

# Cidades-estado arbóreas: fitopolíticas da guerra no imaginário urbano urarina

EMANUELE FABIANO 

Universidade de Coimbra | Coimbra, Portugal

emanuele.fabiano1@gmail.com

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe218075

**resumo** No imaginário urbano urarina, uma extensa rede de metrópoles ocupa a floresta tropical. Essas cidades dendríticas têm características fortemente normativas e até mesmo opressivas, inspiradas em modelos sociopolíticos hierárquicos e autoritários, que definem a relação entre as diferentes espécies de árvores e seus vizinhos humanos. Produção, tecnologia e comércio orientam os governos dessas enormes cidades-estado, lugares conhecidos por sua produtividade e eficiência, nos quais o cultivo intensivo, a criação de gado em larga escala e a fabricação de artefatos industriais sustentam uma ampla fito-política de guerra. Meu artigo analisa como a topografia e a morfologia social dessas cidades-estado reproduzem, em um plano cosmológico, as formas de dominação e subordinação vivenciadas hoje pelos Urarina na Amazônia peruana. Além disso, discuto como a produção - e a constante atualização - desse imaginário urbano indígena serve para desnaturalizar os efeitos das relações com a sociedade nacional estratificada e tecnológica.

**palavras-chave** Amazônia peruana; Urarina; Cidades dendríticas; Fitopolítica; Imaginário urbano

**Arboreal City-States: Phyto-Warfare in Urarina Metropolitan View.**

**abstract** In the Urarina's urban imaginary, an extensive network of metropolises occupies the rainforest. These "dendritic cities" have strongly normative and even oppressive features, inspired by hierarchical and authoritarian socio-political models, which define the relationship between the different tree species and their "human neighbors." Production, technology, and trade guide the governments of these huge city-states, places noted for their productivity and efficiency, in which intensive cultivation, large-scale cattle ranching, and the manufacture of industrial artifacts sustain a widespread "phyto-war policy." My paper analyze how the topography and the social morphology of these city-states reproduce, in a cosmological plane, the forms of domination and subordination experienced today by the Urarina in northern Peru. In addition, I discuss how the production –and constant updating– of this indigenous urban imaginary serves to "denaturalize" the effects deriving from closer relations with the stratified and technological national society.

**keywords** Peruvian Amazon; Urarina; Dendritic cities; Phytopolitic; Urban imaginary



e218075

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe218075>

*Arrivando a ogni nuova città il viaggiatore  
 ritrova un suo passato che non sapeva più  
 d'aver: l'estraneità di ciò che non sei  
 più o non possiedi più t'aspetta al varco  
 nei luoghi estranei e non posseduti.*  
 (Italo Calvino. *Le città invisibili*, 1972)

## Introdução<sup>1</sup>

A vida nas cidades vem se tornando, paulatinamente, um modo de vida pervasivo. A Amazônia peruana não está alheia a essa tendência. Nas últimas décadas, o desenvolvimento urbano nessa região, acompanhado da expansão das redes rodoviárias e da proliferação de novos assentamentos, levou a uma ampliação predatória das atividades econômicas, gerando uma pressão crescente sobre as florestas, as áreas rurais e o modo de vida indígena.

Apesar de que, para meus interlocutores urarina, na Amazônia peruana, a cidade é cada vez mais um forte elemento de atração, permanece a convicção de que a permanência nesses lugares não oferece oportunidades para uma real melhoria de vida ou, pelo menos, que as vantagens são inferiores àquelas que poderiam ser obtidas por meio de um vínculo flexível com as suas comunidades. Nesse sentido, “trazer a cidade para a comunidade” é, em muitos casos, uma aspiração que se traduz, por exemplo, em mudanças na arquitetura tradicional e nos materiais usados para construir casas, na edificação de infraestrutura para uso comum ou em um maior acesso a serviços, que muitas vezes são oferecidos como um incentivo à “inclusão” por instituições regionais e nacionais.

Portanto, não surpreende que, para os mais relutantes à presença de empresários e comerciantes mestiços<sup>2</sup>, a categoria “urbano” se refira às estratégias de captura ao mundo não indígena e não somente a um sentido estrito de cidade como lugar. Tudo isso nos permite refletir sobre as percepções negativas que vários de meus interlocutores têm sobre o espaço urbano e como ele tem sido vivenciado nas últimas décadas. O que mostra que “a cidade” continua sendo, enquanto espaço, lugar do autoritário e do coercitivo, aspectos estruturais nas relações pretéritas e atuais com os não indígenas, em especial, os patrões.

Tendo em vista as relações de poder que afetam historicamente a presença urarina nas cidades da região amazônica de Loreto, no Peru, este texto analisa a tradução vegetal do seu imaginário urbano de acordo com o qual cada árvore é um centro metropolitano que integra uma extensa rede formada por inúmeras outras cidades que ocupam floresta. Essas cidades dendríticas têm características fortemente normativas, até mesmo opressivas,

---

<sup>1</sup> O presente artigo é uma versão modificada do capítulo “Arboreal City-States, Phyto-Warfare, and Dendritic Societies: An Urrarina Metropolitan View of the World” publicado em Santos-Granero, F. & Fabiano, E. (eds.). 2023. *Urban Imaginaries in Native Amazonia: Tales of Alterity, Power, and Defiance*, pp. 67-93. Tucson: The University of Arizona Press.

<sup>2</sup> Embora o termo “mestiço” tenha sido usado a partir do século XVI para a classificação racial das populações das colônias sob o Império Espanhol, no caso de Urrarina, o uso desse termo identifica genericamente todas as pessoas não indígenas, quer vivam em cidades ou nas comunidades ribeirinhas mais próximas, que falam espanhol.

inspiradas em modelos hierárquicos e autoritários de organização sociopolítica, que estruturam uma densa rede de relações entre as diferentes espécies de árvores e os seres humanos. Produção, tecnologia e comércio regem os governos dessas enormes cidades-estado: locais dedicados à produtividade e à eficiência, nos quais o cultivo intensivo, a pecuária em larga escala e a fabricação de artefatos industriais alimentam uma "fitopolítica de guerra" expansionista.

A descrição desses lugares densamente urbanizados surge com frequência no discurso xamânico, que os identifica por sua nocividade e os torna palco de experiências associadas à doença e à morte. Há também uma certa analogia entre essas metrópoles arbóreas e os espaços urbanizados vivenciados no mundo ordinário. Esta semelhança sugere a existência de um contraste entre as práticas e os comportamentos que permitem uma vida saudável e produtiva, associada a um espaço seguro e familiar identificado com a "comunidade", em oposição a outros que se referem à "cidade", epítome de uma alteridade potencialmente prejudicial (Andrade, Rodrigo, Tambucci, 2009). Essa oposição decorre não apenas da distância geográfica, mas também da irredutibilidade de dois sistemas de valores e da possibilidade de acessar diferentes categorias de conhecimento do mundo não indígena. Nesse sentido, os Urarina assumem que a maior ou menor proximidade com os centros urbanos e seus habitantes brancos ou mestiços, ou seja, a proximidade geográfica ou metafórica com a cidade, são os critérios para definir sua própria posição dentro de uma ordem social não indígena. Ao mesmo tempo, essas categorias reforçam a percepção de exclusão dos benefícios oferecidos pela "modernidade urbana" e alimentam posições ambivalentes.

### **Imaginários urbanos**

Como sugerem as contribuições etnográficas de pesquisas com diferentes povos amazônicos (Santos-Granero; Fabiano, 2023), há uma associação direta entre as cidades invisíveis presentes no imaginário indígena, a difusão de produtos industriais (objetos de consumo, aparelhos eletrônicos, meios de transporte etc.) e um estilo de vida marcado pela abundância e pelo desperdício (Chaumeil, 2002: 43-44; Kohn, 2013: 169-170), característico do mundo não-indígena e seu modo de vida.

As características recorrentes desse imaginário urbano poderiam encontrar sua origem no processo histórico da aproximação com o mundo não indígena, cuja influência faria dessas cidades invisíveis o produto de um elaborado processo de integração do estrangeiro e do distante ao discurso local. De acordo com essa interpretação, os elementos que compõem esse rico imaginário corresponderiam a uma elaboração do universo empírico, do que é passível de ser conhecido e, às vezes, daquilo que é projetado como expectativa. Portanto, mesmo quando a descrição das cidades se refere a imagens distintas do empiricamente observável, elas traduziriam uma realidade estranha e ameaçadora. Uma explicação que, sem dúvida, não deixa de seduzir, embora, em sua simplicidade, omita características que, no caso urarina, precisarão ser exploradas com maior profundidade.

