

"AOS QUE VÃO NASCER"

UMA ETNOGRAFIA RELIGIOSA DOS ÍNDIOS BANIWA



ROBIN M. WRIGHT

**TESE DE LIVRE-DOCÊNCIA APRESENTADA AO
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**

março de 1996

Para Minha Família

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	6
INTRODUÇÃO.....	10
- Estudos antropológicos dos movimentos proféticos, messiânicos e milenários na Amazônia	
- A etnografia dos Baniwa no Brasil	
- As circunstâncias da pesquisa	
CAPÍTULO I - OS GUARDIÕES DO COSMOS: PAJÉS E PROFETAS ENTRE OS BANIWA.....	48
- Os Pajés e os Donos-de-Cantos	
- Cosmogonia	
- <i>O Deus de Osso</i>	
- <i>Os Animais e os Trovões</i>	
- <i>Kuwai</i>	
- <i>A Nova Ordem</i>	
- Cosmologia	
- <i>O Lugar de Nossos Ossos</i>	
- <i>Este Mundo</i>	
- <i>O Outro Mundo</i>	
- <i>O Outro Céu</i>	
- <i>"Donos" e "Mestres"</i>	
- Os Guardiões do Cosmos	
- <i>As Viagens ao Outro Céu</i>	
- <i>Como o Deus de Osso: Salvando o Mundo da Destruição</i>	
- Conclusão	
APÊNDICE AO CAPÍTULO I: RESUMOS DE MITOS HOHODENE	
CAPÍTULO II - IDENTIDADE E ALTERIDADE NO MITO E NA HISTÓRIA.....	111
- Introdução	
- Nota metodológica	
- Os Brancos na História Baniwa	
- <i>A Categoria dos "Brancos", Ialanawinai</i>	
- <i>A História do Contato a partir das Fontes Escritas</i>	
- <i>A Categoria de "Branco" na História Oral Hohodene</i>	
- <i>Kuwai - Amaru - Ialanawinai</i>	
- <i>Xamanizando o Mundo com Kalidzamai</i>	
- <i>O gênero</i>	
- <i>Os caminhos de Kuwai: um resumo</i>	

- *O primeiro caminho*
- *Do segundo ao quinto caminho*
- *Ações xamânicas nos cânticos*
- *A nomeação de lugares*
- *A estrutura dos caminhos*
- **Conclusão**

APÊNDICE AO CAPÍTULO II: CÂNTICOS *KALIDZAMA* PARA RITOS DE INICIAÇÃO MASCULINA - PRIMEIRO CONJUNTO (HOHODENE)

CAPÍTULO III - A MORTE E A ESCATOLOGIA..... 200

- **Introdução**
- **O espectro da morte em Hipana**
 - *Contexto*
 - *Uma sequência de mortes*
 - *A morte de Serafim*
 - *Iupithatem: a vingança xamânica*
 - *Uma nota sobre manhene*
- **Mawerikuli: a primeira pessoa a morrer**
 - *Mawerikuli (tradução da narração em Baniwa)*
 - **Interpretação**
 - *A festa de bebedeira dos Eemunai*
 - *A acangatara de coruja*
 - *A festa de saída de Mawerikuli*
- **A morte e o nascimento no ciclo da vida**
 - *Protegendo os vivos dos mortos*
 - *A distribuição da pessoa no cosmos*
 - *A vida na terra dos mortos*
 - *Nascimento: escapando da morte para entrar na vida*
- **A morte cósmica**

CAPÍTULO IV - QUANDO AS MISSÕES CHEGARAM..... 271

- **Introdução**
- **História dos Baniwa a partir da virada do século até a década de 40. O regime extrativista**
 - *Violência e terror*
 - *Fabricado na América: Borracha, Chicle e o Evangelho*
- **Primeiras conversões, protestantes e católicas**
 - *Segundo Sofia*
 - *Sua Missão*
 - *Demonologia*
 - *"Algo de novo no reino de sua experiência"*
 - *Segundo os Padres*
 - *Segundo os Baniwa*
- **Conversão como rito de passagem**

- Um estado de guerra
- Reconstrução
- Uma utopia defeituosa
- Conclusão

CONCLUSÃO.....	343
----------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	357
-------------------	-----

AGRADECIMENTOS

Um grande número de pessoas e instituições deu uma ajuda muito importante na preparação deste livro. A Comissão Fulbright-Hayes concedeu-me um auxílio para a pesquisa de campo por três meses em 1985. A Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research e o Programa Latino-Americano e Caribeano do SSRC (Social Science Research Council) financiaram, em 1987-88, um projeto de pesquisa sobre a Etno-história do noroeste da Amazônia cujos resultados parciais são apresentados nos capítulos 1 e 2, entre outras publicações. Em 1990, fiz pesquisas no Arquivo Público do Estado do Amazonas, em Manaus, patrocinadas pelo Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII), em São Paulo, e financiadas pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Finalmente, o Research Enablement Program (REP), um programa de bolsas para estudos sobre missões, financiado pelo Pew Charitable Trusts (Filadélfia, Pensilvânia) e administrado pelo Overseas Ministries Study Center (OMSC - New Haven, Connecticut), concedeu-me, em 1993-94, uma bolsa de pós-doutorado sobre Religiões Indígenas e Cristianismo no Brasil, que me ajudou a produzir os capítulos 3 e 4, além de outros artigos publicados. Agradeço a todos, mas especialmente ao SSRC e ao OMSC por esse apoio, sem o qual teria sido bem mais difícil elaborar este livro.

No Brasil, várias instituições foram fundamentais para este projeto. Quero agradecer, em primeiro lugar, ao Programa Povos Indígenas do Brasil (PIB),

atualmente Instituto Sócio-Ambiental, coordenado por Carlos Alberto Ricardo, em São Paulo, ao qual me associei entre 1985 e 1989, como coordenador de pesquisa sobre o noroeste Amazônico. A minha dívida com a profa. Manuela Carneiro da Cunha, coordenadora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, vai muito além de uma filiação institucional, pois foi por meio de sua influência que pude voltar ao Brasil, em 1985, para lecionar na UNICAMP e continuar minha pesquisa. Sou grato aos meus colegas do Departamento de Antropologia da UNICAMP por seu apoio constante e pelas concessões de tempo livre para escrever e pesquisar. A dra. Adélia de Oliveira, ex-Chefe do Departamento de Ciências Humanas do Museu Goeldi em Belém do Pará, gentilmente permitiu-me consultar a coletânea das anotações de campo de Eduardo Galvão na Biblioteca do Museu. As equipes do Arquivo da Primeira Comissão Demarcadora de Limites e do Arquivo Público, ambos em Belém, deram-me enorme ajuda para localizar material relevante à história indígena do noroeste Amazônico.

Várias pessoas apoiaram meu trabalho durante esses anos, generosamente incentivando-me, oferecendo seus comentários e suas críticas, fundamentais para as idéias e abordagens contidas neste livro. Jonathan Hill, meu amigo de mais de uma década e co-autor em duas publicações, comigo compartilhou os desafios intelectuais de entender e interpretar a história e cultura Baniwa. Sua perspectiva sobre o mesmo povo do outro lado da fronteira enriqueceu imensamente minha compreensão. Do mesmo modo, agradeço a Nicolas Journet, cujo trabalho entre os Curipaco da Colômbia complementa em todos os aspectos as pesquisas realizadas por Hill e por mim, na Venezuela e no Brasil, respectivamente. Márcio Meira, meu aluno e amigo, tem sido meu professor tanto quanto fui para ele, e fico satisfeito em

saber que, por meio de seu compromisso com a luta política atual dos povos do Noroeste e de suas pesquisas de fontes históricas, ele tem dado continuidade ao trabalho de campo que, devido a outros compromissos, deixei de fazer.

Desde antes de minha iniciação no campo, há quase 20 anos, a ajuda de Terence Turner, da Universidade de Chicago, tem sido inestimável, sempre incentivando e guiando minhas interpretações dos mitos Baniwa, oferecendo suas críticas e sugestões, sem as quais dificilmente teria alcançado o nível necessário para entender suas imagens e sua lógica. Do mesmo modo, Lawrence Sullivan, Diretor do Center for the Study of World Religions, da Harvard University, tem sido um daqueles mestres cujas obras publicadas exerceram uma profunda influência em meu pensamento sobre a religião Baniwa. Siga ou não este livro a abordagem hermenêutica do Icanchu's Drum, beneficiei-me enormemente de suas percepções brilhantes sobre as religiões indígenas sul-americanas. Estou profundamente grato por seu apoio, das mais variadas formas, e espero que estes escritos retribuam um pouco daquilo que me deu.

Durante os últimos oito anos, desde que comecei a pensar como escrever este livro, muitos dos temas e questões aqui discutidos foram desenvolvidos em publicações e *papers*. Várias pessoas fizeram comentários e deram sugestões para revisões. Bruce Albert e Alcida Ramos foram extremamente prestativas na revisão do Capítulo 2, parte do qual foi publicada em sua coletânea Pacificando o Branco. Os editores da revista History of Religions (Universidade de Chicago) foram muito importantes na publicação do Capítulo 1 - apresentado aqui com revisões substanciais. Uma versão do mesmo capítulo foi traduzida para a coletânea Novas Perspectivas sobre o Xamanismo no Brasil, organizada pela dra. E.Jean Langdon.

Sou grato a Jean por seu incentivo constante e suas sugestões e críticas. Outras pessoas que ajudaram a formular as idéias deste livro são: Gerald Taylor, Stephen Hugh-Jones, Jean Jackson, Janet Chemela, Geraldo Andrello, Aparecida Vilaça e Sylvia Carvalho. Wanda Caldeira Brant e Beatriz Perrone-Moisés traduziram e revisaram várias partes do manuscrito.

Finalmente, este livro deve sua existência aos Baniwa do Rio Aiary, onde realizei a maior parte de minha pesquisa de campo. Os xamãs, cantadores e velhos que me ensinaram "um pouco" da sua sabedoria são a *raison d'être* deste livro: José, José Felipe, Mandu, Laureano, Ricardo, Marcos, Inocêncio, e tantos outros. Muitas coisas mudaram desde minha pesquisa entre eles no final da década de 70, mas a mudança tem sido um aspecto constante na vida dos índios por muitas gerações. Comprova a sua coragem que os Baniwa nunca deixaram de afirmar o que há de mais essencial para sua continuidade como um povo indígena.

INTRODUÇÃO

Kadzuata Walimantai Ihriu, em Baniwa - língua indígena do noroeste da Amazônia - significa "Assim é Para os Nossos Outros que Vão Nascer". É uma frase muitas vezes falada no fim dos mitos, quando seres primordiais, após terem criado ou estabelecido condições, instituições, ou práticas, doam-nas à humanidade para sempre. Expressa claramente a continuidade temporal entre os primeiros antepassados Baniwa e seus descendentes; os antepassados viviam ou faziam as coisas dessa ou daquela maneira para todos aqueles que viriam depois deles.

Os modos de vida (*kadzu weema*, "como nós vivemos") dos antepassados são conhecidos por todos os que são iniciados, sendo a iniciação o momento principal em que o hiato que normalmente separa o mundo primordial do presente é superado. Também nos ritos de cura os xamãs atravessam as fronteiras que separam os dois mundos - primordial e presente - para primeiro realizar uma cura no primordial e depois fazer o mesmo com os *wallimantai* neste mundo.

O que foi criado pelos primordiais - a morte, a iniciação, o nascimento, a alternância entre o dia e noite, e assim por diante - foi feito para sempre ou, como dizem os Baniwa, "até um outro fim do mundo". Na verdade, a própria possibilidade de um "outro fim" foi também estabelecida nos tempos antigos; é, por assim dizer, prenunciado desde o começo. A história cósmica, lembrada nos mitos, conta as várias destruições catastróficas e regenerações do universo. Diante dos elos que existem entre os mundos primordial e atual, uma visão como esta tem implicações profundas sobre a maneira como os Baniwa entendem e interpretam sua história e sua identidade na história.

O objetivo principal deste livro é compreender o que chamaremos de "consciência milenária" Baniwa, através de interpretações extensas de sua cosmogonia, cosmologia, xamanismo, escatologia, e conversão ao protestantismo evangélico. Pretende-se contribuir, assim, para a etnografia dos Baniwa no Brasil, para o estudo antropológico de movimentos proféticos, messiânicos e milenários entre os povos indígenas da Amazônia, e para a história das missões cristãs na Amazônia.¹

Estudos antropológicos dos movimentos proféticos, messiânicos e milenários na Amazônia

A literatura etnológica sobre o messianismo e o profetismo entre os povos indígenas sul-americanos já é extensa. Também não é um tema novo na etnologia brasileira. Mas nem por isso deixou de suscitar interesse. As duas coletâneas organizadas recentemente por Alcía Barabas (1991, 1994) sobre messianismo e movimentos sócio-religiosos na América Latina demonstram amplamente que o tema continua sendo atual na antropologia. E não é à toa: desde o planalto de Chiapas, no México, até as florestas tropicais da Amazônia, seja através de

¹ Na tradição judaica-cristã, o messianismo se refere à crença em um Messias, que é o designado por Deus e que virá em alguma época futura, no início da Idade Messiânica; o milenarismo, à crença num período futuro de mil anos de reinado de Jesus Cristo na terra; e o profetismo, à crença de que Deus se comunica através da inspiração com determinados indivíduos escolhidos (Hinnells, 1984). Em sua aplicação à experiência religiosa dos povos indígenas sul-americanos, estes termos referem-se a um leque amplo de movimentos e manifestações religiosas. No caso dos Baniwa, o profetismo é uma característica de sua cultura; movimentos messiânicos foram registrados durante a segunda metade do século XIX e início do nosso século; o milenarismo, em termos estritos, é limitado aos movimentos da metade do século XIX e ao evangelismo da metade do século atual. A "consciência milenária", no sentido amplo que utilizamos neste livro, está implícita na idéia de que os antepassados criaram as coisas "até um outro fim do mundo".

movimentos de resistência, seja em movimentos de conversão em massa ao cristianismo, os povos indígenas afirmam a validade de utopias que buscam transformações radicais de suas situações históricas.

O desafio apresentado por esses fenômenos, para a etnologia, reside na busca de uma metodologia adequada para entendê-los não só em seus aspectos sócio-históricos, ou político-econômicos, nem através de análises dos rituais e mitos associados a eles, mas sobretudo através de suas espiritualidades, ou seja, enquanto fenômenos especificamente religiosos. A literatura está cheia de análises de cunho funcionalista, estruturalista, ou marxista centrando suas "explicações" em "causas externas", em "estruturas lógicas" ou ainda em "lutas de poder". Com raras exceções, esses estudos acabam deixando de lado o sentido do final dos tempos e da regeneração de uma nova ordem enquanto experiência religiosa.

Nessa direção, ofereço a presente monografia sobre a religião Baniwa como uma tentativa de aproximação de "uma antropologia da imaginação simbólica" (Durand, 1988). Ou seja, "um estudo das criações do espírito humano, e não o estudo dos condicionamentos das instâncias coletivas sobre as manifestações do espírito humano" (Pasquarelli Junior, 1995: 119).

Para definir melhor o que quero dizer, cabe rastrear aqui algumas das principais linhas antropológicas com que tenho trabalhado, ao refletir sobre os referidos movimentos na Amazônia. Não procuro simplesmente recitar uma ladainha de autores e idéias, mas reconstruir um diálogo teórico durante os últimos 15 anos, desde a minha tese de doutorado, através do qual tenho tentado aproximar a etnografia Baniwa com a espiritualidade do seu milenarismo.

Em seu artigo sobre o messianismo na América do Sul, Egon Schaden (1976) caracteriza os movimentos da metade do século XIX no noroeste da Amazônia como uma revolta contra a opressão (: 1086) e sugere que foram fundamentados na mitologia tradicional, embora lamente a falta de informações mais detalhadas que possam esclarecer os elos entre a mitologia e a ideologia messiânica (1963: 251-56). Em minha tese de doutorado (1981), concordei com a avaliação dos movimentos como formas de "resistência contra a opressão" e, por intermédio da análise histórica e de um mito modular, tentei apontar alguns temas relacionados à ideologia messiânica.

O diálogo entre a antropologia francesa - especificamente estruturalista - e os estudiosos das sociedades indígenas das Terras-Baixas sul-americanas produziu nas décadas de 70 e 80 alguns trabalhos fundamentais sobre o messianismo. O primeiro foi provavelmente o artigo de Manuela Carneiro da Cunha, "Logique de Mythe et de l'Action" (1973), no qual a autora propõe uma abordagem estruturalista ao simbolismo de movimentos proféticos entre os Canela, do Maranhão, analisando sistematicamente as relações entre mito, ritual, e eventos históricos. Segundo ela, os movimentos se referiam dialeticamente ao mito Canela sobre a origem do homem branco. Os Canela avaliaram sua situação histórica em termos das explicações fornecidas pelo mito, com a expectativa de que aqueles sentidos prevaleceriam, que a nova ordem instituída pelos movimentos conforma-se-iam à estrutura dos mitos de criação, e que o futuro seria um desdobramento da história sagrada da criação.

