverte não só a noção de isolado, uma vez que estes povos se encontram continuamente fabricando relações com agentes não-humanos diversos, como também implicam ações políticas de direito à vida e negação da morte, sendo esta última, representadas pelo contato forçado com as sociedades envolventes durante o advento do seringalismo no passado e atualmente pelo desmatamento propiciado pela expansão do agronegócio que ameaça destruir as paisagens amazônicas para a implementação de monoculturas e outros empreendimentos modernistas. Neste paradigma, as paisagens de florestas em suas malhas e coordenações simbióticas são a vida mesma, onde o desmatamento implica diretamente numa ação de extermínio desses povos.

---

<sup>1</sup> “Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022

## **Introdução**

A vida vegetal foi por um grande tempo ignorada pela chave do pensamento ocidental e relegada à composição amórfica da paisagem ou como um recurso primário, onde a ‘vida superior’ acontece, mas sempre sem atribuí-las qualidades agentivas e sociais. No entanto, o advento da gravidade de uma crise climática à nível planetário impulsionada pelo capitalismo predatório tem posto à reflexão primária o convívio tensionado que estabelecemos com os seres extra-humanos, em especial as plantas, escarando pelas práticas agrícolas modernas baseadas em latifúndios de monoculturas que ameaçam a biodiversidade. A vida vegetal é ainda uma misteriosa e essencial companheira. Afinal, como falar de alimentação sem antes falarmos das plantas? Como falar, aliás, de possibilidade de vida sem antes considerar as plantas? Uma “virada vegetal” defende a posicionamento das plantas em primeira análise, isto é, a reflexão a partir das e com as plantas, em um contínuo trabalho de estabelecer conexões sociais e (cosmopolíticas) com os vegetais. Assim, o objetivo deste trabalho é apontar como as plantas inscrevem em seus caules, flores, galhos e folhas a relação social que estabeleceram com sociedades indígenas que hoje se encontram refugiados na floresta, os povos indígenas isolados, sendo esses vestígios arqueobotânicos essenciais para a manutenção das políticas de proteção e monitoramentos das terras indígenas. Da mesma forma, apontar como a identificação desses vestígios só se faz possível através da conexão que a botânica e a arqueologia fazem com a “ciência mateira”, geralmente realizada por pessoas indígenas que têm um profundo relacionamento com a floresta amazônica (CANGUSSU, 2019). Para o aprofundamento desta análise, faz-se necessário adentrar pelas cosmologias indígenas cuja relação com os vegetais estão inscritas em suas organizações sociais, através da rede de parentesco, da formação de coletivos e produção de alteridades. Busco assim, apontar a relevância das plantas nas cosmologias e mitologias dos coletivos indígenas de língua Arawa, que habitam no interflúvio do médio Purus-Juruá, no Sul do Amazonas, onde também se encontra localizado o povo isolado Hi-Merimã, cujos vestígios arqueobotânicos são localizados em frentes de expedições organizadas pelo Estado para o monitoramento do território que transitam, com uma expressiva presença de mateiros indígenas dessa região. Através das plantas e das pessoas que têm profundo relacionamento com elas, podemos dialogar com povos indígenas que hoje se recusam ao contato com a sociedade envolvente, e assim especular uma rede arawa mais-que-humana e reflexivamente vegetal, onde através do exercício das políticas

de monitoramento territorial, possamos contar com as plantas enquanto suas e nossas espécies companheiras.