Como será discutido a seguir, embora a presença no discurso xamânico de uma rede de cidades-árvore integre elementos da experiência urarina na cidade, as descrições desses lugares sugerem a possibilidade de que eles não sejam simplesmente representações

(Hiernaux; Daniel, 2008: 21). Adotando essa perspectiva, poderíamos argumentar que a experimentação, ordinária ou extraordinária, da vida urbana revelaria sua natureza construída por meio de um mosaico mutável de elementos cuja combinação não produziria uma entidade fixa e imutável, ou seja, uma forma universal, um tipo de assentamento prototípico ou uma unidade espacial delimitada identificável com o modelo de cidade (Brenner; Schmid, 2015: 165). Ao contrário, corresponderia a um processo, uma operação de produção e atualização de uma experiência do urbano, a edificação de um imaginário que torna a cidade tanto uma categoria teórica quanto um objeto empírico.

Nesse sentido, conforme A. Huyssen (2008), os imaginários urbanos são concretos e têm um efeito mais profundo do que aparentam, pois são a própria realidade de qualquer cidade, em vez de meros produtos da imaginação, e diferem dependendo de uma infinidade de perspectivas e posições adotadas pelos sujeitos que os criam ou habitam:

É por isso que os imaginários urbanos diferem dependendo de uma infinidade de perspectivas e posições do sujeito. Todas as cidades são palimpsestos de experiências e memórias reais e diversas. [...] A localidade é constantemente produzida de novo por nossos movimentos visíveis através da esfera urbana, nosso reconhecimento e negociação do espaço construído de nosso ambiente e por todas as nossas interações com a vida urbana. Um imaginário urbano marca, em primeiro lugar e acima de tudo, a maneira como os moradores da cidade imaginam sua própria cidade como o lugar da vida cotidiana, o local de tradições e continuidades inspiradoras, bem como o cenário de histórias de destruição, crime e conflitos de todos os tipos. [...] Um imaginário urbano é a imagem cognitiva e somática que carregamos dentro de nós dos lugares onde vivemos, trabalhamos e nos divertimos. É um fato material incorporado. Os imaginários urbanos são, portanto, parte da realidade de qualquer cidade, em vez de serem apenas fruto da imaginação. O que pensamos sobre uma cidade e como a percebemos informa as maneiras como nela agimos (Huyssen, 2008: 3. Tradução nossa)<sup>3</sup>.

Como qualquer outro espaço habitado, as megalópoles arbóreas urarina também são construídas dentro e sobre sociabilidades, geografias e ideologias preexistentes,

---

<sup>3</sup> No original: “That is why urban imaginaries differ depending on a multitude of perspectives and subject positions. All cities are palimps-ests of real and diverse experiences and memories. [...] [L]ocality is constantly produced anew by our very visible movements through the urban sphere, our recognition and negotiation of the built space of our environment, and by all of our interactions with urban life. An urban imaginary marks first and foremost the way city dwellers imagine their own city as the place of everyday life, the site of inspiring traditions and continuities as well as the scene of histories of destruction, crime, and conflicts of all kinds. [...] An urban imaginary is the cognitive and somatic image which we carry within us of the places where we live, work, and play. It is an embodied material fact. Urban imaginaries are thus part of any city’s reality, rather than being only figments of the imagination. What we think about a city and how we perceive it informs the ways we act in it.” (Huyssen, 2008: 3).

produto de um lento processo de acumulação, adquirindo características opressivas que, ao induzir uma condição de submissão em espíritos humanos cativos, impõem novas formas de sociabilidade, subjetividade e intersubjetividade. Pode-se dizer que, de acordo com os Urarina, esses lugares compartilham com as “cidades visíveis” o fato de existirem contemporaneamente dentro e fora de seus habitantes. Como “fatos materiais incorporados”, as cidades-árvore possuem a capacidade de agir, determinando não apenas a maneira como seus habitantes vivem e agem nelas, mas também intervindo na própria construção de seus habitantes por meio da imposição de um sistema normativo fortemente opressivo, que também é revelado em seu *design* urbano e topografia específicos.

As descrições urarina formulam uma aproximação entre as cidades visíveis e invisíveis, recorrendo ao conceito de “doença” (*janai*), elemento comum tanto em um espaço quanto no outro, e que se traduz em um processo de absorção e objetificação de seus habitantes, uma consequência da dissolução da subjetividade e da perda da memória pessoal. Nesse sentido, a caracterização dos espaços urbanos proposta por T. Blom Hansen e O. Verkaaik (2009) é particularmente sugestiva, rejeitando uma conceituação desses lugares como espaços neutros, destacando, em vez disso, o fato de que cada cidade possui uma vontade ativa, uma “personalidade” aplicada à construção de seus próprios habitantes:

Os espaços urbanos têm espíritos, e as cidades têm almas. Algumas são perigosas, ameaçadoras, mas também sedutoras; outras são marcadas pela beleza e pelo excesso; outras, ainda, por sua monotonia ou ambiente fantasmagórico. Essas são qualidades contagiosas que, segundo se diz, se infiltram no caráter das pessoas que vivem nessas cidades. [...] Alguns espíritos urbanos têm alcance global, outros são principalmente locais ou regionais. Eles são reproduzidos em estereótipos e mitologias cotidianas. É claro que nada disso é verdade em qualquer sentido sociológico, mas as qualidades fantasmáticas e míticas que proliferam nas cidades e nos espaços urbanos são realidades efetivas que moldam o comportamento, as cosmologias e os desejos das pessoas nas cidades, ou daqueles que as visitam, imaginam ou descrevem em narrativas ou imagens (Blom; Verkaaik, 2009: 5, tradução nossa)<sup>4</sup>.

Se, por um lado, essa descrição enfatiza como as representações urbanas estão profundamente imbricadas com as imaginações da cidade, por outro lado, ela indica a

---

<sup>4</sup> No original: “Urban spaces have spirits, and cities have souls. Some are dangerous, menacing, but also seductive; others are marked by beauty and excess; others again by their dreariness or spookiness. These are contagious qualities that are said to seep into the character of the people living in such cities. [...] Some urban spirits are global in reach, others mainly local or regional. They are reproduced in everyday stereotypes and mythologies. None of these are of course true in any sociological sense but the proliferating fantasmic and mythical qualities of cities and urban spaces are effective realities that shape the behaviour, cosmologies and desires of people in cities, or of those who visit them, imagine them, or describe them in narrative or imagery” (Blom; Verkaaik, 2009: 5).

razão pela qual o "urbano" se torna o palco, o ator e o objeto de sua própria existência e os efeitos que isso tem sobre seus habitantes. Entretanto, longe de ser uma simples metáfora ou representação, no caso urarina, a existência de um território que incorpora noções de controle e dominação decorre da presença de um espírito que governa a cidade-árvore e cuja vontade anima este espaço. As cidades-árvores, assim, são caracterizadas por uma dinâmica interna específica que afeta igualmente a ação dos humanos, ou seja, ultrapassam suas fronteiras, interferindo no mundo humano por meio de doenças, na medida em que esses espaços urbanos funcionam e se desenvolvem como organismos complexos e altamente organizados, movidos pela expansão e controle de seus habitantes.

Para entender melhor a relevância que o discurso urarina dá ao vínculo entre dominação coercitiva e imaginário urbano, é importante analisar a dinâmica da inserção urarina na cidade, em especial, uma experiência marcadamente negativa, bem com os elementos determinantes na apropriação e mediação de passados distantes e recentes no presente das cidades-árvore.

### **Os Urarina e a cidade**

A exploração sistemática da borracha durante o período conhecido como "febre da borracha" (1879-1912) deu um grande impulso a todas as atividades comerciais na região de Loreto. Entretanto, na bacia de Chambira, a exploração desse recurso não desempenhou um papel muito relevante na economia local. As características da bacia, uma área dominada por vastas extensões de zonas alagadas (chamadas de *aguajal*), onde a baixa presença de seringueiras adequadas para a exploração não justificava investimentos por parte de empresários e comerciantes de borracha, livraram parcialmente os grupos urarina das consequências dramáticas que caracterizaram esse tipo de indústria extrativa. Há relatos que descrevem o *boom* da borracha como um período caracterizado pelo deslocamento forçado de um grande número de famílias cativas, sucessivamente vendidas pelos patrões locais como escravos. As narrativas urarina conservam descrições muito cruas da brutalidade dos comerciantes e capatazes, dos sequestros e dos atos violentos por eles sofridos. Entre os anciãos, há muitas referências a casos de deportações em massa cujos sobreviventes, depois de serem transportados acorrentados para a cidade de Iquitos, foram forçados a trabalhar como escravos ou empregados nas casas de senhores e famílias ricas. Muitas dessas histórias também revelam como alguns Urarina conseguiram escapar e, após um período escondidos, finalmente se estabeleceram ao longo do rio Nanay, onde fundaram uma nova comunidade, cujos habitantes ainda hoje preservam parcialmente o uso rudimentar do idioma urarina, embora tenham esquecido completamente seu local de origem. Assim, embora as atividades extrativas tenham envolvido apenas marginalmente os Urarina localizados na região do Chambira, há uma percepção difusa do papel desempenhado pelos patrões na estruturação das relações sociais e econômicas que as numerosas comunidades urarina estabeleceram com a população mestiça e os colonos ao longo do rio Marañón. No final da depressão econômica causada pela queda no preço da borracha (1914-1943), os Urarina já mantinham relações mais ou menos contínuas com as comunidades mestiças da região há algum tempo (Kramer, 1979: 14). Isso se deveu, em parte, à melhoria dos serviços de transporte que aumentaram a possibilidade de se