Outro avanço importante foi feito pelos estudos complementares de Pierre e Héliène Castres (1978, 1987) sobre os Guarani, nos quais os autores argumentavam

que os movimentos proféticos dos Tupi-Guarani - a chamada "busca da Terra Sem Mal" - representavam uma negação radical dos princípios da sociedade em seu estado normal. Os movimentos tinham, como fundamento, a rejeição de uma possível formação de Estado entre os Tupi-Guarani, e a afirmação de uma utopia que somente os profetas, agindo sob a inspiração divina e liderando migrações em massa, eram capazes de alcançar.

Os estudos dos Clastres estimularam uma série de reflexões etnológicas e históricas sobre o profetismo Tupi-Guarani e a possível existência de ciclos religiosos e políticos de longo alcance na história indígena. Categorias nativas centrais, como a hierarquia e o igualitarismo, sugeriram eles, foram responsáveis pelas dinâmicas internas que produziram os movimentos proféticos históricos.

Não é necessário repetir, aqui, as críticas levantadas por diversos especialistas na etnologia Guarani sobre a hipótese dos Clastres (ver especialmente Meliá, 1986). O estudo brilhante de Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha - "Vingança e Temporalidade" (1985) - argumenta explicitamente contra a hipótese central dos Clastres. Segundo esses autores, o discurso profético Tupinambá era fundamentalista, isto é, deu "atenção exclusiva para aquilo que é fundamental na sociedade - a vingança e a guerra":

"O que é transmitido de uma geração a outra pelos Tupinambá? O que se herda é uma promessa, um lugar virtual que só é preenchido pela morte do inimigo... É a construção de uma identidade que se dá no tempo, e que não se refere ao início do tempo, mas a seu fim. Há uma imortalidade prometida pelo canibalismo." (1985)

Os autores sugerem um contraste com a visão dos povos Gê (p.ex., os Krahô; ver Melatti, 1972), onde "tudo é lugar e esse lugar imutável exorciza o tempo", e onde portanto a relação com o inimigo "é algo que clama por conclusão". Visão esta que se diferencia da utopia Tupinambá: "se a forma da utopia Gê é crônica, ou seja, seu advento é de ordem do tempo/evento, a forma Tupi é tópica: não se espera o advento da Terra Sem Mal como um evento; é preciso procurá-la no espaço" (ibid.).

E, se a utopia Gê é marcada por reiteração espacial, a dos povos do noroeste Amazônico (pelo menos os Tukano) é, segundo os autores, marcada pela "reiteração temporal", ou seja, a abolição do "hiato temporal" entre o presente e uma origem:

"A cosmologia é uma luta contra a entropia, na formação de uma identidade sempre posta em risco, com um passado a ser recuperado [...] sociedades ioiô que não se desprendem de seu momento inicial [...] nelas, o sentido da memória se aproxima bem mais da *aletheia* grega: a memória é retorno, retrospecção, reprodução." (ibid.)

Teremos várias oportunidades de voltar a essas observações nos capítulos deste livro. Só quero observar aqui que, se as dimensões de espacialidade e temporalidade fundamentam a cosmologia, os rituais e, até certo ponto, os movimentos messiânicos históricos, por outro lado os projetos político-espirituais dos líderes messiânicos iam além simplesmente de uma "retrospecção temporal", ou de um "retorno do mesmo". Um risco inevitável de qualquer mito-práxis é que ele se abre à transformação no caminho até a nova ordem. Aliás, a memória não é

apenas "retrospecção", pois fundamenta estratégias políticas diante de situações históricas específicas.

Em nosso artigo de 1986 (Wright & Hill, 1986), tentamos definir melhor os vínculos entre os movimentos messiânicos da metade do século XIX, liderados pelo profeta Baniwa Venâncio Kamiko, e o xamanismo, as práticas rituais, e a mitologia da criação. Argumentamos que o milenarismo de Kamiko e de outros líderes da época vinculava analogicamente determinados símbolos fundamentais da religião tradicional a seus equivalentes no cristianismo da época: açoites usados nos ritos de iniciação e o crucifixo como símbolos de imortalidade e salvação; e os rituais de iniciação e o Dia de São João (dia em que Kamiko prenunciou uma conflagração mundial) como símbolos de purificação pelo fogo. A mitologia, o ritual de iniciação, e o xamanismo esclarecem a seleção de símbolos cristãos centrais no movimento de Kamiko.

Embora tivesse suas raízes na religião tradicional, os movimentos não foram por isso apenas uma "reencenação" dos eventos míticos, mas uma práxis historicamente situada em que os símbolos-chave da mitologia foram reconsiderados e utilizados estrategicamente contra a imposição de uma ordem econômica e política externa. A vinculação entre as figuras da mitologia, o xamanismo, e os líderes messiânicos ilustra um processo criativo na mediação de transições sociais e históricas na metade do século XIX.

A questão central dos movimentos era o tipo de transformação que os Baniwa seguiriam: continuar dominados pelos Brancos, ou assumir o controle sobre seu destino histórico, transformando o momento e assim reconquistando sua autonomia vis-à-vis os Brancos. As narrativas sobre o messias Kamiko apresentam

este processo como uma escolha entre duas alternativas radicalmente opostas: ficar unidos em oposição aos Brancos ou se transformarem em Brancos. As formas culturais específicas em que se coloca esta escolha vêm da mitologia, dos rituais de iniciação e do xamanismo, cuja preocupação principal é com a mediação de experiências internas e externas à sociedade. No movimento de Kamiko, esses mesmos processos tornaram-se os meios pelos quais a ideologia milenária podia mediar entre uma ordem externa de dominação e os efeitos desorganizadores daquela ordem na organização social interna. Assim, podemos dizer que Kamiko reorientou as relações interétnicas entre os Baniwa e os Brancos, uma reorientação em que a "recusa de colaborar com os Brancos foi elevada ao status de um postulado sagrado".

Em seu artigo publicado na revista *Ethnohistory* (1991), Michael Brown critica a nossa interpretação dos movimentos messiânicos como expressões de "resistência" contra a dominação colonial/neocolonial, e identifica aspectos do que ele chama de "renovação utópica", que reflete processos políticos e contradições internas às sociedades indígenas anteriores a seus "encontros" com os europeus no século XVI. São processos dialéticos através dos quais as sociedades indígenas se autodefinem em relação a outras sociedades, indígenas ou não.

Como exemplo, Brown cita o argumento de Clastres sobre a existência de uma tensão entre tendências hierárquicas e igualitárias: "essas tendências podem se realizar em ciclos de longa duração, de consolidação política, intercalados por períodos de entusiasmo milenário e messiânico". Brown atribui uma importância especial ao papel e ao status alheio dos profetas, e à "maneira paradoxal como o profeta usa a retórica do igualitarismo para estabelecer uma hierarquia, maior do

que outrora existia". Episódios de "renovação utópica" seriam menos eventos isolados do que instâncias de processos cíclicos das lutas políticas internas às sociedades amazônicas.

Através de um levantamento de vários casos de movimentos na Amazônia, Brown dá importância a três de suas características: (1) como respostas nativas ao desafio do cristianismo; (2) maneiras como os povos conceitualizam o lugar futuro do não-índio do mundo pós-milenar; e (3) propostas para a reorganização hierárquica dessas sociedades.

Sobre o primeiro ponto, os casos demonstram como os povos nativos têm lutado para conseguir controlar o cristianismo ao mesmo tempo que o reformulam, para "satisfazer suas necessidades espirituais". Atribui isto a uma antiga tendência desses povos a adquirirem saber ritual de estranhos e ao mesmo tempo a reconhecerem o poder destes e a criticarem os modelos nativos de explicação e ação ritual. O status alheio dos líderes ou profetas messiânicos parece tê-los capacitado a superar os limites políticos de unidades sociais e a alcançar um nível maior de integração social.

No que diz respeito às relações interétnicas, as ideologias messiânicas representam grandes mudanças ligadas menos a uma preocupação em obter os bens dos brancos (mercadorias ou bens materiais) do que à questão de como acabar com a relação de exploração que força os índios a trabalharem tanto para ganharem tão pouco os bens que os brancos têm em abundância.

E finalmente, os movimentos representam, segundo ele, um "namoro" com a política de chefias. À medida que enfatizam a questão da hierarquia, provocam uma

intensificação de princípios organizadores e de modos de estruturar comportamento hierárquicos.

A crítica de Brown à noção de "resistência" fornece um contrapeso útil aos sentimentos liberais implícitos na compreensão ocidental do termo. Porém, sua hipótese sofre de uma série de imprecisões e generalizações. Em primeiro lugar, questionamos a sua leitura da história de vários casos mencionados, como o movimento de Kamiko entre os Baniwa cujo poder, alega Brown, "enfraqueceu já no final de 1858", e cujo movimento "parecia ter caído no esquecimento" (1991: 33). Pelo contrário, temos mostrado (Wright, 1987/88/89, 1992) que a influência de Kamiko estendeu-se por um período de quase 40 anos, durante o qual foi instituída uma nova crença, a chamada "religião da cruz", entre povos Aruak- e Tukano-falantes, e que mesmo anos depois de sua morte, em 1902, comunidades Baniwa guardavam lembranças de sua mensagem de autonomia em relação aos Brancos.

Em segundo lugar, o argumento de ciclos de longa duração, apesar de sugestivo, sofre das mesmas críticas já levantadas contra a hipótese dos Clastres. Terceiro, embora seja verdade que vários movimentos "lutem para conseguir controlar o cristianismo", outros direta e amargamente rejeitam a religião cristã, mesmo quando líderes messiânicos assumem nomes bíblicos ou o nome de Cristo. Finalmente, ao interpretar o "entusiasmo" milenário como "experiências auto-limitantes", Brown descarta a importância das dimensões escatológicas e espirituais desses movimentos em favor de um suposto "namoro" com a política de chefias.

Voltaremos às hipóteses de Brown na Conclusão deste livro.

Numa série de quatro artigos publicados em 1992, examinei sob diversos pontos de vista e comparativamente os movimentos milenários entre o povos Aruak-

e Tukano-falantes do noroeste Amazônico. Tento mostrar que as preocupações e estratégias dos milenaristas Tukano na metade do século XIX diferiam em pontos importantes das dos Aruak. Enquanto ambos os povos se preocupavam com as desigualdades de poder nas relações entre Índios e Brancos, Kamiko orientou seus seguidores a rejeitarem e a se libertarem do sistema político-econômico externo. Os messias Tukano, por sua vez, ambicionaram usurpar o poder dos Brancos. Enquanto a influência de Kamiko se estendeu por várias gerações, os movimentos Tukano foram abalados, desde o início, por dissidências internas e dúvidas entre os seguidores.

Considerarei essas diferenças como relacionadas a "padrões culturais preexistentes" (a natureza dos poderes dos xamãs e dos líderes políticos, a mitologia e as crenças escatológicas) e às diversas experiências históricas dos dois povos (as ambigüidades de antagonismo e aliança, autonomia e interdependência que caracterizam as relações entre os Tukano e os Brancos), que moldaram a maneira pela qual os movimentos se desenvolveram. Essas diferenças podem ter influenciado também a maneira como símbolos cristãos foram incorporados às ideologias dos movimentos.

O argumento de "padrões culturais preexistentes" deve muito ao trabalho de S. Hugh-Jones, "Shamans, Prophets, Priests and Pastors" (Pajés, Profetas, Padres e Pastores) (s.d.), em que ele define dois tipos de xamãs nas sociedades indígenas do noroeste da Amazônia - o que ele chama de "xamanismo vertical" (exemplificado por rezadores, ou *kubu* em Tukano) e o "xamanismo horizontal" (os *pajés*). As diferenças se baseiam nos atributos, poderes, status social e formação dos dois tipos. A sugestão de Hugh-Jones é que a relação entre os dois "contenha o

potencial de rivalidade e tensão" que se manifesta quando os pajés "começam a assumir papéis de liderança mais proeminentes". O contato com os Brancos, sugere ele, teria "exacerbado" a tensão e isto explica as dissensões internas aos movimentos Tukano na metade do século XIX. Porém, entre os Aruak (Baniwa), minha sugestão é que os movimentos não foram tão abalados quanto aos dos Tukano, porque o xamanismo aruak permite a concentração dos poderes xamânicos (do rezador, *kalidzmal*, e do pajé, *malin*) numa única figura.

No Capítulo 1 deste livro, desenvolvo um argumento segundo o qual o xamã Baniwa é visto como um salvador - seja na cura de indivíduos, seja na proteção do mundo contra as forças que ameaçam destruí-lo - e que os profetas, mediante seu acesso direto às fontes criadoras do universo, incorporam as virtudes do herói-criador *Yaperikull* que salvou o mundo da destruição nos tempos promordiais. Como assinala L. Sullivan, o profeta Baniwa

"abre um novo episódio criativo na história cósmica em que os fiéis se privilegiam com o papel de seres sobrenaturais ou imortais. O fato de o profeta-herói ainda estar vivo entre os fiéis é um sinal seguro de que eles estão vivendo uma realidade plenamente mítica." (1988: 565)

Dois outros casos que têm recebido atenção na literatura recente e que mostram algumas das mesmas questões discutidas até aqui são os Ticuna do alto Solimões, e os Taurepang e Kapon do Rio Branco na fronteira com as Guianas.

Em sua monografia sobre os Ticuna, Oliveira Filho (1988) critica a caracterização feita por Vinhas de Queiroz dos movimentos milenários Ticuna como *cargo cults*. Baseando-se nos mitos Ticuna sobre a destruição do mundo, em seu

senso de tempo histórico como um ciclo contínuo da queda da humanidade do estado de graça e de prosperidade e em sua periódica purificação ou "salvação" pelos heróis culturais e pelos "imortais", e na instituição tradicional de profetas jovens, Oliveira Filho demonstra, de maneira convincente, que os movimentos, longe de serem 'aculturativos', eram definidos em termos de valores e expectativas tradicionais transmitidos na religião e no mito, mas conjugados com sua situação histórica específica de dominação e seu modo de entender as agências de contato.

O autor representa o processo por um gráfico, "O Ciclo de Queda e Salvação", e explica:

"Os Ticuna imaginam o tempo histórico como um afastamento crescente entre os homens mortais e aquele povo de conduta justa, da força e poder dos imortais e do mundo de recursos naturais maravilhosos, onde as necessidades podem ser atendidas sem esforço ou sofrimento. A continuar essa separação, o mundo dos mortais acabaria sendo consumido pela imperfeição e pelas divisões decorrentes de interesses individuais, culminando em um cataclismo natural onde todos pereceriam. Isso não ocorre *porque de tempos em tempos sucede um novo reencantamento do cotidiano*, em que os Imortais se aproximam dos seres humanos e estes buscam captar as mensagens dos justos e adequar-se às ordens aí contidas. São esses os pontos de inflexão no tempo histórico, onde o processo de queda é revertido, produzindo-se as grandes mudanças que irão permitir a continuidade e a sobrevivência dos Ticuna." (1988: 272-3)

A utopia é temporal, consideravelmente semelhante à "luta contra a entropia" das sociedades do noroeste da Amazônia, pois o processo de "reencantamento da vida cotidiana" envolve uma "superação temporária do hiato entre os mortais e

imortais" (: 271) - o que fundamenta os movimentos em suas diversas manifestações (a mobilização em massa, as migrações, a centralização de autoridade, e o estabelecimento de novos costumes). Esta interpretação, segundo Oliveira Filho, daria conta dos movimentos desde o fim do século XIX, assim bem como das transformações mais recentes provocadas pelas conversões dos Batistas e da Irmandade de Santa Cruz.

De modo semelhante, Oscar Agüero interpreta o "Milênio entre os Tupi-Cocama" (1992), vizinhos dos Ticuna, em termos de um "etno-dinamismo religioso", ou seja, como a representação simbólica (nos mitos, nos rituais e nas narrativas históricas) de sua experiência histórica tornou-se um instrumento para modificar as condições objetivas de suas relações com a sociedade nacional peruana. A partir de seu esboço da religião "tradicional" dos Tupi-Cocama, e de sua história de contato, Agüero demonstra que um dos motivos para a forte aderência ao movimento da Irmandade da Cruz deve-se à continuidade da ideologia milenária tradicional, através da qual os Cocama reformularam o cristianismo introduzido por José da Cruz e, então, inovaram uma estratégia utópica para modificar as condições de sua inserção na situação colonial.