Este trabalho é parte de um desdobramento da minha dissertação de mestrado em andamento, que tem como eixos centrais os “Povos Indígenas Isolados”, em especial, os localizados na Terra Indígena Hi-Merimã, no interflúvio do médio Purus-Juruá, no sul do Amazonas. A proposta de minha pesquisa até o momento, de modo geral, está em apontar a relevância e centralidade dos (vestígios) vegetais nas políticas de identificação e monitoramento dos povos indígenas isolados, especialmente os Hi-Merimã, de modo que as plantas exercem um papel fundamental nas políticas destinadas aos povos indígenas em isolamento. Em torno disso, também emerge a relevância que os vegetais apresentam nas cosmologias dos povos indígenas vizinhos, inscrevendo-se na formação de redes de parentesco, de coletivos e subgrupos e na produção de alteridades, através do xamanismo, da agricultura e da coleta, formando uma malha social mais-que-humana ligada por varadouros, caminhos e igarapés, cuja complexidade se estende a outros domínios do cosmos. Para tanto, fazia-se necessário uma revisão bibliográfica em torno dos povos indígenas ao entorno, dos quais muitos compartilham a mesma língua Arawa, com variações dialetais. A leitura de etnografias desta região etnográfica foi a principal porta de entrada para “encontros” com os coletivos Hi-Merimã, muito devido as limitações empíricas que impediram trabalho de campo com os coletivos vizinhos e indigenistas da região.

No mais, a medida que minhas leituras avançavam, relatos de contatos com os povos indígenas isolados Hi-Merimã me faziam questionar os limites da categoria “isolamento” atribuídos a eles, me direcionando a aprofundar no esquema de redes arawa proposto pelas etnógrafas e etnógrafos desta região, que ultrapassa os povos indígenas de língua arawa.

### **Compondo com as plantas: reflexões sobre a vegetalidade do devir**

A Vida. Debruço-me diante do desafio de pensar a Vida. Um mistério escancarado que por ter uma qualidade de grandiosíssima expressividade – a vida está e é tudo que vive - é misteriosa, e ainda sim, Vida. A vida me é tão simples, que por tamanha simplicidade, se complica. Escorre como o curso de um grande rio em cheias e se esconde

através de outra parte de si que arrepiam os sentidos, pois sentir é vida e não sentir, quem sabe pode ser o que se chama por morte. E por falar em sentir, ou sensações (e sentimentos), consideremos as plantas. Aquelas cuja presença é tão expressiva que confunde com a anedota do viver. De tão escancarada vida que são e (se) constroem, as plantas são relegadas ao ponto referencial: aquele fundo, geralmente amorfo, onde as coisas vivas se encontram, como paisagem, como pintura. Ou como peça decorativa para uma composição predominantemente estética. A vida vegetal é uma desconhecida e necessária companheira. Afinal, como falar de alimentação sem antes falarmos das plantas? Como falar, aliás, de possibilidade de vida sem antes considerar as plantas?

Temos passado por um gravíssimo problema de desvinculo interespecífico inaugurado pelas divisões taxinômicas da ciência moderna, cujas variadas formas de vida foram hierarquizadas, onde geralmente plantas e fungos são como meros planos de fundo para a vida superior. Tal hierarquização se apresenta como um *dégradé* que vai da natureza até à cultura, sempre a dar ênfase para essa grande divisão cosmológica. Um possível distanciamento físico e comportamental desses viventes em relação ao homem moderno relegou suas agências aos subprodutos corriqueiramente utilizados em toda “cultura material”: remédios, roupas, utensílios, cosméticos, alimentos. Toma-se a planta como um produto a dispor-se, na verdade, desconsidera-se que tenhamos alguma relação social com as plantas, ou melhor, que plantas apresentem algum tipo de relação social conosco ou ao seu entorno. Plantas são alimento, ponto. Matéria-prima, ponto. Para começar nossa jornada pelo universo ainda misterioso, pelo menos para mim, das plantas, ou que se quer dizer com esse nome, friso meu posicionamento ensaístico deste trabalho, cujo rigor metodológico é diluído no experimentalismo do exercício do pensamento teórico, etnográfico, filosófico, sensorial e literário, que nos dão asas para ultrapassar nossas tão duras e perigosas fronteiras do conhecimento e voar por novos mundos porvir, por exemplo, os mundos multicosmológicos e perigosos dos povos indígenas Arawa, dos interflúvios Purus-Juruá, no Sul do Amazonas.