envolver em atividades produtivas e comerciais lucrativas, o que atraiu novos colonos de outras regiões do país (Santos-Granero; Barclay, 2002). Essa nova fase da vida econômica da região coincidiu com a crescente difusão de uma economia de mercado incipiente que prosperou graças à exploração sistemática da mão de obra indígena, um legado da exploração da quina e da borracha. Através do endividamento forçado do aviamento, no modelo conhecido como "escravidão por dívida", as empresas familiares expandiram suas atividades e se envolveram de forma lucrativa no comércio de madeira, carvão vegetal e produtos agrícolas vendidos nos mercados de Iquitos. A cidade se aproximou inexoravelmente e teve início a era que os habitantes de Chambira lembram como a dos "grandes patrões".

Embora hoje a figura do patrão (chamado de *patrón*) pareça ter perdido a influência e a autoridade de que desfrutava, a lógica do aviamento continua a reproduzir e atualizar suas formas de exploração. Desde a década de 1990, com o desaparecimento dos "grandes patrões", um número crescente de pequenos comerciantes itinerantes ou proprietários de barcos de médio porte, dedicados à compra de uma ampla gama de produtos (buriti, peixe salgado ou fresco, bananas etc.), bem como os chamados "pequenos patrões" locais dedicados ao comércio de madeira, alguns deles descendentes de antigos trabalhadores mestiços, parecem ter tomado o lugar das famílias influentes que tinham o controle econômico da região (Dean, 2004). A maior ou menor presença desses comerciantes é influenciada pelas tendências sazonais de preços nos mercados de Iquitos e Yurimaguas, bem como pela duração e intensidade das precipitações durante a estação chuvosa, que impõem variações significativas nos preços dos produtos agrícolas. Muitas famílias urarina se dispõem a trabalhar para os comerciantes e regatões, mesmo quando esses explicitamente os exploram. Essa ambiguidade, entre a rejeição da interferência e a busca pela mediação de atores não indígenas para estabelecer relações econômicas com o mundo urbano, é particularmente evidente nas atividades ligadas ao corte e à comercialização de madeira, um negócio que garante lucros consideráveis. Para muitas comunidades urarina, essa atividade representa a principal fonte de renda e, ao longo dos anos, permitiu que vários madeireiros ou empresas de pequeno e médio porte comprassem matéria-prima das comunidades a um preço irrisório e depois a vendessem diretamente para a cidade de Iquitos. Essas modalidades de exploração foram estudadas por B. Dean (2009, 1995), que analisou sua origem e difusão no contexto atual urarina. A urgência de explorar essas questões com mais profundidade também é claramente evidente no trabalho de H. Walker (2013, 2012), no qual o autor analisa como essas relações econômicas têm implicações fundamentais para a definição do que afirmar ser uma identidade urarina e para as relações com as comunidades mestiças da região. Tanto o estudo das especificidades dessas formas de exploração quanto as implicações que elas acarretam estão além do escopo deste artigo. No entanto, o tema permite compreender como as modalidades de exploração dos recursos ou os modelos de organização das atividades comunitárias foram redefinidos nos últimos tempos, bem como, em decorrência disso, se conforma a presença dos Urrarina na cidade.

Se, no passado, chegar aos grandes centros populacionais da região era uma eventualidade pouco frequente, hoje, uma viagem pelo rio Marañón se tornou bastante

comum para os Urarina do Chambira. O que aproximou as comunidades da cidade, de sua economia e de suas instituições. Nos últimos anos, a cidade de Nauta se tornou o centro urbano mais frequentado pelos povos indígenas da região e o ponto de referência para lidar com assuntos administrativos, a venda de produtos para os mercados locais ou o acesso aos serviços oferecidos pelo Estado. Ao contrário das comunidades rurais, que são vistas pelos habitantes indígenas como pobres e atrasadas devido à falta de infraestrutura e serviços (Pereira; Torres, 2008), para os Urarina as cidades mais próximas da região de Chambira, como Iquitos ou Nauta, incorporam um ideal de modernidade que as torna semelhantes às grandes capitais estrangeiras ou às cidades de Lima e Chiclayo. O número de famílias urarina que decidiram se mudar para áreas urbanas, ou para locais próximos a centros urbanos, aumentou significativamente nos últimos anos. Embora essa tendência, ainda minoritária, possa ser lida como a manifestação mais eloquente de um vínculo cada vez mais intenso com a cidade e suas estruturas econômicas e políticas, ela não pode ser interpretada simplesmente como um movimento dos "indígenas" em direção ao "mundo branco" (Alexiades; Peluso, 2015; Nunes, 2010). Longe de ser uma solução ideal para mitigar o estado de semi-isolamento percebido por muitos dos Urarina que vivem nas comunidades da bacia do Chambira, as características estruturais desse fenômeno, além de exacerbar uma condição preexistente de desigualdade econômica e vulnerabilidade, favorecem a configuração de uma ordem normativa em que as formas de sociabilidade, trabalho, residência e mecanismos de uso de recursos estão sendo rapidamente reconfigurados (Horta, 2017; Espinosa, 2009). Mesmo assim, por meio de uma articulação maior e mais intensa entre o urbano e o rural ou por meio de formas híbridas de gestão dentro dessa relação (Peña 2011; Alexiades, 2009), as comunidades desenvolveram novas estratégias diante do mercado para participar ativamente da produção, extração e troca, o que lhes permite articular a vida econômica e produtiva "tradicional" com o cenário neoliberal amazônico contemporâneo (McSweeney; Jokisch, 2015).

Apesar dessas novas formas de interação com as realidades urbanas, para muitos Urarina, a cidade ainda é vista como um lugar inóspito e perigoso. Essa avaliação negativa é evidenciada pelo número extremamente pequeno dos que residem em áreas urbanas, muitos dos quais estão concentrados nas proximidades dos portos ou em casas localizadas em bairros periféricos. Mesmo assim, a permanência na cidade não vai além do tempo necessário para juntar algum dinheiro através de trabalhos remunerados por diária, por pequenos trabalhos temporários ou vendendo produtos agrícolas.

### **Cidades invisíveis, reinos subaquáticos e mundos não humanos**

Vários dos elementos que caracterizam o imaginário urbano urarina coincidem com os de outros povos amazônicos contemporâneos. As descrições mais recorrentes em mitos e narrativas dão a essas cidades características antitéticas àquelas que caracterizam as pequenas aldeias amazônicas, sugerindo uma intensa identificação com a cultura ocidental, o mundo não indígena e um estilo de vida urbano (Lagrou, 2013: 250). Ao contrário das comunidades rurais amazônicas, muitas vezes definidas por sua precariedade, escassez de infraestrutura e serviços ou ausência de planejamento, conforme dito acima, esses lugares parecem ter sido construídos à imagem das grandes capitais não indígenas: cidades