Em contraposição, a abordagem de Ari Oro (1989) procura explicar a aceitação da Irmandade de Santa Cruz entre os Ticuna e os regionais em termos de "causas estruturais" (a infra-estrutura econômica) e "culturais" (valores e ideologias). O movimento teve como projeto,

"obter melhores condições de integração social - ou seja, por intermédio da ISC, tanto os Ticuna quanto os brancos lutavam para superar sua condição de 'objetos' de integração, submetidos aos interesses político-econômicos das

ideologias das elites dominantes locais, a fim de se tomarem 'sujeitos' da própria integração e mestres de seu destino, fixando eles mesmos os limites dessa integração." (1989)

A interpretação de Oro é sociológica, influenciada pela teoria weberiana, além de uma forte dose da teologia da libertação. Enquanto fornece informações importantes sobre o movimento de José da Cruz e sua organização interna, acaba encobrindo elementos fundamentais da cosmologia e consciência histórica dos Ticuna que os diferencia da população regional. Os três estudos mencionados, no entanto, se complementam (ver, também, Regan, 1993), ao fornecerem uma ampla compreensão das articulações entre as cosmologias nativas e os contextos sócio-históricos dos movimentos.

Os estudos sobre o profetismo entre os povos Taurepang e Kapon do Rio Branco e das Guianas devem muito a Audrey Butt Colson, cujos estudos sobre a "religião Hallelujah" ainda são clássicos na literatura. Segundo ela, a religião Hallelujah é "ao mesmo tempo uma religião cristã em seus detalhes básicos e um sistema conceitual indígena [...] que começou como um movimento entusiasta e se tornou uma igreja indígena".

Compatível com a tese de Butt Colson, em sua dissertação de mestrado (1993), Andreello defende a idéia de que entre os Taurepang,

"o profetismo apresenta-se [...] não como uma resposta a uma situação adversa derivada do contato, mas como uma solução a um dilema interno à sociedade Taurepang, qual seja a impossibilidade de localizar 'um bom lugar', um *upatá*, entre os diversos domínios do plano terrestre. [...] O profetismo parece assim

pautar-se por uma necessidade latente de separação da condição em que a sociedade se acha inserida."

A noção central de "um bom lugar" está presente nos discursos dos anciões Taurepang sobre o passado e na dinâmica das migrações de grupos inteiros na história, de tal modo que Andreello sugere que o profetismo anteceda o contato na região e, de certa forma, determine a sua direção.

A hipótese de que os primeiros movimentos proféticos entre os Taurepang no século XIX tenham pouco a ver com a história do contato parece-me difícil de sustentar. De certa forma, a atração por uma teoria que explica em termos de processos internos leva o autor a diminuir a relevância da história anterior às primeiras eclosões e conseqüentemente deixa de lado uma análise mais efetiva das relações interétnicas. O grande mérito do estudo reside na demonstração das continuidades entre as ideologias proféticas do século XIX e o Adventismo do Sétimo Dia entre os Taurepang contemporâneos.

Complementando o estudo de Andreello, a dissertação de mestrado de Stela de Abreu (1995) oferece uma contribuição à literatura sobre a Hallelujah, por sua concentração no simbolismo do ritual. Argumenta que a religião sempre incorporou determinados temas da mitologia, cosmologia, e xamanismo Kapon (por exemplo, a busca de imortalidade, os bancos xamânicos como símbolos de transcendência sobre a morte, a eficácia dos cantos rituais e das palavras estrangeiras para efetuar transformações na condição humana). Sugere ainda que o profetismo Kapon tenha passado por um processo de deslocamento histórico:

"Do postulado de um acesso imediato e terrestre à utopia passou-se à forma simétrica de um acesso protelado e celeste. Assim, a realização dos ideais por meio

de eclosões proféticas foi continuada pela representação da utopia através de cerimônias periódicas. Aquilo que o profetismo colocava 'em prática' passou ao plano da representação: a transcendência da condição humana por meio de troca de pele." (1995: 2)

Certamente um estudo comparando as cosmologias e as práticas rituais entre os diversos povos Carib-falantes do norte Amazônico poderia esclarecer as relações entre o profetismo em suas diversas formas, as escatologias tradicionais, e suas relações com o cristianismo.

A última abordagem a ser considerada aqui deriva da História das Religiões, uma abordagem hermenêutica aplicada às religiões indígenas sul-americanas por Lawrence Sullivan em sua obra sintética Icanchu's Drum (1988). Até agora pouco difundida na etnologia brasileira (ainda está para ser traduzida), as implicações dessa obra são, a meu ver, profundamente importantes para o estudo do milenarismo sul-americano. De fato, sua interpretação do milenarismo é uma entre outras considerações da obra, mas é central como o próprio título do livro indica, referindo-se a um mito da destruição e regeneração do mundo, que é de fundamental importância para os índios Mataco, Toba e Pilagá do Gran Chaco.

Os temas de *catástrofe e regeneração* são encontrados em inúmeras mitologias pelo continente inteiro. Na avaliação de Sullivan, referem-se a um dos cenários mais significativos da criação, "um dos eventos mais importantes na história mítica sul-americana: a destruição cataclísmica do mundo primordial, que marca o início de uma nova época criadora."

Inúmeras narrativas afirmam a existência de outros mundos que preexistem ao atual; cada um é imperfeito e sofre a destruição catastrófica por dilúvios,

incêndios, outros desastres naturais, a putrefação ou a petrificação. Dessa destruição emerge uma variedade de símbolos (na verdade, a própria existência simbólica) representando veículos de salvação por meio dos quais o novo mundo seria criado. Ao mesmo tempo que a catástrofe afastou a existência caótica e homogênea dos seres primordiais, produziu a periodicidade e as múltiplas ordens de ser (animais, cores, sons) relacionadas sistematicamente entre si. Os seres primordiais assumiram formas ocultas, formas parciais ou periódicas. A fala, o som e a música aparecem, criando uma diferença ontológica entre os seres primordiais e a humanidade. A vida humana, e as formas distintas da experiência humana, inclusive a existência nos tempos históricos, completam o cenário. Mas a criação não é uma conta encerrada: os princípios da ordem divina podem intervir de vez em quando na história, apresentando a possibilidade de que as condições atuais possam ser afastadas de novo em favor de uma ordem totalmente nova (1988: Capítulos III e IV).

É nesse contexto maior - das preocupações religiosas centrais das cosmologias sul-americanas - que Sullivan interpreta a espiritualidade do milenarismo e do messianismo:

"os fios extravagantes e farrapos simbólicos que, diante de uma opressão enorme, geraram movimentos escatológicos e deram aos povos controle sobre seus próprios significados históricos, se não sobre as forças materiais que moldam essa história." (: 580)

Criticando o que ele vê como uma distorção produzida pela atenção excessiva a uma leitura política da história, e "os inúmeros estudos escritos do ponto de vista historicista do Ocidente moderno que analisam cuidadosamente as

implicações políticas, econômicas, e militares das rebeliões indígenas", Sullivan aponta a pouca atenção prestada às "espiritualidades do fim do tempo em si".

Enquanto processo simbólico, o *eschaton* é o momento mais significativo, pois representa

"o auge da vida simbólica. [...] Convoca todas as condições totais prometidas pelas aparências parciais e simbólicas deste mundo. Mais dramaticamente, o *eschaton* completa a degeneração total implícita na parcialidade em si. O advento de sua plethora provoca o colapso da vida simbólica e a aparência do sagrado em cada forma." (: 550)

Sullivan examina, então, os símbolos-chave que definem o perfil religioso das escatologias sul-americanas, para construir uma verdadeira compreensão das imagens da destruição universal iminente; do retorno dos deuses, heróis e mortos; da assembléia dos crentes; da derrota dos poderes mundanos; e da renovação da saúde e do poder nativo. Identificando uma série de elementos comuns aos movimentos milenários "que têm eclodido pelo Continente inteiro desde a Conquista", prossegue a examinar uma série de casos que o permite perceber as formas e os padrões religiosos comuns à crença e à ação.

Oito temas delineiam o significado das escatologias nas religiões sul-americanas:

(1) A ambivalência: o *eschaton*, como a morte, é uma condição extremamente penosa marcada por apreensão e fascínio, a fonte de significação e criação de terminologias que constroem o mundo social e revitalizam a vida cósmica;

(2) A iminência: a experiência de iminência instiga as comunidades a repensarem e reorientarem seus modos de vida para o fim;

(3) A revelação: o *eschaton* aparece quando o cosmos alcança seus limites e a abertura (*openness*) se torna uma condição geral e irreparável, e quando as realidades míticas se desvendam, saindo de seus lugares de fechamento (*closure*);

(4) A assembléia: em todo movimento escatológico, os povos se reúnem em espaços rituais, distintos de outros espaços, para que a destruição mundial possa ter mais uma vez uma presença total. Mas a assembléia se refere também ao colapso das estruturas espaço-temporais do cosmos, ao arrasamento das formas diferenciadas para reinstalar a unicidade;

(5) O julgamento crítico: a assembléia dos fiéis se diferencia fundamentalmente do caos; sua constituição simbólica oferece os critérios de julgamento; seus atos demonstram as normas de salvação; as imagens do cataclismo, encenadas em ritos, teatro, demonstrações políticas, e exercícios militares servem como fontes de mudança;

(6) A relatividade cultural: as crises escatológicas são o resultado da fusão de duas ordens distintas e irreconciliáveis. As escatologias sul-americanas forçam o Ocidente a descobrir o condicionamento histórico de toda a existência humana, a pluralidade de histórias, e conseqüentemente, a relatividade cultural de todas as visões da realidade;

(7) O fim da Civilização Ocidental: as escatologias sul-americanas não são visões paroquiais mas posições ecumênicas. Prevêem não só seu próprio fim, mas também prometem o fim da dominação ocidental (e isso inclui o fim das leituras

modernas de tais movimentos que ignoram os seus fundamentos religiosos). Os messias e os profetas denunciavam os sinais de corrupção, rejeitando a vida simbólica como ela é, e a visão ocidental da história em favor de uma avaliação diferente da existência no tempo. Invocam o fim para provar a "história" errada, e prometem uma experiência renovada do tempo na forma de um paraíso, apocalipse, ou utopia;

(8) O destino histórico: o novo mundo contém em si as consequências do Primórdio e da história cósmica. A história cósmica não foi em vão: o Fim transforma a matéria da história e preserva, em formas transfiguradas, a experiência de ter sofrido a mudança. A nova geografia histórica, que participa eternamente da condição transitória de seres humanos imortais, é a idade final, uma festa sem fim, um mundo sem fim (: 607-14).

Por sua consideração da natureza religiosa e espiritual do milenarismo, a abordagem proposta por Sullivan oferece, a meu ver, um avanço significativo nas interpretações históricas e antropológicas até agora utilizadas, abrindo caminho para repensar o material de vários casos na Amazônia.

Um dos temas que pretendo explorar neste livro refere-se aos múltiplos sentidos que os Baniwa atribuem às dimensões vertical e horizontal do cosmos. Estas estão relacionadas ao tempo primordial - a criação e a ressurreição - o que chamaremos de uma visão utópica do cosmos, e ao tempo histórico - a destruição e a morte - o que chamaremos de uma visão catastrófica do cosmos. O contraste entre essas duas visões vai além de uma "tensão" entre a hierarquia e o igualitarismo, como outros pesquisadores entendem a dinâmica histórica nas sociedades indígenas da Amazônia, pois se refere a dois elementos indissociáveis

da "espiritualidade do fim do tempo" como os Baniwa a entendem. Ambas são fundamentais para a ordem e a dinâmica no cosmos e na história humana.

O Capítulo I apresenta uma interpretação da cosmogonia e da cosmologia e de suas relações com o xamanismo. A cosmogonia apresenta os termos em que são formulados os contrastes entre as visões catastróficas e utópicas. A criação do universo é representada como a transcendência da dimensão vertical do cosmos sobre a horizontal, a transcendência do saber criativo sobre a natureza primordial destrutiva. O saber e poder xamânico são a representação viva dessa transcendência criativa num cosmos manchado pelos vestígios do mal primordial. Assim, os xamãs são os guardiões do cosmos, cujos poderes salvadores asseguram o seu crescimento contínuo e o bem-estar.

O tempo primordial e a história humana são interligados por intermédio da figura poderosa e inteiramente abrangente de *Kuwai*, filho do Sol Criador e Transformador, *Yaperikuli*, e da primeira mulher *Amaru*. *Kuwai* ensinou à humanidade a iniciação, ou como a humanidade pode reproduzir a ordem criada nos tempos antigos para sempre. Este saber de *Kuwai* cria a ordem no mundo atual não apenas como um ciclo eternamente repetidor, mas como uma socialização, globalizante e constantemente em expansão, da alteridade, dentro de seu domínio.

Assim, o Capítulo II focaliza a complementariedade entre a consciência mítica e a histórica na construção da identidade e da alteridade. Compatível com as visões catastróficas e utópicas que definem o milenarismo Baniwa, *Kuwai* é visto como um homem branco - dono de um saber poderoso e externo que é, no curso da narrativa, internalizado nos processos de reprodução social, enquanto seus

aspectos destrutivos são colocados à distância. Porém, tanto o mito de *Kuwai* quanto a história oral Baniwa vão além de explicações conceituais, ao fornecerem modelos de ação.

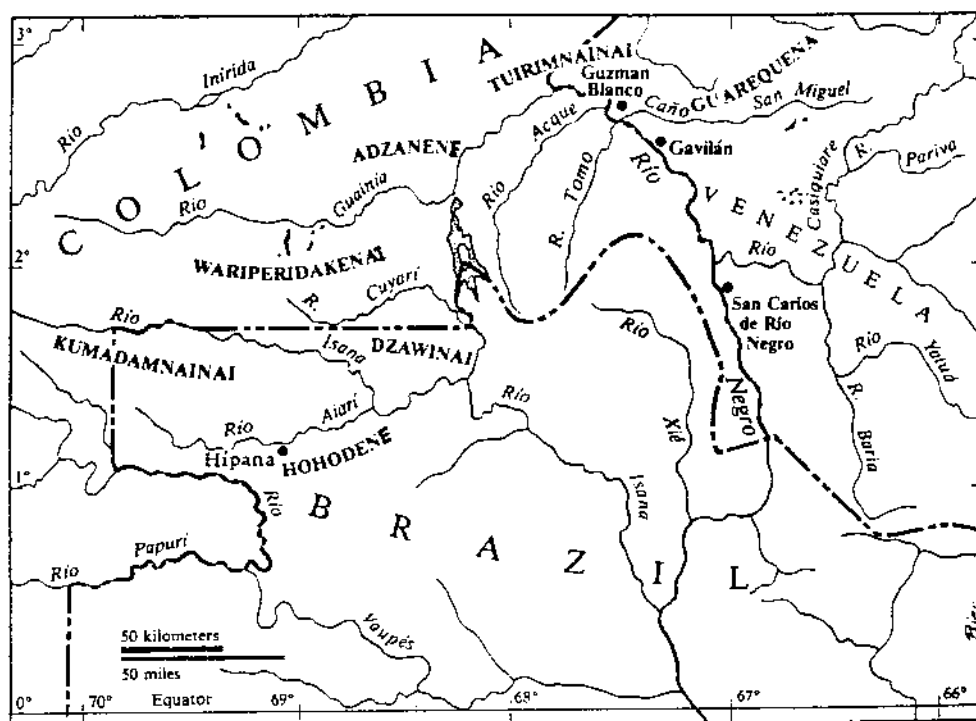
Na morte, a catástrofe irrompe na ordem ideal que os Baniwa procuram criar e sustentar. As ações dos feiticeiros e a existência do veneno (*manhene*) no mundo atual ameaçam a dimensão vertical do cosmos com o colapso total. A impulsividade dos primordiais pôs um fim à sua própria imortalidade e deixou os humanos com a morte irreversível por envenenamento.

O Capítulo III explora as concepções da morte na cultura Baniwa - a morte irreversível e a reversível - representadas nos mitos e nas orações; e o evento da morte como um processo de proporções cósmicas, incluindo a "morte do mundo".

Finalmente, o Capítulo IV esboça a história recente dos Baniwa, desde o início do século até a década de 50, como maneira de entender a sua conversão em massa ao protestantismo evangélico que, pelo menos em seus momentos iniciais, se assemelhava em tudo a um movimento milenário. A história reconstruída a partir das fontes escritas e testemunhos orais revela que as trajetórias de vida dos Baniwa na época eram definidas por períodos de dispersão e concentração - o primeiro em grande parte devido às migrações e deslocamentos forçados em função do trabalho extrativo e das fugas diante da perseguição pelos Brancos; e o segundo em função de uma tradição histórica de voltar às suas terras natais, consideradas como santuários contra as pressões externas. Justamente nos períodos de retorno e concentração, como veremos, surgem as figuras proféticas que afirmam, através de suas visões e mensagens, a transcendência vertical da

criação sobre a destruição externa. Neste contexto da cosmologia e história é que propomos entender a dinâmica do movimento evangélico.