Se para “nossa” história, as plantas ocupam este lugar concernente a falta de subjetividade e agentividade, muito embora possamos sempre contestar esse lugar, para os Jamamadi, cultivar uma relação de parentesco com as plantas torna-se condição da possibilidade de cosmopolítica. As “plantas” são uma parcela do cosmos bastante significativa para a composição da pessoa, da socialidade e da humanidade, sendo irreduzível ao domínio “natural” (SHIRATORI, p. 174, 2019). O xamanismo jamamadi

não somente é a via pelo qual se é possível acessar o cosmo múltiplo das pessoas-plantas, mas sua possibilidade só existe a partir das relações com as plantas, que são construídas antes e durante o processo de iniciação xamânica, quando se busca a todo custo adquirir o corpo envenenado, de modo a garantir ao pajé em iniciação, as características substantivas e agentivas das plantas, com a ingestão e intoxicação de venenos vegetais usados na caça e na pesca dos duplos das plantas reconhecidos como grandes e poderosos xamãs em seu cosmo (idem).

A categoria “planta”, aliás, está longe da classificação botânica moderna, correspondente a um reino do qual se pode agrupá-las. Os Jamamadi referem-se às plantas considerando os aspectos morfológicos, relação com os outros espíritos, propriedades terapêuticas e toxicidade, além de mobilizarem as relações particulares que estabelecem com o duplo ou aspecto humano de cada planta. A possibilidade xamânica, nesse sentido, se estabelece através da prática agrícola, onde as relações de filiação com os espíritos de plantas são construídas, e que ocasionalmente, são incorporadas como espíritos auxiliares do xamã na resolução de conflitos – procedimentos de cura, de vingança, de traslado de almas – e na hospitalidade parental, quando filhos consanguíneos jamamadi serão plantados no céu e adotados pelas gente-planta, incorporando-se as redes de parentesco destas. O que convém traduzir como “plantas”, na verdade, corresponde a vários agrupamentos de espíritos, que Shiratori aponta como “duplos” de plantas específicas. O termo abono, por exemplo, assume um sentido derivado ou secundário de “povo”, “gente”, “pessoal”, “etnia”, “grupo local”, sendo assim, o mowi abono, teke abono e kimi abono serem respectivamente o “gente-castanha”, “gente-teke” e “gente-milho” (ou alternativamente, gente da castanha, gente do teke, gente do milho). Sendo a prática agrícola fundamental para a possibilidade cosmopolítica, pois extravasa o parentesco para outros planos cosmológicos (com a adoção dos espíritos de plantas plantadas na roça jamamadi e posteriormente com a adoção dos espíritos dos mortos jamamadi por espíritos de plantas no céu), as plantas cultivadas yamata abono se diferente das plantas e árvores não cultivadas por jamamadi, mas que longe de serem consideradas selvagens, as plantas “não cultivadas” são cultivadas por outros seres, em especial por uma classe de seres chamados de inamadi (Shiratori, p. 168).

A relação que os jamamadi estabelecem com os espíritos de plantas também não estão limitadas aos regimes da consanguinidade, uma vez que a afinidade é um regime jamais extirpado. Diferentes gentes-planta que habitam os cosmos estão em guerras e alianças com diferentes classes de seres que podem ser inimigos ou aliados dos jamamadi,

o que implica dizer que os abono se referem a diferentes coletivos de plantas e bichos em regimes de afinidade potencial, a guerra mundial, onde através do xamanismo, as espécies cultivadas são aparentadas pelo xamã, o seu “pai”. Os vegetais, sendo assim, referem-se a pessoas providas de desejos e subjetividades, assim como outros coletivos indígenas conhecidos pelos jamamadi, ou seja, a noção de humanidade se estende a outra classe de seres em um jogo de perspectivas (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Além do mais, essa ampla rede de socialidade mais-que-humana pode ser encontrada em diferentes coletivos indígenas Arawa, como os Jarawara (MAIZZA, 2012); Paumari (BONILLA, 2007); Suruwaha (HUBER, 2012; APARÍCIO, 2014).