tecnologicamente avançadas, dotadas de planejamento urbano complexo, nas quais o acesso a produtos industriais, serviços, conhecimento e riqueza estão permanentemente ao alcance de seus habitantes. Nesses lugares, entidades não humanas, espíritos dos mortos ou animais, muitas vezes desempenham o papel de governantes ou mestres, e suas atividades ocorrem em ruas e edifícios que surgem dentro de alguns dos elementos da paisagem, como colinas, cavernas, em mundos subaquáticos ou mundos ctônicos. As etnografias mostram claramente como esses lugares possuem as características das metrópoles, embora suas localizações espaciais nem sempre sejam claras ou careçam de demarcação territorial. Além de uma geografia indefinida, essas são cidades nas quais parece haver uma compressão ou extensão do espaço e do tempo, muitas vezes revelando uma sobreposição de elementos de um passado distante com os mais recentes desenvolvimentos tecnológicos ou a presença de instituições e órgãos governamentais específicos do mundo humano. Por exemplo, entre os povos de língua inga, da bacia do rio Pastaza (Peru), o universo é composto de cinco camadas distintas nas quais espíritos e humanos vivem e interagem. O nível mais baixo, o domínio aquático, conhecido como *yakurunapa wasin*, é o lar dos *yakuruna* (povo da água), que atuam como autoridades e cuidam de seu próprio *ayllu*, que é composto por todas as criaturas aquáticas. O *yakurunapa wasin* é um reflexo do mundo em que vivemos e reproduz a estrutura escalar do *ayllu*: todas as criaturas *yaku* estão incluídas no *ayllu* máximo, que, ao mesmo tempo, inclui segmentos individuais de *ayllu* sob os cuidados de um *kuraka* ou dono de animal para cada espécie. Aqui encontramos comunidades e cidades subaquáticas onde a vida social é muito semelhante à humana e os vários espíritos da água, conhecidos como *tsunki*, vivem em formas semi-humanas, usam moto-táxis e outros elementos característicos da sociedade moderna (Homan, 2018: 169-170). Da mesma forma, a associação entre cidades invisíveis e a "sociedade não indígena" industrializada também emerge nas descrições que os Kotiria fazem do povo-peixe. Reconhecidas como pessoas de pele clara, como os não indígenas, essas pessoas vivem em cidades subaquáticas grandes e densamente povoadas, cheias de carros, com prédios de quatro andares e ar-condicionado (Hugh-Jones, 2018: 218-219). Também nos mitos dos Huni Kuin, os Inka e *Nawa*, quintessência da alteridade e, portanto, associados aos brancos, além de serem canibais e comedores de carne crua, são proprietários de bens pertencentes ao mundo urbano. Donos de metal, ouro e contas coloridas, eles vivem em cidades feitas de pedra, atravessadas por ruas muito limpas. Embora levem o que é descrito como uma vida altamente social e organizada entre si, o comportamento dessas entidades, em relação aos Huni Kuin, é caracterizado pela crueldade, falta de reciprocidade e ganância (Lagrou, 2013: 250).

No que diz respeito ao caso urarina, as cidades que frequentemente aparecem nos mitos, mesmo quando se revelam perigosas ou estranhas, parecem fornecer o contexto ideal para criar as condições para um relacionamento intenso e prolongado entre os personagens humanos e seus habitantes não humanos. Apesar de serem reconhecidos como cidades, esses lugares nunca assumem as características atribuídas às grandes cidades não indígenas industrializadas; ao contrário, mesmo quando suas características - geográficas, arquitetônicas e tecnológicas - são ampliadas, eles ainda enfatizam o modelo comunitário e, portanto, são familiares aos visitantes humanos. Ainda assim, os relatos

concordam em enfatizar como o acesso a essas cidades é difícil para os humanos, que podem visitá-las em sonhos, por meio de experiências xamânicas, como resultado de abdução espiritual ou por se unirem em matrimônio com um de seus habitantes não humanos. Por esse motivo, não é de surpreender que a permanência nos limites dessas cidades seja uma experiência potencialmente perigosa, responsável por produzir alterações corporais, em alguns casos reversíveis, mas em outros até mesmo resultando em morte; ou que, ao contrário, ela se torne uma experiência altamente formativa, uma fonte de conhecimentos e poderes extraordinários. Os seres humanos podem decidir ficar nessas cidades porque são persuadidos pela beleza das esposas não humanas que benevolmente organizam um encontro com um visitante estrangeiro ou porque, depois de serem mantidos em cativeiro por algum tempo, estabelecem uma relação de parentesco com os anfitriões não humanos. De qualquer forma, essa condição é reversível e o abandono desses lugares é motivado por um profundo desejo de retornar ao mundo dos humanos, um sentimento de nostalgia que muitas vezes vem à tona por meio de pensamentos/reminiscências de ações cotidianas ou situações da vida familiar. O retorno ao mundo humano é repentino e a separação e o afastamento prolongado não produzem consequências visíveis (Fabiano, 2017). De natureza diferente, como será descrito a seguir, é a experiência que consagra a entrada em uma cidade-árvore e o encontro com as entidades não humanas que a habitam.

### **Espíritos cativos e cidadania arbórea**

O termo *ijiniaene* identifica uma categoria muito ampla de entidades cuja principal característica é possuir as habilidades necessárias para perseguir humanos e executar ataques patogênicos por meio de dardos invisíveis que terminam com o sequestro do espírito da vítima. Dentro dessa tipologia, os Urarina identificam com o termo *nünajiaeene* uma categoria de entidades não humanas, muito temidas por sua agressividade, que habitam áreas florestais caracterizadas pela ausência de roças ou sinais de presença humana (*nünakataan*). Entre os *nünajiaeene* mais perigosos estão os *ijiniaene* das árvores (*enüa*), cuja periculosidade é determinada com base nas espécies de árvores às quais pertencem, que, por sua vez, são ordenadas hierarquicamente de acordo com uma escala estabelecida com base na quantidade e na toxicidade das substâncias amargas que secretam. Uma das principais características que diferenciam essa tipologia de *ijiniaene* das demais é o hábito de viver dentro da árvore na floresta densa (*nünaana*), uma morada que eles deixam apenas em raras ocasiões para se aproximar de assentamentos humanos. Quando isso acontece, essas entidades permanecem nas proximidades das áreas arborizadas que cercam os lugares povoados (*ajainaa*), pois a vegetação rasteira as protege, evitando assim qualquer contato direto com os humanos. Cada *ijiniaene* está ligado a uma espécie de árvore e escolhe um exemplar desta para habitar, ao qual permanecerá ligado até que esta planta seja derrubada ou pereça naturalmente, obrigando-o a procurar um exemplar mais jovem que não tenha sido ocupado anteriormente por outro *ijiniaene*. Essas entidades são muito temidas por seus hábitos vingativos e extrema agressividade, que muitas vezes é desencadeada em resposta à atividade humana, percebida como uma invasão ou um ato de agressão deliberado. Portanto, a presença desses espíritos constantemente exige cautela;

mesmo assim, devido ao número de *ijniaeeene* que habitam as florestas, muitas vezes acontece de uma pessoa ferir acidentalmente as raízes ou o tronco de uma árvore, provocando assim uma resposta vingativa de seus *ijniaeeene*.

O padrão de ataque de um *ijniaeeene* arbóreo não difere do de outros *nünajiaeeene*, embora seu nível de organização, agressividade e perseguição de vítimas humanas seja mais eficaz. Devido ao comportamento territorial característico, os mais expostos a esses ataques são homens e mulheres envolvidos em atividades agrícolas, de caça e, de forma evidente, aqueles que trabalham na extração de madeira; no entanto, a área de intervenção dessas entidades pode chegar às comunidades, às vezes localizados a uma distância considerável da cidade-árvore na qual o espírito habita e cujo território se estende até onde alcançam as raízes desta planta. Além de permanecerem em um estado de vigilância constante, essas entidades possuem um olfato extremamente sensível que lhes dá a capacidade de perceber odores a uma grande distância, especialmente quando se trata do cheiro característico que os filhos deixam no corpo dos pais e que é um poderoso atrativo para os espíritos nocivos. Graças ao rastro deixado por essa fragrância peculiar, o *ijniaeeene* poderá seguir a trilha de cheiro (*saiinaa aunaa*) deixada ao longo do caminho e, aproveitando a escuridão da noite, circulará furtivamente ao redor das casas humanas para identificar sua presa. Somente em um segundo estágio, o *ijniaeeene* enviará seus emissários, um "companheiro de caça" (*kurianera*), que entrará sorrateiramente na casa e atacará a vítima designada adoecendo-a (Fabiano, 2019). Um corpo que tenha sido afetado pela doença de uma árvore será separado de seu próprio espírito e, em pouco tempo, ficará indefeso, a menos que o tratamento adequado não seja dado. Não é de surpreender, portanto, que a eficiência e a intensidade do ataque exijam que o *ayahuasquero*, que é chamado para interpretar os sintomas e eventualmente curar a pessoa doente, realize uma busca pelo espírito cativo, bem como por seu agressor, com a possibilidade de o processo patogênico ter um resultado fatal.

O processo de assimilação que transforma os espíritos humanos em cidadãos da cidade-árvore começa dias, até mesmo semanas, antes de o espírito da vítima ser incorporado a uma cidade-árvore, ou seja, estar "dentro da casa" do *ijniaeeene* (*lureri asaae enuaa*). Ele começa com o rapto, um ato preparatório que ocorre nos arredores do espaço urbano da árvore, no que poderia ser considerado a extensa periferia da árvore, ou seja, os territórios humanos. Embora o tema do arrebatamento do espírito da pessoa doente seja um dos possíveis resultados de um processo patogênico, provocado pelo ataque lançado por um *ijniaeeene*, de todas as aflições do gênero *janai siinenia*, "doença real", são as doenças das árvores (*elünai*) que atingem o mais alto grau de sofisticação. Muitas vezes, o alvo desses ataques não é a pessoa responsável por ferir a cidade-árvore do *nijiniaeeene*, mas sim um dos membros da família, de preferência os mais jovens ou recém-nascidos, cuja permeabilidade do corpo os torna mais facilmente expostos a doenças (Fabiano, 2015). Quando um ataque é bem-sucedido, os primeiros sintomas se manifestam nas vítimas por meio de pesadelos (*lüaa*) e enxaquecas muito dolorosas (*kuütüri kúna*) que, em alguns casos, podem durar vários dias consecutivos. A generalidade dos sintomas torna esse tipo de aflição difícil de identificar, o que permite que o agressor atinja seu objetivo, ou seja, enfraquecer a vítima até que seja possível raptar seu espírito (*kurii*) e levá-lo para dentro da

cidade-arbórea. Os espíritos vegetais que executam essa tarefa são os *kumakuri*, entidades organizadas de acordo com um modelo militar que agem como um pelotão de soldados. Para usar as palavras de Medardo, um ancião urarina, *cha kuitüküera*, "o exército a serviço da cidade-árvore, sob o comando do *ijniaeene*, o espírito presidente".