Cada um dos capítulos desenvolve seus argumentos através da interpretação de diversas formas de atividades narrativas e não-narrativas. Procuraremos mostrar como temas semelhantes são trabalhados e retrabalhados por meio de diversas formas narrativas: nos mitos cosmogônicos, nos cantos e mitos xamânicos, nos cânticos de iniciação, nas histórias orais, nas fórmulas e orações, e nas histórias de vida. Em cada caso, examinaremos a forma narrativa em seu aspecto interno (estrutura semântica, características lingüísticas e estilísticas) e externo (sua função social enquanto crença, saber, ou verdade). Os Capítulos II, III e IV estendem a interpretação a padrões históricos de ação. Em todos os casos, mostramos como os processos sociais se aproximam dos padrões de ação representados pelas narrativas. Se tivéssemos começado nossa interpretação com uma reconstrução histórica de processos sociais, em suma, teríamos finalmente chegado às formas narrativas. A história reconstruída a partir das fontes escritas torna-se uma ferramenta extremamente útil e reveladora para a interpretação das representações dessa história na narrativa oral.



O Noroeste da Amazônia

A Etnografia dos Baniwa no Brasil

Os Baniwa vivem nas fronteiras do Brasil, Venezuela e Colômbia. A maioria tem seus assentamentos no lado brasileiro, um total de aproximadamente 3 750 pessoas distribuídas em mais de cem aldeias ao longo do Rio Içana e de seus afluentes, os Cuiary, Aiary e Cubate; em várias comunidades do alto do Rio Negro e no baixo Xié e Uaupés. Na Venezuela e na Colômbia, onde são chamados os "Curipaco" e "Wakuenai", sua população é de aproximadamente 2 500 pessoas morando em comunidades ao longo do Rio Guainía e de seus afluentes, e no alto Içana. O nome "Baniwa" também se refere a um outro grupo aruak-falante de língua distinta, localizado na vila Marôa no Guainía, mas desde os tempos coloniais o nome é usado para todos os povos aruak-falantes da referida região no Brasil.

A horticultura e a pesca são suas atividades principais de subsistência, embora uma longa história de contato os tenha envolvido em várias formas de produção para o mercado e de trabalho extrativo. Os Baniwa são organizados em aproximadamente meia dúzia de fratrias tradicionalmente localizadas, exogâmicas e patrilineares, cada uma constituída por quatro ou cinco *sibs* ordenados hierarquicamente segundo um modelo mítico de irmãos agnáticos.

A vida religiosa tradicionalmente baseava-se nos grandes ciclos mitológicos e rituais relacionados aos primeiros ancestrais e simbolizados pelas flautas e trombetas sagradas, *Kuwaí*; na importância central do xamanismo (pajé e cantadores); e numa rica variedade de rituais de dança, *pudall*, associados aos

ciclos sazonais. Como observamos anteriormente, na segunda metade do século XIX, profetas Baniwa instituíram uma nova forma de organização religiosa chamada "o canto da cruz", ou "a religião da cruz", que perdurou até o início deste século e cuja memória ainda se mantém viva em certas partes da região. A partir das década de 1950, missionários evangélicos e católicos promoveram a conversão dos Baniwa, adicionando assim uma nova dimensão de complexidade à sua situação religiosa.

Desde a década de 1980, as invasões de suas terras por garimpeiros e empresas de mineração, e a redução de seu território por projetos militares e de desenvolvimento (especificamente, o Projeto Calha Norte) têm apresentado ameaças graves à sua situação; contudo, os índios têm-se organizado cada vez mais politicamente e com bastante êxito em defesa de seus direitos (Wright, s.d.).

Os Baniwa têm passado por uma história relativamente longa de contato com a sociedade não-indígena desde a primeira metade do século XVIII (ver Wright, 1981, 1991, 1992). Porém, sua sociedade e sua cultura permaneceram pouco conhecidas até a virada do século XX, quando o etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg passou vários meses no Içana e no Aiary e deixou os primeiros registros etnográficos confiáveis até então. Antes disso, vários viajantes científicos, como Alexandre Rodrigues Ferreira nos anos de 1780, Johann Natterer na década de 1820, e Alfred Russel Wallace em 1852-3, deixaram as suas poucas anotações sobre os Baniwa, como também fizeram diversos clérigos e militares. A documentação extensa sobre os movimentos messiânicos da metade do século XIX (ver Wright, 1981), deixada por oficiais do governo, militares e padres, é extremamente útil para a reconstrução histórica e, até certo ponto, pode ser

aproveitada por seu conteúdo etnográfico. Por outro lado, o valor dessa documentação é limitado pelos interesses de seus autores em controlar "distúrbios" nas fronteiras.

Portanto, foi o trabalho pioneiro de Koch-Grünberg que iniciou uma história da etnografia Baniwa. Desde então, em intervalos de quase 25 anos, etnógrafos têm trabalhado no Içana e em seus afluentes, produzindo os registros essenciais para o conhecimento da história recente dos Baniwa: Curt Nimuendajú em 1927 (1950), Eduardo Galvão em 1954 (1959), Adélia de Oliveira em 1971 (1977), e eu mesmo em 1976-77 (ver Bibliografia). Além disso, várias comissões oficiais, tais como a Primeira Comissão Demarcadora dos Limites, deixaram informações valiosas acerca da população, e viajantes científicos e missionários as suas observações sobre diversos aspectos.

Além das etnografias gerais, estudos especializados incluem obras sobre a lingüística (Koch-Grünberg, 1911; Taylor, 1991, 1993); a arte rupestre (Koch-Grünberg, 1917); a terminologia de parentesco (de Oliveira, 1975); as relações interétnicas (de Oliveira, 1979; Knobloch, 1974); a aculturação (Galvão, 1959); a mitologia (Saake, 1958 a-c, 1959; Wright, 1991, 1992 a-b, no prelo); o xamanismo (Saake, 1959; Wright, 1981, 1992, 1993); os movimentos messiânicos (Wright, 1981, 1987/88/89; Wright & Hill, 1986; Hill & Wright, 1988); plantas medicinais (Doyle, s.d.); a cultura material (Ribeiro, 1980); e missionários (Wright, 1981).

Do lado venezuelano, Martín Matos Arvelo, prefeito de Marôa nos anos de 1890 e início de 1900, escreveu uma etnografia informativa e sensível, baseada em seus anos de convivência com os Baniwa (1912). A produção mais recente de Jonathan Hill inclui artigos sobre o intercâmbio social (Hill, 1984; Hill & Moran, 1983);

a organização social (Hill, 1984b, 1985b); a religião (Hill, 1985a); o intercâmbio cerimonial (Hill, 1987a-b); e um livro sobre os especialistas cantadores (Hill, 1993).

Do lado colombiano, a tese de doutorado de Nicolas Journet (1988), publicada em 1994, e um artigo (1980/81) fornecem análises da organização política, social e econômica, e do intercâmbio cerimonial.

As Circunstâncias da Pesquisa

Por quase um ano antes de minha primeira viagem ao noroeste da Amazônia, pesquisei uma boa parte das fontes publicadas e não-publicadas sobre a área e seus povos desde o século XVIII até o presente. O acervo relativamente grande que isto gerou me fez concluir que, pelo menos no lado brasileiro, as únicas áreas onde podia esperar encontrar as instituições tradicionais (xamanismo, ritos de passagem etc.) ainda em uso seriam no Rio Aiary. Em quase todas as outras áreas, a cultura Baniwa já tinha passado por tantas modificações, que provavelmente teria que trabalhar mais com a memória. Minha impressão inicial foi confirmada por Peter Silverwood-Cope, antropólogo com mais de oito anos de experiência na área e então funcionário da FUNAI em Jauareté, no médio Uaupés. Ele também achou que o Aiary seria mais interessante, pois desde Koch-Grünberg ninguém havia pesquisado aquela região.

Em termos de acesso, o Aiary era relativamente mais fácil do que, por exemplo, o alto Içana, uma vez que levaria umas duas semanas de barco para lá chegar. Enquanto, para o Aiary, saindo de Jauareté, a viagem era de apenas um dia

Aldelas Cubeo e Baniwa do Rio Alary



Nomes de Aldeias (Lingua geral ou Portuguesa / Baniwa) e Povo / Fratria : Iurupary / Inyaipana - Cubeo; Ucuqui (antigo Seringa Rupitá) / Hiniripan - Hohodene e Oaliperedakenai; Uapui / Hipana - Hohodene e Oaliperedakenai; Santarém / Kaidawika - Hohodene; Inambú / Dumali numana - Maulieni; Araripira / Dupallpan - Oaliperedakenai; Canadá / Kuichiali numana - Oaliperedakenai; Sta. Rita / Halekulero - Oaliperedakenai; Macedonia / Wainuma - Maulieni; Puraquecuara / Dakatai kudzua - Oaliperedakenai; São Joaquim / Mainiai numana - Hohodene; Miriti / Itewiai - Hohodene; Xibarú / Pidzuaru numana - Hohodene; Cará / Ashiai - Hohodene; Camarão / Dzákapemi - Hohodene; Urumitu / Tchirari - Oaliperedakenai; Loiro poço / Itána - Oaliperedakenai e Mawethana; Sant'Ana / Kewineri numana - Oaliperedakenai e Kumadene; Nazaré / ? - Oaliperedakenai; América / ? - Oaliperedakenai e Hohodene.

e meio de barco e uma caminhada de oito horas pela floresta entre o alto Uaupés e o Aiary.

Partindo em companhia de dois guias Wanano, cheguei à aldeia de *Hipana*, ou Uapui Cachoeira, uma das maiores no Aiary e um lugar onde esperava encontrar um povo que, segundo Silverwood-Cope, guardava bem as suas tradições. Porém, inicialmente, fiquei decepcionado com a presença de uma missionária itinerante católica, professora da escola na aldeia, que parecia exercer uma espécie de controle sobre os aldeões por meio de suas interferências diretas nos assuntos internos do grupo e de seus "planos" para o futuro do lugar.

Depois de algumas semanas de aprendizagem da língua, resolvi fazer um levantamento de todas as aldeias no Aiary e de seus afluentes, recolhendo informações gerais e censitárias desde a foz até as cabeceiras. Levando em conta uma série de fatores - o que vi do resto do Aiary, o tamanho de Hipana em comparação às outras aldeias (a média da população era de 35 pessoas; Hipana tinha quase cem), a presença de vários especialistas rituais em Hipana, a atração pela beleza natural do lugar e a sua importância mítica, e o acesso ao Uaupés - resolvi ficar em Hipana, mas visitar várias outras aldeias (Seringa Rupitá e Ucuqui no igarapé Uaraná rio acima, e Santarém rio abaixo), distantes três a cinco horas de canoa, para ampliar a pesquisa. Do começo até o fim de aproximadamente um ano e meio que permaneci no Aiary, fiquei durante períodos de até três meses no campo, com intervalos de duas semanas em Manaus.

Como era de se esperar de uma situação em que missionários tinham realizado campanhas contra as instituições da religião tradicional, os meus

interesses no assunto foram tratados inicialmente com hesitação e resistência. Na verdade, a ironia de meu *status* - um norte-americano que não era um evangélico - ficou clara em toda parte. Além disso, Hipana era uma aldeia "católica" e um dos poucos baluartes dos Salesianos num rio de aldeias predominantemente "crentes". Sem dúvida, surgiram suspeitas de que eu fosse um infiltrado, pois as minhas idas e vindas foram cuidadosamente observadas pela missionária itinerante. Não podia ir a uma roça familiar, por exemplo, para ver como as coisas eram feitas, sem a missionária ficar preocupada - porque eu ousava andar na floresta. Sutilmente ou não, eu me encontrava no meio de um campo minado, onde um passo em falso poderia ser desastroso.

"Em Roma como os romanos" parecia-me a melhor política. Em Hipana, ia à missa e participava quanto quisesse nas atividades "da comunidade" sob o mando da missão. As minhas entrevistas com xamãs e cantadores, ou observações de curas e outros rituais, sempre foram realizadas bem longe dos olhos que me vigiavam. Nas aldeias evangélicas, também participava das assembléias e orações e, quando católicos e crentes se enfrentaavam, procurava manter distância.

Porém, nem sempre essa estratégia funcionava. Uma vez, quando todos os homens de Hipana - inclusive eu - trabalhávamos na construção de uma escola nova - um projeto que, como a maioria das atividades comunitárias, era regado a caxiri - estourou uma briga do outro lado da aldeia. Um homem foi violentamente golpeado com um cacete e dois dos xamãs mais respeitados da aldeia discutiram entre si (o filho de um golpeou o irmão menor do outro que o tinha provocado e insultado). Inesperadamente os dois xamãs entraram em meu quarto discutindo, e tive que desarmar o que ameaçava o outro com um terçado. Dias depois da briga,

fiquei sabendo que a missionária tinha feito uma queixa contra mim para a FUNAI, alegando que eu fora a causa da briga por ter "mandado os homens beberem". Na verdade apenas repetia o que os homens me haviam dito - "ninguém pode proibir o caxiri". Não só os oficiais da FUNAI de Brasília, que visitaram a aldeia depois, interrogaram-me sobre o incidente, mas também o bispo salesiano de São Gabriel da Cachoeira, mesmo anos depois, acusou-me de ter "má influência" sobre os índios.

Os xamãs envolvidos, porém, mudaram visivelmente seu comportamento em relação a mim após o incidente: antes, tratavam-me com a cautela e o respeito devido aos estranhos; depois abriram as portas, iniciando trocas comigo e convidando-me para assistir aos rituais de cura, prometendo ensinar-me "um pouco" de seu saber. Fora esse incidente, minha pesquisa de campo em Hipana andou bem até o final e, graças à defesa que os índios fizeram de meu trabalho, o chefe da missão no Içana acabou abafando a história da missionária.

De fato, Hipana era o lugar ideal para realizar o estudo que eu contemplava. Meu informante principal sobre o xamanismo, Mandu, falava português relativamente bem e ajudou-me de modo inestimável com as traduções de narrativas e contos. Ele havia sido um aprendiz de dois xamãs poderosos - Kumadeiyon do sib Dzauinai do Rio Içana, e Kudui, um Hohodene do Rio Aiary, ambos figuras proféticas que o tinham curado de uma doença grave em sua juventude.

De todos os meus informantes, foi o velho Keruaminali quem me ensinou a maior parte da mitologia, dos cantos e da história oral que serão usados neste livro. Ele era, na época, um dos velhos mais respeitados de todo o Aiary. Com seus 70

anos (faleceu em 1978), ainda era um xamã, mas devido à idade avançada não era mais capaz de acompanhar os xamãs mais jovens e vigorosos como Mandu. Mesmo assim, sempre era chamado para servir de auxiliar nos rituais de cura. Antigo chefe de Hipana, também era reconhecido como cantador dos *kalidzamal*, cânticos entoados nos ritos de iniciação. Sempre era procurado pelos aldeões de Hipana e de outras comunidades para fazer orações e cantos. Uma vez, quando sofreu um acidente, os aldeões ficaram visivelmente preocupados, perguntando: "quem vai fazer as rezas e os cantos, se ele morrer?" Seus dois enteados, ambos Desana, não pareciam ter o mesmo interesse em aprender a sua profissão, mas Mandu, seu sobrinho, fez questão de aprender seus conhecimentos antes que ele morresse.

Keruaminali falava muito pouco português, mas seu enteado José Felipe servia de intérprete em todas as minhas entrevistas. A maioria dos homens Baniwa fala português, mas à medida que a minha compreensão da língua melhorava, podia fazer entrevistas sem intérpretes. Quando entrevistava pessoas que só falavam Baniwa, pedia a um parente próximo do informante para me ajudar na tradução. Na verdade, situações dialógicas são os contextos normais de narração.

Desde o início de minha pesquisa, os índios avisaram-me que estavam para acontecer grandes mudanças no Aiary. Em conversas, falavam que Hipana tornasse-se "cidade" e eu, talvez por não querer acreditar ou achando que não passava de um sonho, não prestei muita atenção no que isso podia significar. Porém, em 1977, uma visita dramática do bispo salesiano a Hipana - durante a qual mandou levantar uma enorme cruz no centro da praça - confirmou o que os índios me haviam dito. Ele anunciou, então, que em breve uma pista de pouso seria construída pela FAB

atrás da aldeia e que uma pequena usina hidrelétrica seria instalada na cachoeira ao lado da aldeia, para gerar luz, permitindo que as pessoas "trabalhassem à noite". Poucos meses depois, oficiais da FAB junto com o então presidente da FUNAI, general Ismarth de Oliveira, visitaram a aldeia e confirmaram o projeto da pista para aquele ano.