A despeito disso, podemos dizer que os coletivos indígenas de família Arawa, dentre outros coletivos indígenas que compartilham essa mesma paisagem etnográfica, uma persistente proliferação onomástica para conceber referências relacionais, os -dawa suruwaha, os -madiha, -deni jamamadi, -dyapa kanamari que apontam para uma constante fabricação de diferenças, do mesmo modo que delimitam geograficamente lugares familiares. Assim:

“A galeria onomástica dos “subgrupos” na Amazônia ocidental se mostra impotente para gerar fronteiras étnicas ou propriamente grupos: vazios de uma sociologia extensiva, só servem para intensificar diferenças (diferenças “animistas” de condição de humanidade verdadeira, diferenças “totêmicas” de séries relacionais)” (Aparício, p. 234, 2019).

Maizza (2012) aponta que a onomástica jarawara geralmente se refere a especificidades locais ou geográficas dos territórios ocupados e habitados por eles, apesar de os jarawara atuais, não fazerem menções aos subgrupos do passado. No entanto, em sua escatologia, o céu jarawara se apresenta como os ideais de organização social do grupo. Logo, o céu é formado por diferentes tipos de gente, que moram em lugares específicos (pessoal do leste, pessoal do oeste, Lábrea) e possuem funções específicas (pessoal do ferro, pessoal do céu), ou que são todos filhos de plantas (pessoal do tingui) mas que vivem em uma espécie de predação generalizada. Os seres que fazem parte dessa rede de relações, seja de aliança através do parentesco ou da guerra através da feitiçaria, delimitam a relações que os jarawara estabelecem com os seus Outros. Dessa forma, a condição de humanidade se restringe aos entes que fazem parte do mundo perigoso estabelecido pelos jarawara; entes esses que habitam lugares específicos do território com seu bando, podendo concluir que “supondo que a ‘onomástica potencial’ seja também uma topografia potencial, todo nome de grupo é um espaço que é de Outro (sujeito

potencial), mas também, todo nome é um nome inimigo e um espaço inimigo” (Maizza, p. 233, 2012).

Bonilla (2007) em seus estudos sobre os Paumari, conclui que o tema dos subgrupos está diretamente relacionado ao tema do perspectivismo ameríndio, assim, entre os Paumari, existe um hiperperspectivismo, em que todos os tipos de seres (animais, plantas e objetos) possuem uma forma humana e social. Assim, quando os Paumari se referem a uma espécie de planta ou animal seguido do sufixo kapamoarihi, estes estão se referindo exatamente à forma humana e social destes entes (apud Maizza, 2012: 232), de modo muito parecido com o termo abono entre os Jamamadi, Banawá e madi dos Jarawara. Se o tema dos subgrupos, como proposto por Bonilla está intimamente associado ao perspectivismo ameríndio em escalas particulares, estamos falando de uma malha social mais-que-humana, ligadas por caminhos, igarapés e varadouros que se estende ao céu e abaixo da terra.

A divisão em subgrupos expressa o ideal por um mundo de alteridade e heterogeneidade, inspirado na diversidade de seres extra-humanos, principalmente a diversidade vegetal, notável nos roçados com espécimes agrícolas muito diversos, de modo que é possível especular que os coletivos se espelham no mundo vegetal e extra-humano para a produção de relações de alteridade, através da cisão desses coletivos indígenas em subgrupos nomeados com nomes de plantas, animais e lugares. A concepção pertinente de uma afinidade potencial, ou melhor, de um mundo perigoso, que se estende a outros patamares cósmicos, que influenciam na construção corporal da “pessoa verdadeira”, onde todos são inimigos potenciais, pois todos podem ser “pessoas verdadeiras” em seus mundos de vida, participando de uma predação generalizada, o que também, de certa forma, implica uma simbiogênese generalizada, afinal, alianças precisam ser constantemente construídas.