As ações que levam ao rapto do espírito humano seguem um padrão preciso de ataque. Primeiro, depois que o *ijniaeene* identifica sua presa (*pekaa*), um dos *kumakuri* que vivem na cidade-árvore assume a tarefa de envenenar o corpo da vítima com uma substância amarga (*kuura*), dotada de um mau cheiro característico (*sainati*). Posteriormente, o envenenamento força o espírito humano a permanecer em um estado de prostração, durante o qual, apesar de permanecer em sua sede corporal, ele começa a experimentar sentimentos de saudade e tristeza que logo levam à apatia, enfraquecendo também o corpo. Meus interlocutores explicam que, nessa fase, a vítima é constantemente perseguida pelo *kumakuri*, que, transitando entre os sonhos e o mundo desperto, o ataca com dardos especiais (*kurichana*), cujo veneno age rapidamente e contamina o sangue até chegar ao coração.

É notório que por meio das atividades xamânicas, dos sonhos (*sinia*) e da ingestão de macerados psicotrópicos é possível separar o espírito do corpo de forma temporária e reversível. Entretanto, a doença das árvores força essa separação, com consequências terríveis, como detalha Medardo:

[...] quando uma criança fica doente por causa de uma árvore, às vezes não é fácil entender. De fato, os pais ficam desconfiados porque a criança não dorme e chora muito. Dizem que ela chora não por causa da fome ou do frio, mas é como se estivesse assustada com alguma coisa, como quando algo o persegue e o assusta e não o deixa dormir. Os adultos também podem ver a mesma coisa em seus sonhos, é como um lagarto, ou vários lagartos, que o perseguem para devorá-lo. A criança chora muito quando vê isso em seus pesadelos, porque é o *ijniaeene* que lhe envia esses pesadelos porque quer matá-la. A doença começa dessa forma até enfraquecer tanto que seu corpo [da criança doente] não aguenta mais e seu espírito se separa, até chegar o momento em que ela é roubada e colocada no centro da casa do *ijniaeene*.

Apesar da violência do ataque, a eventualidade de uma separação permanente não ocorre com muita frequência. O vínculo entre o *kurii* e o corpo - a sede física dos pensamentos, da memória e dos afetos - é muito forte e será preservado durante toda a existência da pessoa e, em parte, mesmo após a morte. De fato, é essa mesma ligação que garante a reversibilidade do processo de divisão e a possibilidade de evitar a morte, que é alcançada resgatando o espírito de seus raptos e reintroduzindo-o no corpo. De qualquer forma, o processo pode ser longo e doloroso e, com o passar dos dias, o vínculo entre o *ijniaeene* e o espírito humano cativo se torna cada vez mais intenso, até que a entidade não humana se torna sua *nerüra*, ou seja, o dono ou proprietário da presa.

## Fitopolítica da guerra e a arquitetura do domínio

As descrições das jornadas que os espíritos raptados terão de enfrentar marcam o início de um planejamento e de uma organização articulados do “processo de admissão” humana no espaço urbano arbóreo governado pelos *ijniaeene*. Juan, um homem originário do igarapé Tigrillo, afluente do Chambira, se vale de palavras eloquentes para destacar as principais características dessas cidades-árvores:

Toda árvore tem dentro de si pessoas com funções diferentes, isso é conhecido. Sabe-se que todas [as árvores] são assim, mas nem todas falam a mesma língua. Os *ijniaeene* sabem o que os outros fazem, mas não se comunicam, é como um país em que as pessoas falam a mesma [língua]. E cada um [dos espíritos dentro da árvore] tem sua função. É claro que eles sabem que há outros *ijniaeene* [em outras árvores]. As árvores que são governadas por um *ijniaeene* menos forte não buscam a guerra com um mais forte. Elas se conhecem. É por isso que [o *ijniaeene*] tem vários espíritos sob seu comando e eles se entendem, porque cada um tem sua função, um trabalho nas fábricas e nas fazendas. É como no governo.

De acordo com as descrições, essas cidades seriam a expressão perfeita de uma sociedade de espíritos governada de acordo com uma ordem hierárquica, cuja estrutura permite a submissão ou a ligação com outras cidades-árvores, mas, acima de tudo, a exploração do trabalho cativo, ou seja, dos espíritos humanos (*rai kacha*). No topo dessa organização está o *ijniaeene*, “dono” da árvore e “presidente” da cidade; depois vêm os *letunu*, “capatazes” encarregados de supervisionar todas as atividades produtivas; em um nível mais baixo estão os *kumakuri*, soldados do exército que controlam a cidade; e, por fim, há os espíritos humanos cativos. Os diferentes escalões são diferenciados pelo tipo de função e pelo controle que podem exercer sobre os espíritos de escalão inferior; juntos, eles fazem a cidade-árvore prosperar e crescer.

O aspecto opressivo dessas cidades é expresso por meio de duas características principais: a primeira é a lógica expansionista e predatória que as rege; a segunda se concentra em sua espacialidade. Com relação à primeira característica, é importante destacar como o sistema produtivo de cada cidade é voltado à produção ilimitada de bens destinados a circular dentro e entre as diferentes cidades-árvore, de acordo com uma lógica estrita de guerra<sup>5</sup>. A fitopolítica da guerra, nesse sentido, não visa à destruição de outras cidades inimigas, mas à subtração de força de trabalho e, portanto, à expansão do aparato produtivo. A descrição de L. Mumford sobre a personalidade das cidades e sua constante busca pelo domínio ecoa alguns aspectos desses espaços urbanos arbóreos. A guerra, como

<sup>5</sup> Quanto à existência de uma guerra permanente entre as plantas, veja, por exemplo, o uso da expressão “guerra mundial” entre os Jamamadi (Shiratori, 2019), que descrevem nesses termos o conflito no céu entre as plantas. Da mesma forma, uma caracterização belicosa do conflito entre gentes-plantas, em particular entre abono das plantas cultivadas e não cultivadas, também aparece nas descrições feitas pelos Jarawara (Maizza, 2014).

Mumford (2014: 78) a define, não é apenas intrínseca ao desenvolvimento tecnológico, mas é inerente às cidades e à sua estratégia de sobrevivência, baseada na competição com outras cidades. A tentativa de dominar outras cidades seria, segundo o autor, uma manifestação da própria personalidade da cidade, a externalização de uma realidade compartilhada por todos os seus habitantes, ou seja, a sujeição a um único "eu" soberano, a uma autoridade autodirigida, que governa a si mesma, reivindicando para um único "eu" exaltado, como representante divino da coletividade maior, tudo o que antes pertencia ao agora diminuído "nós" (Mumford, 2014: 120). A organização vertical urbana, que, de acordo com Mumford, encontra seu modelo ideal em algumas espécies de insetos sociais, baseia-se, portanto, na presença de uma entidade dominante que simboliza a vida (reprodução), a proteção e o objetivo final, uma organização setorizada do trabalho, uma forte carga militar especializada, uma subjugação do meio ambiente e um ataque fratricida entre comunidades para a dominação do território e de seus recursos (Mumford, 2014: 81-82).

Em termos de topografia política e, portanto, da lógica espacial que organiza a vida das cidades-árvores, os depoimentos enfatizam como sua força subjugadora está profundamente imbricada com as características da própria cidade. Sua extensão, dimensão e modelo urbano são indicados nas descrições, fornecendo o cenário no qual as noções de dominação e controle são objetivadas. Isso fica claro quando se examina a função dos espaços arquitetônicos que caracterizam seus edifícios, ruas e praças. Nos relatos, os narradores se espantam com os prédios, cuja arquitetura se repete de forma idêntica e sugere um controle rigoroso sobre qualquer tipo de espacialidade divergente; as ruas, cujo traçado segue rigorosamente um plano ortogonal, reproduzem o planejamento urbano das grandes cidades e contribuem para aumentar a percepção de desorientação dos cativos; a grande praça central, ponto central da vida urbana, dominada pela mansão do *ijiaene*, centralizando a vida arbórea, aumenta o poder panóptico do espírito presidente. Da mesma forma, os espaços estreitos parecem favorecer a proximidade entre os espíritos cativos sem, no entanto, qualquer interação real; enquanto as trajetórias convergentes de deslocamentos articulam as temporalidades sincronizadas que governam a produção e a vida em geral. Essa imaginação arquitetônica urarina e, de modo mais geral, do urbano, procede não apenas da manifestação paroxística de um processo de seleção de características das cidades industrializadas, mas também incorpora elementos que remontam às suas experiências históricas de dominação e perda de autonomia.