A partir daquele momento até quando deixei o campo, a aldeia viveu a expectativa e a realidade da mudança: helicópteros trazendo equipamento, peões ocupando a casa da comunidade, o barulho de um gerador elétrico, e todos os aldeões trabalhando (incluindo as crianças da escola) na limpeza e preparação da pista. Quase da noite para o dia, Hipana transformou-se em base aérea, com comunicação e transporte direto para os centros de jurisdição externos no noroeste Amazônico.

Diante dessas circunstâncias, ficava cada vez mais difícil continuar meu trabalho em Hipana. Resolvi mudar-me para rio acima até Ucuqui, no igarapé Uaraná, onde os Hohodene também eram conhecidos como um grupo que conservava bem as suas tradições. Keruaminali falou com Keramunhe, o velho patriarca do grupo de descendência de Ucuqui, que me tomou sob sua proteção e me ensinou inúmeros mitos, cantos, orações e conhecimentos rituais, com uma clareza e certeza admirável, inigualável entre os velhos do Aiary. Os filhos de Keramunhe tinham aprendido bastante com seus pais e avós, o que tornou a minha estadia de pouco mais de um mês extremamente produtiva e edificante. Mas uma pergunta puxava outra, e descobri que se quisesse aprender mais sobre certas orações, teria que ir à aldeia evangélica de Santarém abaixo de Hipana. Na verdade, fiquei surpreso e contente com o fato de que os evangélicos daquela

aldeia soubessem bem as tradições, apesar de não realizarem mais os rituais e nem fumarem tabaco. As minhas estadias nesta e em outras aldeias evangélicas, e entrevistas com ex-xamãs convertidos convenceram-me da complexidade da situação religiosa no Aiary e de que a crença estava longe de ser uma questão como preto no branco.

Enquanto terminava meu trabalho com os crentes, estava sempre com o pensamento no povo de Hipana, e resolvi voltar. Descobri, então, que de repente o sonho deslumbrante da aldeia tornar-se "cidade" se esbarrara violentamente com a triste realidade de rádios portáteis em alto som, cigarros baratos, cachaça, e um aumento alarmante de doenças respiratórias. Justamente no momento em que eu estava no helicóptero para deixar Hipana, Mandu pediu-me que levasse um recado urgente à FUNAI - para mandar remédios e comida para as crianças -, pois do jeito que as coisas andavam, não se sabia o que o futuro imediato lhes traria. Hipana - o lugar e o povo que conhecera intensamente por mais de um ano e meio, o "centro do mundo" na crença Baniwa - para mim parecia uma panela de pressão.

Nos quinze anos desde que deixei o Aiary, tenho acompanhado a situação dos Baniwa à distância - através de outros pesquisadores, colegas e alunos que me têm mandado notícias e relatórios. Fiquei sabendo, por exemplo, que Mandu e toda a sua família deixaram Hipana e mudaram-se para o Rio Negro. Este livro de certa forma é "história", mas uma das tarefas da etnografia é produzir documentários com suas interpretações sempre relativas ao momento e contexto. Se este livro

conseguir comunicar o que aprendi com os Baniwa no final da década de 70, acredito que terá cumprido a sua obrigação.²

² Este livro não é apenas uma versão revisada da minha tese de doutorado, aprovada em 1981. A maior parte consiste em material que não entrou na tese ou que havia recebido pouca atenção. Minha tese, de fato, tornou-se algo muito diferente do que havia previsto. Em vez de uma descrição e interpretação da religião e história Baniwa, o enfoque ampliou-se para uma história de contato no noroeste da Amazônia entre os séculos XVIII e XX, concentrando-se especialmente nos movimentos messiânicos da metade do século XIX. A minha interpretação da religião limitava-se a um mito modular, o de Kuwai. Como ficará claro nas páginas a seguir, acredito que uma compreensão mais profunda do milenarismo Baniwa exija interpretações não só de sua mitologia mas também do xamanismo, da cosmologia e escatologia, e da conversão.

CAPÍTULO I:

OS GUARDIÕES DO COSMOS: PAJÉS E PROFETAS ENTRE OS BANIWA³

³ Este capítulo é uma versão revisada de um estudo maior publicado em duas partes na revista *History of Religions* (Universidade de Chicago), agosto e novembro de 1992, uma versão condensada da qual é publicada na coletânea Novas Perspectivas sobre o Xamanismo no Brasil, E. Jean Langdon, orga. (no prelo). As revisões principais foram feitas na parte sobre a Cosmogonia.

Na história dos seus contatos com as sociedades não-indígenas, os Baniwa engajaram-se em movimentos milenaristas e messiânicos desde, pelo menos, a metade do século dezenove. Liderados por profetas poderosos, estes movimentos fundamentaram-se em preocupações religiosas tradicionais relacionadas à escatologia, à criação, destruição e renovação do mundo. Em trabalhos anteriores, nós demonstramos a maneira em que os messias Baniwa essencialmente moldaram tais preocupações religiosas e as práticas rituais para formular uma estratégia de resistência contra as formas externas de dominação (Wright 1981; Wright & Hill 1986). Aqui, deteremos a nossa atenção mais detalhada nos fundamentos do profetismo Baniwa, na cosmogonia, cosmologia, viagens e cantos dos pajés. Mostraremos que a salvação - seja na cura de indivíduos atingidos por doenças graves, seja na proteção do mundo contra sua destruição - é uma característica essencial do poder do pajé, e que os profetas, através de seu acesso exclusivo às fontes mais elevadas de criação, incorporam as virtudes do herói-criador mítico que salvou o mundo da destruição.

Começamos com uma breve discussão das práticas de cura, e dos deveres, atributos e *status* dos pajés e donos-de-cantos. Embora as atividades de ambos os especialistas sejam xamanísticas, consideraremos os donos-de-cantos mais amplamente no Capítulo II. Para entender a pajelança, temos que ter uma visão pelo menos preliminar da cosmogonia (isto é, o primórdio, o tempo mítico de criação) lembrada nos mitos. Já que todos os ciclos maiores de mitos Baniwa referem-se à pajelança, limitaremos a nossa consideração a uma síntese dos temas e preocupações principais relevantes para este capítulo. De modo semelhante, temos que ter uma visão introdutória da cosmologia, isto é, como o universo está organizado em um sistema coerente de significados que é, ao mesmo tempo, fundamentado na cosmogonia e constitutivo de o que demonstraremos a ser uma

hierarquia de ser e poder espiritualizado. O cosmos, com múltiplas camadas, é o "mapa" temporal/espacial, representando vários estados da alma e suas transformações através do qual o pajé deriva e constrói significados nas suas curas e outras atividades. Uma das heranças da cosmogonia é que o mundo em que os Baniwa vivem é permanentemente manchado pelo mal, pela doença, e pelo infortúnio. Como uma pessoa doente, este mundo precisa constantemente de ser livrado do mal. Na sua aprendizagem, o pajé faz exatamente isso. Nesse sentido, são os "Guardiões do Cosmos".

Os Pajés e os Donos-de-Cantos

Os pajés (*malin*) e os donos-de-cantos (*malikai-iminali*) têm papéis e atributos distintos mas complementares que diferenciam as suas práticas, mas não de modo exclusivo. Os pajés podem ser donos-de-cantos e vice-versa. As diferenças parecem residir antes na maneira de formação, curas e qualidades do conhecimento que cada um domina.

Os pajés "chupam" - isto é, extraem por sucção objetos patogênicos dos seus pacientes, enquanto os donos-de-cantos "sopram" ou, como eles dizem, "rezam", cantando ou recitando fórmulas com tabaco sobre ervas e plantas medicinais a serem consumidas pelos pacientes. Somente os pajés usam maracás e o pó sagrado *pariké* nas suas curas; para os donos-de-cantos, o tabaco e uma cuia d'água são os instrumentos principais. Essas diferenças de prática, porém, são vinculadas sistematicamente a princípios cosmológicos antitéticos. De tal forma que a palavra "pajé" é somente usada para referir-se aos "chupadores" e não aos donos-de-cantos ou "rezadores". Na discussão a seguir, descrevemos os "pajés".

Grande parte do poder dos pajés fundamenta-se no seu conhecimento extenso e na compreensão da mitologia e cosmologia, tão bem como o conhecimento detalhado e sistemático das fontes múltiplas de doenças e suas

curas. Através de seu papel de mediador entre os aflitos e os espíritos e divindades do panteão Baniwa, os pajés curam, aconselham, e orientam o povo, desempenhando assim, um dos serviços mais vitais para a saúde e bem-estar contínuo da comunidade.

Os pajés são avaliados por seus colegas e outros da comunidade segundo a profundidade dos seus conhecimentos, a eficácia das suas curas, e a veracidade dos seus conselhos (este ordenamento, porém, não se traduz em uma classificação rígida, de categorias fixas). Este ordenamento correlaciona-se com a sua capacidade demonstrada de alcançar os vários níveis do cosmos, cada nível sendo associado com espíritos e divindades mais elevados e importantes. Os pajés com "pouco" ou "médio" conhecimento têm acesso às camadas mais baixas do cosmos e são procurados para realizar curas mais limitadas. Muitas vezes, durante sua aprendizagem, estudaram poucos dos seis a oito anos normais e, por algum motivo, resolveram não continuar. Ou eram de um nível mais alto mas "perderam" seus poderes com idade ou por causa de alguma queda.

Os pajés que completam sua aprendizagem alcançam os níveis mais altos do cosmos, notavelmente onde se encontram o Dono de Doenças, Kuwai, e o Dono de *Pariká* e Tabaco, Dzuliferi. Estes "pajés de verdade" são capazes de curar todas as doenças mais graves e têm poderes de realizar uma variedade de atividades, tais como o controle do clima, a passagem das estações, a obtenção de recursos alimentares (fazer amadurecer as frutas da floresta, abrindo as "casas das almas" dos animais de caça), e tarefas relacionadas ao bem-estar humano (ação defensiva ou agressiva contra inimigos pessoais; proteção contra os maus augúrios). Pajés de verdade também têm conhecimentos e poderes relacionados a preocupações escatológicas. Agem como guias para as almas na sua passagem às casas dos mortos, e comunicam com os antepassados e espíritos dos mortos. Intercedem junto às divindades em favor da humanidade em tempos de crise social.

Acredita-se que os pajés de verdade têm o poder de se transformar em vários animais poderosos, notavelmente o jaguar (descrevem esta transformação como "vestindo-se uma camisa, a camisa do jaguar"); e nas próprias divindades. Na sua aprendizagem, o pajé adquire traços da sua fisiologia muito parecidos com os do Dono de Doenças, Kuwai; e nas últimas fases da aprendizagem, os pajés viajam ao nível mais alto do cosmos onde ficam perto de Yaperikuli, o Criador/Transformador do Universo. "No seu pensamento", dizem, os pajés se tornam "como Yaperikuli" e "fazem tudo no mundo".

Os mais poderosos dos pajés, chamados "Mestres do Povo Jaguar" (*Dzauinai thairi*), ou às vezes "jaguares de *pariká*", dizem "saber de tudo" que podem saber sobre o cosmos e têm capacidades verdadeiramente proféticas. Poucos pajés atingem este nível; os que conseguem, freqüentemente, começaram sua aprendizagem quando pequenos (crianças de cinco ou seis anos), porque demonstraram ter qualidades que os predispunham a começar a aprender. Grande parte das suas vidas, então, é dedicada a uma aprendizagem relativamente contínua de tal modo que, quando chegam à faixa etária adulta, o seu conhecimento ultrapassa muito o de seus companheiros que começaram a sua instrução mais tarde. É também possível que pajés de verdade tenham se tornado Mestres do Povo Jaguar depois de terem ganho poderes extraordinários por sobreviverem a doenças fatais.

Os *Dzauinai thairi* são capazes de viajar ao nível mais alto do cosmos, o lugar de Yaperikuli, podendo fazê-lo continuamente mesmo quando adormecidos, e obter remédios espirituais do Criador. Os seus poderes de presciência são formidáveis, pois dizem que sabem de eventos que ocorrem em outras aldeias fora dos meios normais pelos quais são comunicados, e sabem de eventos que acontecerão. Um *Dzauinai thairi* do alto Rio Aiary, chamado Kudui, profetizou no fim da década de 1960, por exemplo, a "vinda dos brancos" para a área. Em 1977,

quando os militares brasileiros começaram a construir pistas de pouso em lugares estratégicos da região, os Baniwa interpretaram este evento e suas consequências como sendo a realização da profecia.

Os *Dzauinai thairi* sabem das intenções de pessoas que visitam a área antes mesmo que essas intenções sejam públicas. Os seus poderes de ação defensiva ou agressiva contra inimigos são consideravelmente ampliados para incluir a capacidade de influência sobre o curso de eventos à longa distância. Os seus poderes de aconselhar parentes estendem a tudo que possa ameaçar a saúde e bem estar. Assim, dizem que o mesmo Kudui avisou os seus parentes que "não teria mais doença", numa época quando as epidemias eram uma preocupação geral. Ainda hoje, lembra-se de Kudui (faleceu em 1975) "como se fosse Yaperikuli, a nossa salvação".⁴

A cura de doenças é a preocupação mais importante de todos os pajés. Classificam os principais tipos de doenças em quatro grupos, conforme as suas fontes:

- 1) "Doenças de Gente". Considera-se todas as doenças mais graves, inclusive as que levam à morte, como provocadas por feiticeiros que, através de sopros mortais, colocam a doença nas suas vítimas. As curas são feitas por cantos e sopros de tabaco;

⁴ Algumas observações aqui, que serão retomadas no Capítulo IV, sobre a influência da doutrina cristã na prática e crenças dos pajés. Já que os missionários têm evangelizado por mais de quarenta anos entre os Baniwa, é de se esperar que os pajés tenham incorporado algumas das suas idéias nas descrições de sua prática. É somente através de comparações, contudo, entre dois modos de conhecer e representar o sagrado. Assim, os pajés dizem que Yaperikuli é "como nós conhecemos o que os Padres conhecem como Jesus Cristo". Yaperikuli tem uma casa como Cristo tem uma capela; uma harpia de estimação como Cristo tem o "Espírito Santo"; uma tribo de gente como Cristo tem os discípulos. Quanto a isso, os pajés são os principais intérpretes dos ensinamentos dos missionários que eles traduzem e explicam para a comunidade. Os dias-de-santo católicos, por exemplo, quando os missionários visitam as aldeias e mostram filmes sobre a vida de Cristo, são ocasiões quando os pajés e os velhos sentam juntos na platéia e fazem comparações entre os filmes e a mitologia. Os pajés mais influentes do passado eram adeptos deste tipo de interpretação de tal modo que, em épocas de rápida introdução de idéias cristãs, podiam não somente explicar de forma significativa as conexões, mas também utilizar a doutrina cristã a seu favor.

2) "Veneno" (*manhene*): substâncias misturadas na comida ou bebida por feticelros; as curas são geralmente feitas por extração de objetos patogênicos.

3) "Doenças dos Matos". Os *lupinai*, espíritos da floresta, dos rios e do ar transmitem doenças mandadas pelo seu "chefe", *Iaradate*; as curas são feitas tanto por cantos como por extração.

4) "Doenças mandadas por outros pajés". Geralmente afetam os ossos das vítimas.

Além dessas, a não-observação de resguardos (jejum, reclusão) durante ritos de passagem provoca graves doenças e, às vezes, a morte.

O procedimento principal de diagnóstico e cura envolve um estado de transe induzido por *pariká*, no qual o objetivo é comunicar-se com os espíritos e as divindades do cosmos. O ritual do pajé envolve a dança e os cantos acompanhados de maracás, e especialmente a interpretação das formas e dos movimentos das nuvens. As divindades que habitam o céu informam, avisam, e ajudam o pajé na procura das fontes, características, e tratamento da doença.

O repertório de técnicas terapêuticas usadas pelo pajés inclui:

1) soprar a fumaça de tabaco sobre o paciente para concentrar a sua alma em seu lugar central, o coração;

2) extrair, chupando, agentes patogênicos (principalmente na forma de cabelo, pedaços de pau, pedrinhas, espinhos) do corpo do paciente, acompanhado do ato de chacoalhar a maracá sobre o ponto de extração;

3) jogar água: feixes de folhas consagradas são misturadas numa panela grande de água. O pajé bebe um pouco da água, tira uma cuia d'água e folhas, esguicha um pouco em cima do paciente, e joga o restante da água misturada com as folhas sobre o paciente. Procura a doença então no lugar onde as folhas caem no chão;

4) aconselhar e avisar o paciente sobre a fonte da doença, como o paciente a pegou, e se ele pode curá-la. Se a cura realizada por um pajé for parcial, ele avisa sobre quais os outros remédios que o paciente deve procurar e as outras providências a serem tomadas para aliviar a dor.