Outrossim, a ontologia e mitopoética dos coletivos arawa encontram consonância e fomentam uma reflexividade a partir da vida não-humana, principalmente com a vida vegetal, tão esquecida pelo exercício do pensamento teórico moderno. As plantas, mais do que ativos primários, são centrais para as formas de vidas aeróbicas, possibilitando o ar respirável. Temos um vínculo vital com as formas de vidas vegetais, e é desse vínculo que os grupos arawa apontam em suas mitologias que aproximam a origem da humanidade dos vegetais. Longe de querer apontar essas equivalências, meu intuito é produzir uma aproximação especulativa como modos de habitar tão distintos. A possibilidade de vida, conferida a todos os viventes, deve as plantas, em sua diversidade,

o seu potencial transformador do mundo. Essa forma de vida, mais que ameaçada pelas práticas agrícolas modernas, baseada no reverso da biodiversidade e primazia pelo “mono”, das monoculturas, das mono-espécies e das mono-sementes, tem recebido nos últimos anos, uma atenção de estudiosos e cientistas sobre seu papel fundamental para a constituição de coletivos e de nações inteiras.

Abrir um roçado, por exemplo, para várias cosmologias ameríndias, implica em formações de aldeias e redes de parentesco, que podem ou não se estender às plantas, mas que são sempre as plantas que as tornam possíveis. A prática da caça e coleta, diferentemente da ideia de procura passiva por um determinado alimento, aponta para relações de longa data com algumas espécies de árvores e vegetais, que levam à modificação da paisagem e a construção de nichos, constatadas pelo uso de biotecnologias que lhes permitem manejar esses recursos com eficácia e conservação (Mendes, 2016: 34). De outro lado, observamos como a péssima condução da relação que as sociedades modernas estabeleceram com os vegetais, tem impactado de sobremaneira as políticas que nos dizem respeito. Aqui no Brasil, estamos vivendo em tempos em que a monocultura é responsável pela fome e o envenenamento de nossa alimentação, bem como pela degradação da agrobiodiversidade, que estão amarradas em malhas que ligam humanos a tantas formas de vida mais que animadas e altamente transformacionais, como os vegetais. Desse modo, tendemos mais uma vez, em uma defesa de uma “vegetalidade do devir”, onde devir vegetais, inspirar-se em sua capacidade de divergir, dispersar, desfazer-se, assim como fazem os arawa em sua corriqueira tendência aos subgrupos, implique em um compromisso com a diversidade, não só vegetal do mundo, mas uma diversidade vivente, cosmológica e cultural, amarradas umas as outras por caminhos e varadouros multicosmológicos.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

- Aparicio, Miguel. Antisociológicas Arawá: modos de relación en Amazonia occidental. *Revista de Antropologia Social*, v. 30, n. 1, p. 27, 2021.
- . Presas do timbó: Cosmopolítica e transformações Suruwaha. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS - Universidade Federal do Amazonas, 2014.



———. . A Relação Banawá: Socialidade e transformação nos Arawás do Purus. Tese de Doutorado - PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

Bonilla, Oiara. 2005. “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na economia paumari.” *Mana*. 11 (1): 41-66.

———. 2007. Des proies si désirables. Soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne, Tese de Doutorado – École des hautes études en sciences sociales, Paris

Coccia, Emanuelle. A vida das plantas: Uma metafísica da mistura. Desterro, Florianópolis. Cultura e Barbárie, 2018.

Maizza, Fabiana. Cosmografia de um mundo perigoso: Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo. Edusp, 2012.

———. Entre almas e padrões: reflexões acerca da alteridade Jarawara. In: Marta Amoroso e Gilton Mendes dos Santos (Org.). Paisagens Ameríndias, Lugares, Circuitos e Modos de Vida na Amazônia. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

Mendes dos Santos, Gilton. Plantas e parentelas: notas sobre a história da agricultura no Médio Purus. In: Gilton Mendes dos Santos e Miguel Aparicio (Org.). Redes Arawa: ensaios de etnologia do Médio Purus. Manaus: EDUA, 2016.

Shiratori, Karen. O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi (médio Purus, AM). Tese de Doutorado - PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

———. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi. *Mana*, v. 25, 2019.

Viveiros de Castro, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*.2(2): 115-144, 1996.