### **Ordem e hierarquia: o espaço concêntrico de produção**

Cada elemento, cada encontro, cada momento que se seguirá à primeira entrada do espírito humano na cidade-árvore, e mesmo depois, durante todo o período que passará nesse imenso espaço urbano, é racionalmente organizado para induzir a população cativa à aceitação de sua nova situação, condicionada a uma estrita repetição e racionalização das ações. Uma coerção à produção será então estabelecida, de acordo com um modelo que muito em breve - e para o maior benefício da cidade-árvore - se tornará um hábito. A primeira imagem que se apresenta aos olhos dos espíritos humanos é um espetáculo aterrorizante que serve ao propósito de impressionar os recém-chegados. O território que se revela ao entrar na árvore é imenso, "quase sem fim". A extensão dessas enormes cidades

é esmagadora, a separação geométrica de seus espaços é precisa e funcional; enormes fábricas de produção de todos os tipos de artefatos surgem ao lado de imensos pátios onde são criadas inúmeras cabeças de gado. Um fluxo constante de produtos manufaturados (*leeucha atane kaje ünnaa rüküüele*, literalmente "coisas que vêm de outro lugar") deixa os portões das fábricas para ser transportado para a mansão dos *nijiniaene*, em uma procissão constante e ininterrupta: é a pulsação da cidade arbórea, nas rotas da seiva que percorre seu corpo, que move seus habitantes, forçando-os a um movimento constante que enche as ruas e cobre todos os espaços.

Apesar da verticalidade que caracteriza o desenvolvimento biológico das plantas arbóreas, a topografia das vastas extensões ocupadas por essas megalópoles reproduz um padrão vegetal concêntrico que se desdobra em um plano horizontal, no qual cada anel corresponde a uma função altamente especializada. Esse modelo só aparentemente parece enfatizar uma construção do espaço humano. Nas árvores subsiste uma proporcionalidade espacial de acordo com a qual quanto maior a distância do centro da cidade, mais os humanos são imbuídos de atributos da não humanidade, tornando-se espíritos da árvore. As cidades arbóreas, portanto, dissociam a parte mais interna da familiaridade, do parentesco e da segurança; pois os espíritos cativos adquirem o poder de circular nos anéis mais externos somente no momento em que sua "cidadania" plena é consagrada. Isso define um "modelo dentrítico" que gera uma cartografia ontológica oposta, ou seja, da periferia para o centro, na qual os espíritos humanos cativos (os forasteiros) ocupam o centro da metrópole até que sejam permanentemente assimilados à organização da cidade, dissolvendo os laços com seu corpo humano e superando o estado de não morte, no qual os cativos preservam suas memórias e pensamentos de sua vida anterior.

As descrições sugerem como essa condição de subordinação (*sürürüraa*) é o resultado de uma temporalidade e espacialidade padronizadas, obtidas por meio do controle constante do *ijniaene* e dos espíritos subordinados a ele - *kumakuri* e *letunu* - e devido a um protocolo muito rigoroso. Se os espíritos cativos não conseguem escapar sozinhos, isso não significa que, especialmente nos primeiros momentos, eles aceitem passivamente sua condição subserviente. Entretanto, a cidade tem um esquema articulado de anexação à vida da árvore, articulado de acordo com um processo ordenado passo a passo que exclui qualquer tipo de insubordinação ou tentativa de fuga. Primeiro, os espíritos cativos são escoltados até a cidade-árvore por um espírito gregário e passam por um processo de registro antes de serem autorizados a entrar e se misturar com a massa de trabalhadores que vivem dentro da árvore. Cada espírito passa por um escritório e recebe um código semelhante ao que pode ser encontrado em uma carteira de identidade. A partir desse momento, o número dado a eles será um sinal de reconhecimento visível apenas para os espíritos da árvore e marcará inequivocamente a conversão do ser humano em uma propriedade. Esse sistema de contabilidade permite que não apenas os espíritos encarregados da segurança e do funcionamento da cidade reconheçam os cativos, mas também servirá para que os *ijniaene* negociem com os espíritos humanos a fim de tentar uma aliança com uma árvore vizinha ou adquirir algum benefício de outra árvore por meio da compra ou venda de mão de obra (Fabiano, 2021; Fabiano, 2022).

Assim, os humanos tornam-se parte da árvore, por um lado, como cidadãos da grande metrópole por habitá-las permanentemente (apesar de não se lhes serem estendidos os direitos da cidade-arbórea), e, por outro, como propriedade dos *ijniaene*, embora a memória de sua vida anterior não seja esquecida. Depois de receber o número de identificação, os cativos recebem roupas novas. Todos recebem um uniforme: "roupas da cidade", sapatos e um relógio. Cada item será novo, da mesma cor e do mesmo modelo. Meus interlocutores, com espanto, me dizem que essas roupas são feitas do melhor tecido, os sapatos são resistentes e o relógio é feito de metal brilhante, exatamente como os objetos que acabaram de sair da fábrica. "Nenhum dos espíritos ficará sem seu presente (*belaiia*)", explica-me Julian, "mas nenhum deles terá a chance de abrir mão do que receber: tudo será usado para o trabalho que os espera".

Depois que as formalidades de registro são concluídas e o espírito cativo recebe a permissão para entrar na cidade com suas roupas novas, ele é escoltado até a câmara do *ijniaene*, o espírito mais alto na hierarquia das árvores. Os *cha kuitüküera*, xamãs, concordam que, embora não seja imediatamente visível no mundo humano, o que acontece a partir desse momento induz um rápido processo de degeneração no corpo da pessoa doente, o que torna o resgate de seu espírito uma tarefa extremamente difícil.

A mansão principal, localizada no centro da cidade, ocupa completamente um lado do retângulo que delimita o perímetro da praça principal. A visão desse edifício é tão marcante que ninguém resiste, como se, ao cruzar o portão que separa a residência do *ijniaene* do resto da cidade, o cativo experimentasse um sentimento de aceitação e adotasse uma atitude submissa e servil. As soleiras da residência, esculpidas no mesmo tipo de pedra de rio usada para afiar facões e outros implementos cortantes, têm o poder de "arrancar" dos cativos a rebeldia, a saudade da aldeia humana ou o sentimento de tristeza que eles podem sentir quando ouvem palavras faladas em sua língua nativa. O interior da mansão é iluminado por uma enorme quantidade de lâmpadas e aparelhos elétricos, sempre acesos; objetos e artefatos industriais ocupam todos os espaços livres e enormes rolos de tecido, da mais alta qualidade, parecem colunas e chegam até o teto. Tudo nesse lugar deve despertar o espanto dos visitantes que, assim, poderão medir, pelo número e pela quantidade de mercadorias armazenadas, a grandiosidade do *ijniaene* e a extensão de sua cidade. O espírito cativo é então guiado por vários salões, todos idênticos entre si, até chegar a uma última porta que, depois de atravessada, permite acesso direto ao "escritório" do *ijniaene*. Essa última sala ocupa a parte central de todo o edifício e, portanto, da própria cidade. Lá dentro, atrás de uma enorme mesa de madeira fina, o *ijniaene* senta-se em um trono; atrás dele, prateleiras cheias de livros cobrem a parede; enquanto, nas extremidades da mesa, uma de cada lado, duas onças de enorme tamanho descansam tranquilamente. Depois que o espírito cativo entra na sala, silenciosamente, a porta principal se fecha e, por várias entradas secundárias menores, os chefes dos outros espíritos gregários entram e se organizam ao redor da escrivaninha, até ocuparem todo o lugar em fileiras organizadas de acordo com sua posição.

Somente os espíritos mais graduados, os *letunu*, podem se aproximar dos *ijniaene* para compartilhar informações e receber instruções sobre as tarefas do dia, que serão imediatamente transmitidas aos espíritos de nível inferior e à cidade como um todo. As

trocas de palavras são rápidas e realizadas em uma linguagem incompreensível para os espíritos humanos, uma das muitas linguagens das árvores que diferem de acordo com as espécies e os dialetos de cada cidade. Por outro lado, as informações que o *ijniaene* terá de receber passarão de boca em boca, desde os espíritos de baixo escalão do exército, passando pelos generais, até os *letunu*, os únicos autorizados a se comunicar diretamente com ele.