Normalmente, os pajés realizam suas curas em grupos de dois, três ou quatro, com um líder guiando os cantos e ações rituais enquanto os outros agem como ecos das palavras dos cantos. O número de pacientes varia nas curas;

geralmente, mais de um e até seis pacientes recebem tratamento numa sessão. Os pajés, portanto, servem não somente aos indivíduos mas também as suas preocupações coletivas são voltadas à saúde e o bem estar de grupos de parentes e não-parentes de várias comunidades. Sem dúvida, os *Dzauinai thairi* são considerados "salvadores", em parte porque a sua mensagem de que "não haverá mais doenças" e a eficácia das suas curas estendem sobre uma ampla rede de comunidades.

O segundo tipo de especialista de cura, os donos-de-cantos, utilizam principalmente os cantos, acompanhados por sopros de tabaco sobre matéria médica (plantas medicinais, ervas, etc.). Os velhos, mais do que qualquer outro grupo, são os que cantam ou recitam essas fórmulas para uma variedade enorme de tarefas: para proteger contra as doenças, curar as doenças, ajudar a sarar feridas, e aliviar condições dolorosas; para chamar os animais de caça e peixe; para fazer as roças crescerem; etc. Os velhos mais instruídos sabem também os cânticos especiais, chamados *kalidzarnai*, entoados durante os ritos de passagem (nascimento, iniciação e morte). Esses cânticos representam um saber altamente especializado e esotérico das dimensões horizontais e verticais do cosmos, e das classes do ser. Sem dúvida, é a atividade mais sagrada e poderosa de todas as conhecidas pelos donos-de-cantos.⁵

Não há nenhuma indicação - nem na mitologia ou nas descrições feitas pelos pajés e donos-de-cantos - de que uma especialização seja mais importante do que a outra. Ambas são atividades xamanísticas. Os mitos deixam aberto qual delas foi "criada" primeiro e, de qualquer forma, ambas se derivam da mesma fonte sagrada. Por um lado, os pajés têm mais prestígio visível que pode estender sobre muitas

⁵ Veja Hill, *Keepers of the Sacred Chants* (1993) para um estudo pioneiro da linguagem, mitologia, e música dos donos-de-cantos Wakuenai da Venezuela; também meu artigo, "Pursuing the Spirits" sobre a linguagem dos cânticos de iniciação, publicado em *Amerindia*, 1993.

comunidades devido à eficácia das suas curas. Por outro lado, os rezadores de *kalidzamai* têm bastante prestígio dentro das suas fratrias no exercício de uma função essencial nos ritos de passagem. Os pajés, porém, têm o poder de recriar e sustentar o cosmos e de impedir a sua destruição através das suas viagens e sua intervenção em favor da humanidade. Nisso, os pajés dominam um saber esotérico igual a ou maior do que os rezadores de *kalidzamai*. Por isso, pelo menos alguns dos grandes profetas Baniwa do passado eram pajés que alcançaram o ápice da hierarquia xamanística e ao mesmo tempo eram rezadores de *kalidzamai*.

Cosmogonia

O Deus de Osso

Os mitos de Yaperikuli, Criador e Transformador Baniwa, constituem um corpo complexo de mais de vinte histórias começando com o aparecimento de Yaperikuli no mundo primordial e terminando com sua criação dos primeiros antepassados das fratrias Baniwa e seu afastamento do mundo. Mais que qualquer outra figura no panteão Baniwa, Yaperikuli foi responsável pela forma e essência do mundo; há, portanto, todos os motivos para considerá-lo o Ser Supremo da religião Baniwa.

O nome de Yaperikuli significa "Ele Dentro do Osso" (*lape-osso*; *-riku*, dentro de: *-li*, m. sing.), referindo à sua origem dentro de um osso de uma pessoa devorada e desmembrada, vítima de jaguares e animais canibalescos e vorazes que andavam pelo mundo nos tempos primordiais. O mito do começo de Yaperikuli, porém, deixa claro que não foi só uma pessoa que saiu de dentro do osso, mas três - Yaperikuli e seus irmãos menores, coletivamente chamados os *Yaperikunai* ("eles dentro do osso") ou *Hekwapinai*, Gente Universo. Os narradores às vezes compararam os três seres aos três ossos juntos de um dedo. Embora os três

irmãos juntos sejam responsáveis para a criação do universo, só Yaperikuli buscava vingança contra os animais que ameaçavam constantemente o mundo com caos.

Considero primeiro o mito do começo de Yaperikuli. É dividido em três partes, a primeira e terceira das quais transcrevo em detalhe da gravação, enquanto a segunda apenas faço um resumo:

O Começo de Yaperikuli (versão Hohodene)

Parte I. No começo, os animais chamados *Duemeni* [uma tribo de animais predadores; *due-* provavelmente é a forma arcaica de *dzaui*, onça] andavam pelo mundo matando e comendo pessoas sem fim. Quase não tinha mais gente no mundo. Um dia o "pai" dos animais pegou um osso do dedo de uma pessoa devorada e o jogou no meio do rio abaixo. Uma velhinha "avô" estava chorando que não tinha mais de seus parentes; então o "pai" *Enumhere* mandou-lhe buscar o osso no rio. Ela o pegou e colocou dentro de uma cuia. Tinha três camarãozinhos dentro. Ela o levou para casa e o deixou debaixo dela. Lá, eles se transformaram em grilos. Ela deu-lhes tapioca para comer e eles começaram a cantar. Rapidamente eles começaram a crescer.

Depois ela os levou para uma roça. Deixou eles sair da cuia e deu-lhes comida de novo até que falaram que estavam cheios. Voltou para a casa com eles e deu-lhes tapioca, e eles cantavam ainda mais. Eles se transformaram em outros grilos, subiram no girau acima da fogueira, e cantaram de novo. Cresceram bem e começaram a aparecer como gente, a nascer como os *Yaperikunai*. Ela advertiu-lhes: "não façam nada !" Mas eles responderam, "não, somos os *Yaperikunai*, somos a Gente Universo, podemos fazer toda e qualquer coisa."

Depois, eles se transformaram em pica-pau - primeiro o *tchitchiro* e depois o *kúfe*. Ela os levou de novo, já grandes, para a roça e os deixou fora. De repente eles apareceram. "Hey ! Têm que ficar quietos, não façam barulho, estou olhando

vocês, meus netos, “ ela falou. “Não,” responderam, “não vamos embora, somos os *Yaperikunai*, a Gente Universo.” Subiram até o topo de uma árvore. “Vocês vão cair !” ela gritou. “Não, não vamos cair, somos *Yaperikunai*, a Gente Universo,” eles responderam. Ficaram lá. Depois, eles fizeram o agouti. Pegaram uma fruta de uapixuna e falaram, “Vô, olhe ! Esta será o agouti.” Jogaram a fruta para baixo e se transformou em um agouti. Por isso, o agouti gosta de mexer nas roças e comer beiju. Aí, eles desceram a árvore. “Vocês vão cair !” ela gritou. “Não,” eles falaram enquanto desceram. “Vão cair !” ela gritou. “Não vamos cair, somos a Gente Universo, os *Yaperikunai*, “ falaram. Desceram até chegaram. “Vocês chegaram,” ela disse. “Sim, podemos achar nosso caminho, os *Yaperikunai*.”

Então, eles transformaram tudo, fizeram tudo que se tem no mundo. Tudo que tem, foi Yaperikuli que fez. Do jeito que sabia, Yaperikuli. O Universo Yaperikuli. A Gente Universo. A Gente Universo vivia. Fizeram com que tudo se transformasse. Terminaram tudo que tem no mundo. Assim foi que fizeram o mundo, os *Yaperikunai*. Os *Yaperikunai* nos tempos antigos começaram o mundo para a gente. Fizeram-no nos tempos antigos.

Parte II. Quando eles terminaram, os *Yaperikunai* resolveram se vingar nos animais, em troca para a morte de seus parentes. Encontram quatro animais em seqüência, cada um fazendo alguma ação desordenadora: um peixe sarapó, sem ânus, esvazia a água d’uma lagoa com uma cuia; um porco-espinho descasca uma árvore de madeira preta; uma preguiça come as plantas de urucú; e uma anta chuta uma árvore de abacate. Yaperikuli faz o animal repetir a ação ao falar uma fórmula (p.ex., “sem-dono-gente-onça-lagoa”); depois faz com que o animal fale ou mostre onde está seu ponto fraco (p.ex., a testa do porco espinho que não tem espinhos), e então o mata: furando o peixe para fazer um ânus; estourando a testa do porco-espinho; e perfurando o pé da anta com um espinho escondido na árvore. Somente

deixou a preguiça, que fingiu que estava lamentando a morte dos parentes. Assim Yaperikuli se vingou dos animais.

Parte III. Então, depois, *Enúmhare* fez uma roça e fez aparecer bem a estação seca. Chamou os *Yaperikunai* : “Vamos queimar a roça.” Foram queimar a roça. “Vá lá no meio da roça,” ele mandou. Porque *Enúmhare* queria matá-los, e tocou fogo na beira da roça. O fogo se aproximava ao centro e *Enúmhare* gritou: “Hey ! Vão se queimar !” “Não vamos nos queimar, somos os *Yaperikunai*, “ falaram, “nós não nos vamos queimar nunca.” Levaram um pau de ambaúba ao centro da roça e fizeram um buraco no topo. O fogo queimava rapidamente até o centro. Fez um *Inferno* [Obs.: a palavra do narrador]. Entraram dentro do buraco e o tamparam. O fogo queimava, com força queimava. Aí de repente, a ambaúba estourou [como os tiros de uma espingarda]: “PA ! PA ! PA !” E os três saíram voando, um após o outro. Vivos. “Porque nosso ‘pai’ fez isso conosco ?” falaram, “somos os *Yaperikunai*, não pode ser assim.”

Desceram numa trilha. Então, veio um jabuti, chorando. Pegaram o jabuti enquanto chorava - “porque eles se queimaram, todos crescidos ?” Tinha uma árvore enorme lá. Pegaram o jabuti e o jogaram no tronco da árvore com tanta força que o casco dele ficou puxado para dentro como é hoje. Morreu. Depois Yaperikuli viu o “pai”; pegou tabaco e soprou sobre ele. Desceram no rio e tomaram banho quando o “pai” chegou. “O QUÊ ! Não se queimaram ?!” ele exclamou. “Não, nós nunca vamos nos queimar, somos a Gente Universo, os *Yaperikunai*, não nos deixou para queimar,” falaram. Tomaram banho e brincavam.”

Interpretação

A situação caótica do começo representa a primeira catástrofe - das muitas que tem na história cósmica Baniwa - no sentido de que foi uma destruição quase total dos primeiros povos, consumidos pela fome insaciável dos animais predadores.

No entanto, como todas as destruições, foi o prelúdio para uma regeneração do universo e a reversão do caos. O “pai” dos animais, *Enúmhêre*, joga um osso no meio do rio abaixo, uma espécie de túmulo aquático sem forma, em que toda forma é dissolvida. Nessa condição, o osso se torna um veículo, um recipiente para os três seres que eventualmente iam voltar e restaurar a forma do mundo de novo. O osso então é o primeiro *símbolo* do novo mundo.

A “avô” é a guardiã do recipiente, cuidando e protegendo os heróis enquanto crescem e se transformam. Em outros mitos, a figura da avô ou “velha tia” tem uma importância muito grande: é ela que guarda os remédios contra o veneno dos animais que provoca a primeira morte (ver Capítulo III, o mito de *Mawerikuli*); e é ela que tampa o buraco dentro da terra que salva os povos de um grande incêndio que queimou o mundo (ver o Apêndice deste capítulo, segundo mito). Da mesma forma que a figura de *Yaperikuli* é considerada um salvador do mundo, e possa servir como modelo para profetas históricos entre os Baniwa, a figura da avô possa servir como modelo para profetisas (ver Capítulo IV).

Se nos examinarmos a progressão da primeira parte da narrativa, perceberemos um nítido desenvolvimento na sua dimensão espacial que se vincula ao crescimento dos *Yaperikunai* e à criação de uma nova forma do universo após a destruição. A Tabela 1 abaixo apresenta de modo sumário esses aspectos. O movimento espacial de baixo para cima define o *eixo vertical* da criação.⁶ A subida gradual dos *Yaperikunai* é também definida por um movimento horizontal (do rio à casa à roça) e uma progressão desde uma condição sem forma para espaços contidos de domesticação onde o crescimento e a transformação ocorrem. A comida é uma outra dimensão destas mudanças, pois em contraste com os animais

⁶ Da mesma maneira, quando *Yaperikuli* terminou de criar o mundo, ele procurou os primeiros antepassados, tirando-os dos buracos na cachoeira de Hipana. Estes buracos ligam este mundo a *Wapinakwa*, o “Lugar de Nossos Ossos” abaixo da terra.

predatórios que são definidos pelos seus apetites vorazes e destrutivos, os *Yaperikunai* consomem somente comida 'espiritual' - a tapioca, indicando uma alma que está se passando da morte para a vida.⁷ As condições necessárias para reverter a destruição dos animais estão completas quando os *Yaperikunai* transformam a fruta de uapixuna num agouti, um animal que gosta de comer mandioca nas roças - simbolizando a domesticação da natureza (os agoutis também são criados como bichos de estimação).

<u>O Movimento de Yaperikuli no Espaço</u>	<u>Localização</u>	<u>Recipientes</u>	<u>As Transformações dos Yaperikunai</u>
Abaixo	Rio	Osso na água	Três Camarão-zinhos
Abaixo	Casa	A casa	Grilos
Abaixo	Roça	Osso dentro da cesta na roça	Grilos
Subindo acima da fogueira	Casa	Fora da cesta, dentro da casa	Outros grilos/"gente"
Subindo uma árvore	Roça	Fora da cesta, na roça	Pica-pau
Topo da árvore	Roça	<u>idem</u>	Outros pica-paus
Descendo a árvore	Roça	Fora da cesta, capazes de "achar seu próprio caminho"	Todos crescidos/transformadores

Tabela 1: Espaços e Transformações no Mito de Yaperikuli

Enfim, os movimentos no espaço - do rio para a casa e da casa para a roça - representam um processo de retomada ou recriação de forma, ou seja, do rio que é um lugar absolutamente sem forma até a casa que é um lugar de criação e

⁷ De fato, só vi a tapioca dada como alimentação para pessoas em seus últimos momentos da vida, cujas almas já viajam para as casas dos mortos no outro mundo. Diz que Yaperikuli só se alimentava de coca que, como tabaco, é uma comida espiritual.

domesticação, até a roça que é um lugar de cultivação da natureza, onde os heróis progressivamente saem de dentro do osso, crescem em pessoas, e eventualmente transformam a natureza.

É notável que as principais transformações e movimentos espaciais ocorrem na roça. Para o antropólogo Nicolas Journet, que estudou entre os Curripaco, Yaperikuli se associa a uma planta de mandioca: "Da mesma forma que o herói é o último sobrevivente da sua aldeia, a planta órfã (a mandioca) é o único sobrevivente de uma roça abandonada, e ambos são acolhidos por mulheres." (Journet, 1988) Na opinião de Journet, uma maneira de interpretar os mitos de Yaperikuli é como a "vingança das plantas nos animais predatórios que tentam constantemente de dominar ou matar Yaperikuli mas que, no final, são transformados em animais-de-caça ou plantas venenosas e selvagens." (ver também, Wright, 1981: 544) No contexto do primeiro episódio, a casa e a roça são espaços de domesticação de animais e plantas. São espaços de cultura, ou a natureza domesticada, em que os heróis assumem o poder de transcendência (simbolizada por sua subida e descida da árvore, assim criando a dimensão vertical do cosmos), o que lhes capacitam a se vingar dos animais, que permanecem na dimensão horizontal.

As quatro advertências da avô definem a essência dos *Yaperikunai*, a Gente Universo, ou, em outras palavras, definem o que segura o novo universo: (1) "Não façam nada" (*madenhi*, não trabalhem), ela diz e eles respondam, "podemos fazer toda e qualquer coisa" - a sua onificência (um narrador disse, "eles sabiam de tudo quando nasceram, ninguém explicou para eles") e onisciência. É a sua essência (isto é, do universo) de mudar e se transformar, e de não permanecer estático e inativo. (2) "Têm que ficar calados, não façam barulho" (*mepaka*), ela diz, e eles respondem, "não vamos embora" - a sua permanência; não vão desaparecer enquanto se transformam e saem de seu recipiente. São sons poderosos que representam essa transformação. (3) e (4) "Vocês vão cair !" (*hiiwada uatsa*), e

eles dizem, “não, não cairemos,” enquanto sobem e descem da árvore - a sua *transcendência*, a passagem vertical que os heróis completam demonstrando não só sua transformação mas também a sua capacidade de transformar. Completamente separados de seu recipiente, e da sua condição inicial de serem contidos, no topo de uma árvore, transformam uma fruta silvestre num animal domesticável. Já são agentes ativos de transformação, capazes de acharem “o seu próprio caminho.”

As quatro afirmações simbolizam o novo mundo que, assim por diante, assumirá forma ao seu redor. Não importa em que seqüência a criação do mundo ocorreu - a sabedoria e a capacidade de criar “tudo e qualquer coisa”, imperecível e transcendente, é a condição básica para restaurar o universo. De forma semelhante, este poder é essencial para a aprendizagem dos pajés, como mostraremos mais adiante.

A vingança serial que os *Yaperikunai* realizam nos animais pode ser interpretada em termos semelhantes à seqüência de mudanças no espaço e manipulação de formas que ocorrem no primeiro episódio; mas o importante é que cada vez que os heróis encontram um animal engajado em alguma ação desordenadora, eles o enganam, fazendo com que o animal fale uma fórmula de não-domínio (*maminali*, sem-dono) e mostre seu ponto de fraqueza (as encenações destas ‘vinganças’ são até cômicas, provocando risadas nos ouvintes, e ressaltam a natureza ‘trickster’ dos *Yaperikunai*). Os quatro animais são, porém, ameaças insignificantes em comparação com o “pai” dos animais que volta no episódio final para tentar matar os *Yaperikunai* com fogo.

A interpretação feita por Sullivan (1988) sobre o tema da conflagração cósmica nas mitologias sul-americanas é sumamente relevante para a compreensão do terceiro episódio: “A conflagração cósmica demonstra a espiritualidade absoluta da matéria do mundo primordial e mostra que o ser em

todas as suas formas é suscetível a total espiritualização.” (: 66) O fogo cataclísmico “revela uma condição de consumo total e descontrolado,” indicando que “a vida do cosmos está intimamente vinculada a comida”:

“A catástrofe do fogo cozinha a existência para fazer com que a realidade primordial se torna consumível e este mundo um ciclo sem fim de consumo em que tudo é consumido; isto é, sujeito a um poder consuntivo que manifesta sua presença como espírito. A conflagração espiritualiza o universo. Isto é, a realidade em si provou-se transcendente, capaz de sustentar a vida além das suas formas primordiais. “Criar” o mundo espiritual por torná-lo eterno e invisível. Já que foram totalmente consumidos, os primeiros seres se tornaram espíritos.”(1988: 69)

O “pai” dos animais, cujo apetite insaciável praticamente destruiu tudo antes, volta para destruir a Gente-Universo com as chamas toda-consumidoras de uma queimada de roça. É uma roça nova feita na estação seca, no começo do ciclo agrícola e, portanto, simboliza a vida nova do cosmos. Os heróis ficam no meio da roça, um centro de transformação, e enquanto as chamas se aproximam, eles entram de novo dentro de um recipiente, imagem de renascimento. O pau de ambaúba em outros mitos de Yaperikuli é associado com a sua ascensão ao céu, ou seja, à sua passagem espiritual. As chamas - ou, o “inferno” como dizem os narradores - consumiu tudo menos o recipiente fechado e miniatura, que estoura - com sons explosivos de uma espingarda - e os heróis escapam por pouco da morte. Veremos aqui e em outros capítulos que os temas de um escape apertado da morte de dentro de um recipiente, e de sons poderosos que abrem recipientes são fundamentais para o drama da criação cósmica, simbolizando processos de nascimento e renascimento.

Enquanto realidade espiritual, os *Yaperikunai* “não morrem” - completando assim os aspectos da sua essência, parcialmente revelada pelo primeiro episódio. A sua passagem se completa ao tomar banho no rio; mas, no caminho, mais uma vez

mostram a fraqueza e a invertibilidade das formas materiais da natureza por estourar o casco de um jabuti no tronco de uma árvore enorme. Xamanizam o “pai” dos animais, soprando tabaco sobre ele, e descem no rio para tomar banho. O mito completa um ciclo, pois um banho é um uso plenamente cultural (e purificante) de um espaço (o rio) que, no começo do mito, servia como um túmulo-sem-forma do qual os heróis foram resgatados.

Os Animais e os Trovões

As lutas de Yaperikuli contra os Animais continuam durante uma sequência de mitos, o resultado de que, de forma alguma, representa uma vitória clara para o herói. Percebe-se que estes mitos contêm um discurso extenso sobre os temas da morte e fim do mundo primordial, os quais são examinados de múltiplos pontos de vista. Em um mito, que segue o começo de Yaperikuli, o herói tenta matar *Dzauikwapa*, o chefe dos Trovões (*Eenunai*).⁸ Fez com que o mundo ficasse escuro como a noite e os rios subissem num enchente, forçando os animais e Trovões a subirem uma árvore de abiu no meio do rio. Yaperikuli fez um raio de relâmpago quebrar a árvore no meio, e os animais são devorados por piranhas nas águas. Todos foram devorados, menos o *Dzauikwapa* que tinha percebido o plano de Yaperikuli e escapou da morte dentro de uma fruta seca, boiando nas águas até o “fim do mundo.” O *Dzauikwapa* cantava enquanto ia embora, e seu canto começou os maus presságios (*hinimai*) que prenunciavam a morte das pessoas no mundo hoje (ver Apêndice a este capítulo, primeiro mito).

Este mito é particularmente importante para os xamãs, porque foi um dos principais momentos em que Yaperikuli provocou um “fim do mundo” na catástrofe

⁸ Os Trovões (*Eenunai*) são, no mundo primordial, as tribos que habitam as árvores, e os donos de veneno. Hoje, são as diversas espécies de animais arborícolas - preguiças, macacos, etc. O chefe dos Trovões assume várias formas e nomes nos mitos: *Dzauikwapa*, *Enúmhore*, *Withinaferi*, *Kuneferi* - embora sua essência como inimigo principal de Yaperikuli permaneça a mesma.

que acontece aos animais - no escuridão total, são devorados pelas piranhas e jacarés nas águas do rio. No entanto, da mesma maneira que o "pai" dos animais, *Enúmhere*, não conseguiu consumir Yaperikuli nas chamas da conflagração, assim Yaperikuli não conseguiu matar o chefe dos Trovões nas águas do enchente, e o canto de *Dzauikwapa* fica como uma eterna lembrança de que as pessoas morrerão por veneno, pois *Dzauikwapa* era o "dono primordial de veneno".

Exige pouco esforço para perceber que os dois episódios são imagens-espelhos um do outro (ver Tabela 2 abaixo), ou melhor, o segundo (*Dzauikwapa*) é o negativo fotográfico do primeiro (*Yaperikunai*), refletindo assim *uma relação dialética entre os eixos vertical (a fonte de criação) e horizontal (a fonte de destruição) que é em si mesmo o movimento do cosmos, uma luta cósmica entre a ordem e o caos*. Tanto o fogo do incêndio quanto a água do enchente representam marcas divisórias entre a existência antes (ou primordial) e depois (cósmica) das catástrofes; efetuam mudanças radicais nos modos de ser no mundo. Por isso, *Dzauikwapa* canta enquanto vai embora até o fim do mundo, "os antigos Trovões," um canto que *começa os maus presságios, prenuncia a morte das pessoas*. Ou seja, a temporalidade de caos que irrompe no ciclo-de-vida dos humanos.

Há outros mitos importantes que serão considerados em detalhe mais adiante (Capítulos II e III); quero apenas ressaltar aqui que o discurso mítico sobre a dialética cósmica se desenrola através de uma série de temas relacionados ao fim do mundo primordial e a nova ordem criada a partir dos vestígios da velha: modos diferentes de morte (festas canibalísticas, consumo catastrófico, veneno e bebida venenosa), de lidar com a morte (vingança ou mortes por "retorno", logrando os matadores), e os traços duradouros da morte (maus presságios, plantas venenosas

Mito de Yaperikuli (Parte III)	Mito de Dzauikwapa
Estação seca/dia (<i>Enúmhene</i> traz)	Enchente/ Escuridão (Yaperikuli traz)
Centro da Roça	Centro do Rio
Árvore de Ambaúba	Árvore de Abiu
A árvore estoura no calor do fogo	A árvore é quebrada no meio por relâmpago
As chamas do incêndio consomem tudo	As piranhas no rio devoram todos
Os <i>Yaperikunai</i> escapam de dentro da ambaúba	<i>Dzauikwapa</i> escapa dentro de um abiu seco
Descem e mergulham no rio	Vai até o fim (horizontal) do mundo; seu canto começa os maus presságios.

Tabela 2: Yaperikuli e Dzauikwapa

um amontoado de ossos, e o espírito da morte). A nova ordem contém traços do primordial, pois Yaperikuli nunca conseguiu eliminar totalmente as forças caóticas que os Trovões representam: veneno (*manhene*) e feitiçaria ainda são vistos como as causas mais persistentes da morte humana no mundo, apesar das normas para controlá-los.

A destruição catastrófica do mundo também permanece como possibilidade real, pois quando parecer que o mundo estiver infestado por um mal insuportável - como é representado nos mitos(demônios, animais predadores, um excesso de veneno) - as condições então, serão suficientes para a destruição e renovação. A história do cosmos é testemunho deste padrão: antes que Yaperikuli criasse os primeiros antepassados da humanidade, provocou uma grande enchente para lavar o mundo e forçar os demônios e espíritos da floresta a fugir (ver Apêndice a este

capítulo, segundo e terceiro mitos). Depois, ele queimou o mundo. Uma vez que o mundo foi livrado desses, ele procurou os primeiros antepassados. Alguns espíritos da floresta, porém, escaparam e, como os animais, continuam a perseguir a humanidade.

O poder excepcional dos pajés jaz na sua capacidade de voltar ao mundo primordial de Yaperikuli e à Gente do Universo e de interceder junto às divindades que criaram a ordem no passado e que governam o mundo eternamente ("mestres eternos" é o nome que os pajés usam para referir-se à Gente do Universo). Estes avisam o pajé do que ele precisa saber.

Kuwai

O mito de Kuwai é o próximo grande ciclo na história do cosmos. Infinitamente rico em simbolismo, o mito tem uma importância central na cultura Baniwa, explicando pelo menos quatro grandes questões sobre a natureza do mundo: como a ordem e os modos de vida dos antepassados são reproduzidos para todas as gerações futuras; como as crianças devem ser instruídas sobre a natureza do mundo; como as doenças e o infortúnio entraram no mundo; e qual a natureza da relação entre seres humanos, espíritos e animais, que é a herança do mundo primordial.

O mito - que é um dos enfoques centrais do Capítulo II - conta a vida de Kuwai, a criança de Yaperikuli e Amaru, sua primeira mulher. Kuwai é um ser extraordinário cujo corpo consiste de todos os elementos do mundo e cujos zumbidos e cantos produziram todas as espécies animais. O seu nascimento coloca em movimento um processo rápido de crescimento em que o mundo em miniatura e caótico de Yaperikuli se abre até o tamanho do mundo na vida real com as florestas e rios habitados por seres humanos e as várias espécies de animais da floresta, pássaros e peixes. Kuwai ensina à humanidade os primeiros ritos de iniciação; mas,

no fim desses rituais, Yaperikuli mata Kuwai, empurrando-o dentro de um enorme fogaréu, um "inferno" que queima a terra, e o mundo se reduz de novo ao seu tamanho em miniatura. Das cinzas de Kuwai nascem os materiais vegetais com os quais Yaperikuli fez as primeiras flautas e trombetas sagradas que seriam tocadas nos ritos de iniciação e cerimônias sagradas de hoje. Amaru e as mulheres, então, roubaram estes instrumentos do Yaperikuli, provocando uma longa caçada em que o mundo se abre pela segunda vez enquanto as mulheres, fugindo do Yaperikuli, tocam os instrumentos pelo mundo inteiro. Eventualmente, os homens recuperam os instrumentos e com eles, Yaperikuli procura os primeiros antepassados da humanidade.

O mito de Kuwai marca uma transição entre o mundo primordial de Yaperikuli, os animais e trovões, e um passado humano mais recente que é trazido diretamente para a experiência das pessoas vivas nos rituais. O mundo primordial dos Trovões/Animais foi condenado à morte e destruição; a humanidade hoje vê os seus vestígios como condição dada, enquanto o mundo de Kuwai liga o mundo distante do começo ao mundo novo constantemente criado pela humanidade. Por isso, os pajés dizem que Kuwai é tanto deste mundo atual quanto do antigo, e que ele vive no "centro do mundo". Nas suas curas, os pajés reúnem os dois mundos através de seus cantos e ações para efetuar uma cura, isto é, para recuperar a alma perdida de uma pessoa aflita. Para os pajés, Kuwai é o "Dono de Doenças", pois o seu corpo consiste em todas as doenças cujas formas manifestadas ele deixou neste mundo na grande conflagração que marcou a sua "morte" e afastamento do mundo. É ele que os pajés mais procuram nas suas curas.

Dizem os pajés que Kuwai tem cabelo no seu corpo inteiro como a preguiça preta *wamu*.⁹ Kuwai enreda as almas dos doentes, abraçando-as (como a

⁹ Kuwai é também conhecido pelo nome de *Wamundana*, uma palavra composta de *wamu* (preguiça preta) e *-ndana*, sombra, interior escuro e invisível. A noção é de um animal espiritualizado, um outro aspecto de Kuwai especialmente perigoso por suas associações com doença, morte, e catástrofe.

preguiça), e sufocando-as caso nenhuma ação seja tomada; mas ele também permite que o pajé recupere e devolva as almas aos seus donos. As doenças mais graves, então, são processos do enredo da alma humana pela alma animal; a recuperação consiste na separação e no banimento do animal dos vivos. Por isso, o jejum ritual e a abstenção de comer a carne de animais são formas de sofrimento voluntário aos quais os indivíduos têm que se submeter se quiserem ser curados ou tornarem-se seres plenamente culturais através de iniciação.

A Nova Ordem

O mundo que Yaperikuli criou não era só um lugar de perigo, pois paralela às lutas dos heróis, uma série de mitos conta como Yaperikuli cria as condições para a sustentação e renovação da vida, tais como: a alternância do dia e da noite, o crescimento e a fertilidade da terra, o tabaco sagrado, e o fogo de cozinha. Em todos os casos, Yaperikuli obtém estes elementos ou condições dos seus donos espirituais. Para transferi-las a toda humanidade do futuro, acontece uma transformação marcada por imagens poderosas de transição ou passagem (sons poderosos, fogo, escuridão) em que receptáculos selados, fechados, ou escondidos abrem ou estouram, como se fossem por uma "dobra" no tempo e espaço, da qual uma nova ordem é esperada e criada. A nova ordem sustenta a vida para a humanidade, definindo uma ordem simbólica e significativa da maneira pela qual as pessoas podem viver e prosperar.¹⁰

Wamu é o "dono de veneno", como *Kuwai* também o é. *Wamu* é uma das formas do Chefe dos Trovões, *Dzauikwapa*, que Yaperikuli não conseguiu matar e que pode trazer a morte. *Kuwai* portanto é sua "alma-sombra" - isto é, uma projeção de seu interior escuro.

¹⁰ Quatro exemplos bastam para ilustrar:

(1) No começo não existia a noite; sempre era dia, e as pessoas trabalhavam o tempo todo sem descanso. Yaperikuli obteve a cestinha contendo a noite do seu dono, *Deepiferi*, mas no meio do caminho de volta para a casa, ele não agüentava o peso da cesta e abriu só um pouquinho a tampa. De repente a noite saiu cobrindo o mundo inteiro e o sol desapareceu. Dessa catástrofe, criou-se a ordem, pois os animais foram para seus lugares nas árvores enquanto Yaperikuli fez o sol voltar esperando o primeiro ralar. Os animais

De modo semelhante, os pajés receberam os seus poderes especiais. Para ilustrar, o mito a seguir conta como Yaperikuli obteve o trovão, a visão xamânica, e o pó xamânico, *dzato*, ou *pariká*. Os narradores dizem que este é a continuação do mito de como foi obtida a mandioca e outros cultígenos da Grande Árvore de Kaali, *Kaali-ka-thadapa*, que saiu da terra depois que *Kaali-thairi*, o Mestre das Roças, se sacrificou dentro de um fogo.