Ao término do extenso cerimonial, o *ijniaene* abre um grande livro no centro de sua mesa e escreve o nome do novo cativo, produto da tradução, para uma grafia incompreensível aos humanos, do cheiro do veneno que foi usado para capturá-lo. Depois de receber seu novo nome, o *ijniaene* oferecerá ao humano um pedaço de carne crua, de acordo com um cerimonial que subverte a liturgia eucarística católica. Por fim, o humano é entregue aos cuidados dos outros espíritos de nível inferior, começando assim a "viver com estranhos" (*leeucha atane ichaua küüa*). Há analogias óbvias nessa fase com alguns elementos da ritualidade católica. A cerimônia do "batismo", associada à aquisição de um novo nome e sua oficialização por meio da escrita, ou a ingestão ritualizada de carne oferecida diretamente das mãos dos *ijniaene*, complementam as representações elaboradas a partir das características dos *nijniaene* que se assemelham a um missionário europeu, com seu hábito escuro, pele clara e barba longa. Uma explicação mais exaustiva desse aspecto do discurso "onto-histórico" (Medrano; Tola, 2016) urarina está além do escopo deste artigo e é objeto de uma pesquisa ainda em andamento, mas vale a pena mencionar como vários elementos associados às cidades-árvores provavelmente referem-se a uma memória histórica resultante da experiência com os primeiros missionários jesuítas e das primeiras tentativas de evangelização dos grupos urarina na região.

Os *cha kuitüküera* afirmam que, a partir do momento em que o espírito cativo encontra o "presidente" da cidade, ele é "registrado", ou seja, adquire uma cidadania plena e irrevocável, estipulando sua completa anexação ao sistema produtivo urbano, que o transforma em mais uma propriedade dos *ijniaene*. Por meio da descrição desses primeiros mecanismos de inclusão, fica evidente como a expansão da cidade não é garantida exclusivamente pela força do *ijniaene* no comando, mas também graças à instituição de uma organização produtiva eficiente e a uma ordem social cuja estratificação permite o funcionamento da cidade. O imperativo da produção se traduz em um impulso incessante para manter os armazéns com estoque e as fábricas com a produção plena e dentro do cronograma. Nesse sentido, tudo é sustentado por uma noção de urbano funcional hierárquico: cada momento deve seguir um regime de trabalho rigoroso, não há espaços improdutivos e tudo existe em função de um processo de produção e expansão ilimitadas. Sob essa lógica, as cidades arborizadas só podem sobreviver como mais um elemento dentro de uma extensa geografia política que transcende os limites da árvore e inclui o universo humano, o único que pode fornecer os recursos indispensáveis para que a cidade prospere.

## Conclusões

A ligação entre as prósperas cidades arbóreas e os não-indígenas com sua riqueza é um dos temas insistentes que caracterizam a escassa literatura sobre imaginários urbanos nas sociedades amazônicas. Sob essa lógica, a relação entre a experiência dos centros

urbanos contemporâneos ou passados e as cidades invisíveis mencionadas no discurso xamânico está inscrita em uma geografia que reconhece a existência de mundos simultaneamente presentes e frequentemente conectados, mas nem sempre perceptíveis (Lagrou, 1998: 31) e concede a cada um deles regimes espaciais e temporais distintos. Apesar das diferenças dos relatos, ou da ênfase que cada interlocutor dá à sua própria descrição, parece haver um padrão no escopo geral deste imaginário indígena sobre a cidade.

Se muitas descrições etnográficas apontam frequentemente a associação entre as cidades e os não indígenas, a cultura de consumo capitalista e a dominação política e social, uma interpretação possível seria aquela de acordo com a qual as cidades invisíveis seriam espaços por meio dos quais as comunidades indígenas se apropriariam, ainda que em experiências xamânicas e oníricas, da riqueza material que lhes fora negada. Entretanto, o caso urarina mostra claramente os limites de uma interpretação unívoca desses lugares como "utopias indígenas" ou realidades alternativas ao mundo não indígena (Pitarch, 2012: 79). É claro que uma memória associada à cidade permanece e que ela continua a ter alguma relevância na descrição das enormes cidades-árvores mencionadas por meus interlocutores.

Sugiro, entretanto, que esses lugares não são simplesmente uma cópia mais ou menos fiel de uma realidade não indígena, e os dados urarina sugerem que sua caracterização traduz, tanto por meio de uma estrutura urbana precisa quanto por meio de sua lógica de funcionamento, uma morfologia social assimétrica. De fato, essas cidades oferecem um imaginário muito real, o que poderia indicar apenas uma renúncia à formulação de uma crítica da compreensão do mundo comum ou um confronto direto com um modelo de modernidade moldado por uma racionalidade produtivista.

Como aponta P. Pitarch (2012: 83), os mundos virtuais indígenas teriam ficado saturados de mercadorias e assumiriam uma fisionomia mais ocidental, coincidentemente com uma presença europeia maior e mais intensa. De acordo com o autor, a mediação com o mundo euro-americano seria elaborada principalmente no domínio dos mundos virtuais indígenas, e não no domínio das relações sociais comuns, e estaria relacionada à valorização indígena dos produtos. Assim, em proporção à pressão europeia, a função mediadora das mercadorias também seria intensificada pela linguagem moral das relações sociais indígenas (Pitarch, 2012: 84). Seria por tal razão que as almas indígenas habitantes desses mundos virtuais acessariam as mercadorias e os estilos corporais europeus, mas não suas ideologias e instituições ocidentais.

Não obstante a relevância desta análise para descrever as teorias indígenas acerca da modernidade, acredito que este caminho não permite uma interpretação aprofundada das especificidades do caso urarina. É evidente que, apesar da existência de um modelo que visa ao aumento ilimitado da produção, as características das cidades dentríticas urarina sugerem um significado distinto dado à mercadoria, na medida em que os espíritos cativos não têm acesso aos produtos que produzem, mas tão somente à experiência exacerbada das ideologias e instituições ocidentais.

O conhecimento e a experiência desses lugares se tornam, então, uma forma de aprendizado que oferece a possibilidade de acessar e experimentar concretamente uma

virtualidade na qual uma ordem normativa não indígena é levada ao paroxismo. Uma experiência extrema, sumamente perigosa, que fortalece a definição de uma conduta política, que desnaturaliza os esquemas de controle social por meio da construção e da experimentação de mundos.

Poderíamos, portanto, pensar esses imaginários urbanos não como um mero epifenômeno da história do contato ou dos recentes processos de urbanização dos territórios amazônicos, mas como uma tentativa dos povos amazônicos e de seus atores de refletir, em seus próprios termos, sobre a reconstrução de significados acerca das experiências de subordinação e dominação, nas quais se baseiam as atuais relações de poder e dependência. Nesse sentido, a memória histórica de eventos que tiveram um profundo impacto na vida indígena sobrevive - e é constantemente reatualizada - por meio do acesso a um complexo imaginário urbano no qual, de forma exacerbada, eles permanecem presentes.

Em seu famoso livro "Le città invisibili", Italo Calvino reconstrói, por meio de um diálogo entre Marco Polo - um viajante incansável e curioso - e Kublai Khan, uma jornada, cidade após cidade, por um império sem fim. Como Calvino parece sugerir no título de sua obra, as cidades, tanto as que o veneziano descreve para o monarca quanto as grandes metrópoles contemporâneas, são sempre invisíveis: por que desconhecidas, imaginárias, literalmente não visíveis ou por que diferentes do que aparentam ser. As cidades são lugares divergentes, construídos com base em detalhes que remetem a um caleidoscópio heterogêneo de experiências que recusam uma reconstrução sistemática. Lugares que emergem de um emaranhado de diferentes tempos e espaços; territórios de memórias e esquecimento, terras que não pertencem a ninguém; paisagens que percebemos como próximas e, ainda assim, perenemente estranhas, essas cidades carecem de definição. Como o Marco Polo de Calvino, os xamãs acessam cidades que, embora invisíveis, existem ao serem narradas e experienciadas, e permanecem desconhecidas até que aprendamos a vê-las.

## Agradecimentos

O autor agradece a Karen Shiratori por seus indispensáveis comentários sobre esta nova versão do artigo, o atencioso trabalho de revisão do texto e sua tradução para o português. Agradece também o apoio do projeto "ECO—*Animals and Plants in Cultural Productions About the Amazon River Basin*", gerenciado pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e financiado pelo *European Research Council (Program H2020, grant agreement number 101002359)*.

## Referências bibliográficas

ALEXIADES, Miguel. 2009. "Introduction." In *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives* editado por Miguel ALEXIADES. p. 1-43. Oxford: Berghahn Press.

- ALEXIADES, Miguel; Peluso, DANIELA. 2015. "Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America." *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20, no. 1, 1-12.
- ANDRADE, Jose Agnello; CHIQUETTO, Rodrigo; BASSICHETTO TAMBUCCI, Yuri. 2009. "Paisagens ameríndias urbanas de Manaus, no Amazonas: primeiros olhares." *Ponto Urbe. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, no. 4.
- BLOM HANSEN, Thomas; VERKAAIK, Oskar. 2009. "Introduction: Urban Charisma: On Everyday Mythologies in the City." *Critique of Anthropology*, 29, no. 1, 5-26.
- BRENNER, Neil; SCHMID, Christina. 2015. "Towards a New Epistemology of the Urban." *CITY*, 19, no. 2-3, 151-82.
- CESARINO DE NIEMEYER, Pedro. 2008. "Babel da floresta, cidades dos brancos? Os Marubo no trânsito entre dois mundos." *Novos estudos*, no. 82, 133-148.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 2002. "Ciudades encantadas y mapas submarinos: redes transnacionales y chamanismo de frontera en el Trapecio amazónico." In *Lo transnacional: instrumento y desafío para los pueblos indígenas* editado por Françoise MORIN; SANTANA Roberto, 25-50. Quito: Abya-Yala.
- DEAN, Bartholomew. 1995. "Múltiples regímenes de valor: intercambio desigual y la circulación de bienes intercambiables de fibra de palmera entre los Uruarina." *Amazonia Peruana*, no. 25, 25-118.
- DEAN, Bartholomew. 2004. "Ambivalent Exchanges: The Violence of Patronazgo in the Upper Amazon." In *Cultural Construction of Violence: Victimization, Escalation, Response* editado por Myrdene ANDERSON, 214-226. West Lafayette: Purdue University.
- DEAN, Bartholomew. 2009. *Uruarina Society, Cosmology, and History in Peruvian Amazonia*. Gainesville: University Press of Florida.
- ESPINOSA DE RIVERO, Oscar. 2009. "Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI?" *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 38, no. 1: 47-59.
- FABIANO, Emanuele. 2015. "Le corps mange, tout comme ma pensée soigne: construction des corps et techniques de contamination dans la pratique chamanique Uruarina." PhD diss., École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- FABIANO, Emanuele. 2017. "Dos corazones: etnofisiología y procesos de pensamiento/memoria entre los Uruarina de la Amazonía peruana." In *El corazón es centro: narraciones, representaciones y metáforas del corazón en el mundo hispánico* editado por Antonella CANCELLIER; Alessia CASSANI; Elena DAL MASO, 223-240. Padua: CLUE.
- FABIANO, Emanuele. 2019. "Lo sciamanismo e le arti della contaminazione. Processi di apprendistato e tecniche di cura tra gli Uruarina dell'Amazzonia peruviana." In *Il Cosmo Sciamnico. Ontologie indigene fra Asia e Americhe* editado por Stefano BEGGIORA, 285-308. Milán: FrancoAngeli.
- FABIANO, Emanuele. 2021. "The Spirits of Extractivism: Non-Human Meddling, Shamanic Diplomacy, and Cosmo-Political Strategy Among the Uruarina (Peruvian Amazon)." In *Dealing with Disasters. Palgrave Studies in Disaster Anthropology*

- editado por Diana RIBOLI; Pamela STEWART; Andrew STRATHERN; Davide TORRI, 43-74. Cham: Palgrave Macmillan.
- FABIANO, Emanuele. 2022. "Las enfermedades son espíritus modernos que aprenden en la ciudad: representación urarina de la enfermedad infecciosa del sarampión." In *Las enfermedades que llegan de lejos: los pueblos amazónicos del Perú frente las epidemias de ayer y a la Covid-19* editado por Oscar ESPINOSA DE RIVERO; Emanuele FABIANO, 195-206. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- HIERNAUX, Daniel. 2008. "De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad de mañana." *Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, no. 64-65, 17-38.
- HOMAN, Joshua. 2018. "Inga Rimakkuna: Indigenous Frontiers in the Pastaza Basin, Peru." PhD diss., University of Kansas.
- HORTA, Amanda. 2017. "Indígenas em Canarana: notas cidadinas sobre a criatividade parque-xinguana." *Revista de Antropologia*, 60, no. 1, 216-241.
- HUGH-JONES, Stephen. 2018. "Su riqueza es nuestra riqueza: perspectivas interculturales de objetos o *gaheuni*." In *Objetos como testigos del contacto cultural: perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del Alto Río Negro (Brasil/Colombia)* editado por Michael KRAUS; Ernst HALBMAYER; Ingrid KUMMELS, 197-226. Berlín: Ibero-American Institute.
- HUYSEN, Andreas. 2008. "Introduction: World Cultures, World Cities." In *Other Cities, Other Worlds: Urban Imaginaries in a Globalizing Age* editado por Andreas HUYSEN, 1-25. Durham, NC: Duke University Press.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- KRAMER, Betty Jo. 1979. "Urarina Economy and Society: Tradition and Change." PhD diss., Columbia University.
- LAGROU, Els. 1998. "Caminhos, duplos e corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawá." PhD diss., Universidade de São Paulo.
- LAGROU, Els. 2013. "Chaquira, el inka y los blancos: las cuentas de vidrio en los mitos y en el ritual kaxinawa y amerindio." *Revista Española de Antropología Americana*, 43, no. 1, 245-265.
- MAIZZA, Fabiana. 2014. "Sobre as crianças-planta: o cuidar e o seduzir no parentesco Jarawara". *Mana*, 20, no. 3, 491-518.
- MCSWEENEY, Kendra; JOKISCH, Brad. 2015. "Native Amazonians' Strategic Urbanization: Shaping Territorial Possibilities through Cities." *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20, no. 1, 13-33.
- MEDRANO, María Celeste; TOLA, Florencia Carmen. 2016. "Cuando humanos y no humanos componen el pasado: ontohistoria en el Chaco." *Avá*, no. 29, 99-129.
- MUMFORD, Lewis. 2014 [1961]. *La ciudad en la historia: sus orígenes, transformaciones y perspectivas*. Logroño: Pepitas de Calabaza Editores.
- NUNES SOARES, Eduardo. 2010. "Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades." *Espaço Ameríndio*, 4, no. 1, 9-30.

- PEÑA MÁRQUEZ, Juan Carlos. 2011. *Mitú: ciudad amazónica, territorialidad indígena*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- PEREIRA, Hamida; CALDAS TORRES, Iraildes. 2008. “A imagem da cidade: cotidiano, sonhos e utopias dos moradores do Cacau Pirêra-Iranduba (AM).” *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos*, 8, no. 1, 25-42.
- PITARCH, Pedro. 2012. “La ciudad de los espíritus europeos: notas sobre la modernidad de los mundos virtuales indígenas.” in *Modernidades indígenas* editado por Pedro PITARCH; Gemma OROBITG, 61-87. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2009. *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2019. “Amerindian Political Economies of Life.” *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9, no. 2, 461-482.
- SANTOS-GRANERO, Fernando; FABIANO, Emanuele (Eds.). 2023. *Urban Imaginaries in Native Amazonia: Tales of Alterity, Power, and Defiance*. Tucson: The University of Arizona Press.
- SANTOS-GRANERO, Fernando; BARCLAY, Frederica. 2002. *La frontera domesticada: historia económica y social de Loreto, 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SHIRATORI, KAREN. 2019. “O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio Purus, AM).” *MANA*, 25, no.1, 159-188.
- WALKER, Harry. 2012. “Demonic Trade: Debt, Materiality, and Agency in Amazonia.” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, no. 18, 140-159.
- WALKER, Harry. 2013. “Wild Things: Manufacturing Desire in the Urarina Moral Economy.” *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 18, no. 1, 51-66.

## sobre o autor

### Emanuele Fabiano

Doutor em antropologia e etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris. Atualmente, é membro do projeto ECO. Também é membro do Laboratório de Antropologia Social (LAS), do “Grupo de Pesquisa Amazônia Indígena Contemporânea. Relações Interétnicas, Línguas e História” do Instituto Riva-Agüero da PUCP, e do “Grupo de Antropologia Amazônica” (GAA-PUCP). Em sua pesquisa, analisou as técnicas de construção da pessoa (humana e não humana) e suas implicações nos processos de reprodução social entre a Urarina da Amazônia peruana. Pesquisou também os efeitos antropológicos, políticos e sociais dos processos extrativistas e suas implicações rituais e cosmológicas.

**Autoria:** O autor é responsável pela coleta de dados, sistematização e síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto, bem como por sua escrita.

**Financiamento:** O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001- e do Edital de Apoio a Eventos Científicos 2022 da Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação da Universidade de São Paulo.

*This work was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001 – and by the Universidade de São Paulo - Edital de Apoio a Eventos Científicos 2022 da Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação.*

Recebido em 31/10/2023.

Aprovado para publicação em: 29/11/2023.