Yaperikuli Obtém Malikai (versão Hohodene)

Parte 1. O irmão menor de Yaperikuli primeiro procurou juntar *malikai*. Queria fazer trovão; então, ele foi a uma árvore grande e oca e a chutou, mas não conseguia fazer o barulho de trovão. Seus irmãos lhe aconselham ir a uma outra árvore e esperar. Ele foi até uma *ibacaba* e viu a harpia *Kamathawa* sentada num galho comendo frutas. Ele foi caçar animais até a noite mas nada aconteceu. Então, à meia-noite, ele escutou o som poderoso da cuspe da *Kamathawa* caindo para o chão: "TUKUHAMINAWAAAA TIH !" Ele ascendeu uma tocha mas não viu nada. Ao amanhecer, ele subiu até o topo da árvore, pegou uma peninha de

cantavam a vinda da aurora. Assim foi criada a alternância periódica entre o dia e a noite e a ordenação das atividades humanas;

- (2) No começo a terra era uma pedra pequena e infértil, o excremento de Kuwai. Yaperikuli pegou uma trombeta de osso-de-jaguar e soprou sobre a terra, fazendo-a abrir até seu tamanho atual. Depois, o primeiro dono-de-roças, *Kaali-thairi*, pegou a terra e começou a fazer roças nele com todo tipo de plantas cultivadas. Assim a terra foi feita para ser cultivada, a fonte de alimentação dos povos hoje. De novo, a partir de uma condição estática e estéril, a mudança produz a ordem, permitindo o crescimento e a renovação;
- (3) No começo, Yaperikuli obteve o fogo da cozinha de seu dono, *Yawalliferi*. O calman roubou o fogo, engolindo-o, e foi para sua casa de pedra no fundo do rio, deixando Yaperikuli no escuro. Yaperikuli mandou os sapos *paichi* chamar o calman para ele sair da sua toca. Dai Yaperikuli fincou um pau bifurcado na garganta do calman, forçando-o a abrir sua boca. Assim, Yaperikuli pegou de volta o fogo, o colocou numa tocha, e o deu para toda a humanidade;
- (4) Yaperikuli obteve um tabaco seco de seu dono *Dzuliferi* (em outras versões, *Dthemáferi*, Avô-Tabaco), mas ele queria um tabaco molhado e mais forte. *Dzuliferi* mandou ele voltar para casa dele e esperar até o dia seguinte quando ia trazer. Quando *Dzuliferi* veio (em outras versões, *Dzuliferi* vem como um vento forte e fogo celeste), ele encontrou três crianças que que falam que Yaperikuli não estava. *Dzuliferi* plantou o tabaco atrás da casa e foi embora. Durante a noite, o tabaco cresce tanto que, pela manhã, já tinha florescido. Yaperikuli então dá o tabaco para *walimani*, os outros que vão nascer.

Depois, os *wakaawenai* e Yaperikuli se sentaram juntos com a anta para cheirar pariká. A anta cheirou com voracidade, se enlouqueceu e se transformou em onça, berrando que ele queria devorar as pessoas sem fim. Yaperikuli viu que isto era ruim e pegou os dentes de volta. A anta correu como louco para o mato; o boto e a ariranha também se enlouqueceram, correram e caíram no rio.

Parte III. Depois de muito tempo, os *wakaawenai* subiram para o céu com pariká. Cantavam enquanto subiam e se transformavam. Yaperikuli - que fora caminhar - escutou eles cantando de longe e voltou correndo, mas quando ele os procurou, já tinham ido embora. Os *wakaawenai* já foram; então, Yaperikuli voltou a este mundo. Assim foi *malikai*.

Interpretação

Um exame mais de perto deste mito revela uma enorme complexidade de temas entrelaçados que definem os poderes do xamã, ou *malikai*. É como Sullivan disse:

"As origens do xamanismo dão conta do alcance das responsabilidades do xamã tão bem como dos poderes de seus equipamentos. As tarefas do xamã incluem o controle de clima, a magia para fazer crescer as plantações, fornecer animais de caça, abastecer com peixe, segurar nomes para recém-nascidos, presidir sobre ritos de passagem, curar doenças, acompanhar os mortos e as almas de oferendas rituais a suas destinações, e muitos outros. O xamã encara estas tarefas com confiança, seguro no saber de que, no próprio começo do tempo, seres primordiais possibilitaram estes feitos. Ele possui as técnicas desses seres, os seus objetos de poder, o seu exemplo, e seu auxílio direto." (1988: 391)

Concretamente, dois poderes estão explicitamente procurados: o poderoso som de trovão (*eenu*), e o colar de dentes-de-onça (*dzau-i-e*), ícone de poder xamânico. As buscas para estes poderes, no entanto, definem ao longo do caminho, os

atributos do xamã, as suas relações com ciclos meteorológicos e de comida, e a natureza transformadora dos seres primordiais. Metáforas de animais (especialmente, a harpia e a anta) fornecem os modelos míticos através dos quais as relações próprias e impróprias com poderes xamânicos são conceitualizadas. Da mesma forma como em outros mitos que temos considerado neste capítulo, as dimensões espaço-temporais são organizadas ao longo de eixos horizontal e vertical: talvez a marca divisória crítica do mito entre os espaço-tempo primordial e cósmico ocorra no momento da derrubada da Grande Árvore de Kaali da qual, apesar da situação caótica que isso produziu, emerge uma nova ordem a ser reproduzida para todos os tempos.

Parte I descreve um processo de “encontrar” *malikai*, de “juntar” (*liwaketa*) todos os numerosos elementos e poderes que o xamã tem, refazendo ou reorganizando as percepções individuais e formas corporais naquelas de um xamã. Nisso, a harpia *Kamathawa* fornece o modelo mítico.

Conforme outros mitos, *Kamathawa* é a alma transformada do irmão menor de Yaperikuli, devorado pelas tribos de afins, os “filhos de *Kunaferi*” [Timbó-avó]. De um objeto de predação, ele se torna um predador feroz que eventualmente vinga a sua própria morte por devorar *Kunaferi*. A sua qualidade de predador e sua natureza solitária são indicadas pelo título “*Kamathawa* Jaguar”, um título também usado para se referir a Yaperikuli. *Kamathawa* é o espírito-pássaro de estimação de Yaperikuli, que mora no plano mais alto do cosmos vigiando a casa e os remédios de seu mestre. Os seus poderes se atribuem a sua visão penetrante e a sua clarividência. Os xamãs possuem cristais que se dizem ser obtidos da *Kamathawa* e que lhes permitem “ver o mundo inteiro.” Além disso, os xamãs utilizam as penas da harpia para “limpar” o céu de nuvens e trazer o verão.

O primeiro episódio portanto se refere ao fim da estação chuvosa e o início da seca, quando a fruta ibacaba amadurece, quando os homens colhem esta fruta no

mato e caçam animais, e quando há temporais freqüentes no Noroeste da Amazônia. O processo de transformação do irmão menor de Yaperikuli começa com sua incapacidade de fazer soar o trovão e de ouvir e depois ver a poderosa harpia. Após a sua subida vertical, ele cheira a pena o que *abre sua visão* (o primeiro poder xamânico), como pariká, possibilitando que ele veja o gavião branco no chão embaixo *como uma pessoa* (isto é, a dupla visão xamânica). A sua descida e encontro com o gavião (que seria a forma terrestre da harpia cósmica) o coloca em contato direto com o mundo espiritual ("você estava me procurando?" "Sim, estava te procurando"). Este processo é muito parecido com o que Reichel-Dolmatoff (1975) descreve para os xamãs Dessana (povo Tukano-falante do Uaupés):

"A sua visão não deve ser obscurecida, a sua audição deve ser aguda; deve poder distinguir claramente as imagens que aparecem na sua mente enquanto no estado de transe, e entender as vozes sobrenaturais comunicando com ele." (: 77)

Cheirar o penacho do gavião então produz o estrondo poderoso do trovão. E, uma vez que adquire estes poderes, o irmão menor volta para a casa, mas é *invisível* a Yaperikuli, indicando a sua transformação em um ser xamânico.

Porquê o trovão é considerado um atributo tão poderoso do xamã? É uma marca da identidade xamânica. É sem dúvida o som mais poderoso do céu (céu e trovão são a mesma palavra, *eenu*), e um entre vários sons poderosos que "abrem o mundo" associados à criação cósmica. Nos mitos dos Tariana, povo Aruak-falante do Uaupés, o Trovão (*Enu*) é um dos poderes primordiais e criadores cujo xamanismo produziu os povos Baniwa e Tariana, tão bem como o "Jurupary" ou Koe (Kuwai, em Hohodene) (S. Hugh-Jones, 1979: 302-308). O próprio estrondo do trovão, imitado no mito, começa com as primeiras duas letras do nome de Kuwai. E, finalmente, para os Dessana, as harpias são consideradas as companheiras e mensageiras do Trovão (Reichel-Dolmatoff, 1975: 78).

O segundo episódio inquestionavelmente desenvolve os ciclos 'ecológicos' aludidos no primeiro. De fato, este talvez seja um dos pontos principais deste episódio e do mito como um todo: que o xamanismo é essencial para a sustentação da vida através dos ciclos anuais da natureza. Da mesma forma que o mito sobre a origem da noite estabelece a alternância de dia e noite com suas atividades humanas correlatas, assim mesmo o mito de *malikai* desenvolve o tema da aquisição de poderes xamânicos dentro dos ciclos espaço-temporais das constelações, dos correntes de comida, e do controle sobre suas transformações. Os símbolos predominantes deste episódio, portanto, giram em torno da derrubada da Grande Árvore de Kaali, a fonte primordial de todas as plantas no mundo; a figura ambígua e mediadora da anta; e a aquisição e 'posse' do colar de dentes-de-onça com seus poderes transformadores. São símbolos importantes para os xamãs, *ainda mais quando lembrarmos que vários dos profetas e messias na história Baniwa foram atribuídos poderes extraordinários sobre o crescimento das plantações.*

A Grande Árvore de Kaali é um dos símbolos centrais da unidade primordial, ou o Todo-em-Um, da religião Baniwa, como a grande árvore de paxiúba que surgiu do corpo queimado de Kuwai que é a fonte de todas as flautas e trombetas sagradas, ancestrais das fratrias Baniwa (ver Capítulo II). A derrubada da árvore quebrou a unicidade deste símbolo primordial, para que a humanidade ficasse com as numerosas plantas e frutas cultivadas que se multiplicam e cobriram a terra. Diz-se que depois da sua derrubada, os povos do mundo inteiro vieram e retiraram plantas (mandioca, etc.) para colocar nas suas roças.

A derrubada da árvore ao mesmo tempo se refere ao começo de várias correntes intercaladas de comida: o ciclo agrícola anual sincronizado com fenômenos meteorológicos, as atividades de pesca associadas ao nível dos rios, e o aparecimento de espécies de formigas saúvas. Como J. Hill explica:

“Quando os rios começam a baixar e quando a pesca começa a melhorar depois da longa estação chuvosa ... os homens escolhem e cortam as roças novas de acordo com o calendário mítico de Kaali.” (1984: 532)

E,

“A crença geral subjacente a todas as fases do ciclo anual de agricultura é que as pessoas podem facilitar o trabalho agrícola por sincronizar as suas atividades com o calendário mítico de ... Kaali e seus filhos.” (: 533)

Assim, no mito, enquanto os xamãs primordiais estão derrubando a árvore, a anta pesca nas grandes armadilhas de peixe. De novo, Hill esclarece:

“O ciclo anual atinge seu ponto culminante com a plantação principal das novas roças de mandioca no fim da longa estação seca. Este período, chamado *Waripérinnuma* (a “boca” ou começo das Plêiades) também é a época de cardumes espetaculares de várias espécies de peixe. Essas espécies voltam cada ano para os mesmos igarapés e desovam em áreas recentemente inundadas de floresta e campo aberto. A boca do igarapé é bloqueada com grandes armadilhas de peixe depois que uma onda de peixe passa para dentro da lagoa rio acima.”

(: 535)

Este período também corresponde ao ciclo anual de festas-de-troca, ou *pudali*, quando grupos de parentes e afins bebem e dançam juntos. No simbolismo dos mitos Baniwa, relações de troca cerimonial geralmente são representadas pelo eixo horizontal - lugares diferenciados neste mundo. Assim, Uaracapury, nas cabeceiras do rio Uaupés, se opõe a Surubi-ponta no rio Aiary, como dois pontos terminais de um eixo horizontal representando a época de relações de troca cerimonial. Cada um dos pontos terminais se diferencia por verticalidade: a árvore de Kaali, no topo da qual há os frutos desejados de xamanismo; e o fundo do rio onde a anta procura peixe. Como veremos adiante, estes dois pontos também podem se referir à

ascensão e queda, respetivamente, de constelações importantes no ciclo agrícola anual.

A interpretação de Reichel-Dolmatoff do simbolismo da anta entre os Dessana é particularmente relevante para entender a visão Hohodene deste animal. Como os povos Tukano-falantes, os Hohodene vêem a anta como

“um bicho enorme e pesado, muito poderoso e ligeiro, mas desajeitado e inofensivo; como um bruto esperto mas de pouca inteligência. As antas abrem caminhos na densa vegetação rasteira que leva diretamente à beira do rio e, quando assustados, fogem cegamente por esses túneis até mergulhar no rio. Não se escondem nem fogem silenciosamente mas atropelam barulhentosamente todos os obstáculos no seu caminho.” (1985: 111)

Os numerosos mitos que os Dessana contam sobre a anta descrevem esta figura como “um guloso, um egoísta que detesta compartilhar as suas coisas.” (: 113). Além disso, os Barasana, segundo S. Hugh-Jones (1979: 122) associam a anta com os xamãs, tanto em seus aspectos bons como ruins, pois são mediadores entre a água e a terra. De modo semelhante, no mito Hohodene, a anta age tanto debaixo da água quanto na terra e na floresta. O seu couro denso e impermeável lhe permite agüentar os enxames de abelhas rodeando o buraco na árvore de Kaali onde está localizado o colar de dentes-de-onça.

Há ainda mais associações: na estação seca (dezembro a fevereiro), os homens Dessana organizam caçadas de anta, pois “esta é a época do ano quando as antas se encontram próximas às árvores de umari e terrenos salgados.” (Reichel-Dolmatoff, 1985: 123) Acredita-se que a anta retribui a sua morte por tirar a vida humana. No mito Hohodene, a anta, em posse dos poderes xamânicos, se transforma em uma onça voraz que deseja “devorar as pessoas sem fim.” A catástrofe que isso possa provocar leva Yaperikuli a “tirar” o poder da anta, o substituindo com a fruta de umari para comer (e mesmo assim, continua o mito,

Yaperikuli depois tira o umari da anta, a deixando totalmente inofensiva, comendo folhas).

Sugerimos acima que tenha referências neste episódio ao aparecimento de constelações, implicitamente através da menção de espécies naturais pois, como observou L. Sullivan, “o aparecimento de animais e plantas não é mais fortuito do que o aparecimento das estrelas.” (1988: 90) Assim, os “enxames de abelhas” no topo da árvore possivelmente se referem à constelação de Plêiades, como freqüentemente ocorre na mitologia sul-americana, e portanto à anta. Na mitologia Hohodene, a fratria dos Oalipere-dakenai, “netos das Plêiades,” tem como antepassado mítico a anta, e a “casa das almas” da fratria é chamada *Heemápan*, casa da anta.

O aparecimento das Plêiades é uma época de enorme fertilidade nos ciclos da pesca e agricultura; é também uma época perigosa de transição sazonal, como veremos em Capítulo II, quando os seres primordiais se transformam em consumidores vorazes dos seres humanos. Assim, temos no mito, as imagens da anta pegando peixes no rio, nervosamente mergulhando e saindo, perguntando a seu parente se ouviu a derrubada da árvore, enquanto o pássaro inambu canta tranqüilamente três vezes, anunciando que está para cair. O suspenso assim criado reflete com humor as ansiedades e tensões predominantes nesta época de transição sazonal.

Quando a árvore cai, a verticalidade desaba, “mergulhando a existência no caos da imediação.” (Sullivan, 1988) A avidez desfredda da anta e os enxames de abelhas evocam uma catástrofe menor em que a ‘posse’ dos poderes xamânicos fica confusa. A anta torna pariká com seus companheiros animais; ficam ‘bêbados’, e a anta se transforma numa onça voraz. Seus companheiros - a ariranha, o boto, e um espírito da floresta - se enlouquece, correm e caem no rio ou se embrenham no mato. A aquisição dos poderes xamânicos, enfim, é extremamente perigosa. O pó e

o colar de dentes-de-onça representam forças altamente potentes e ambivalentes. Os meios pelos quais se faz a conexão aos mundos celestes, nas mãos erradas, provocam a loucura. A posse certa é essencial para a mediação entre os dois mundos; tipicamente, os animais - especialmente a anta, uma mediadora mas egoísta e voraz - são incapazes de controlar este poder, produzindo uma catástrofe até que uma nova ordem seja restaurada.¹¹

Finalmente, no terceiro episódio, a separação temporal entre os xamãs primordiais e o cosmo humano se completa com a ascensão dos *wakaawenai* para o céu e seu afastamento definitivo do mundo. Estes xamãs simplesmente “foram embora” se transformando por seu canto, subindo *corpo e alma* ao céu. Não há indicações que são vistos em algum momento pelos pajés hoje, nem que eles voltam à terra. Parecem, pelo contrário, representar a idéia de que os pajés primordiais “nunca morreram.” A sua transformação através de seu canto foi uma passagem de um mundo para outro, inteiro, sem a separação normal entre o corpo e a alma.

Temos examinado a cosmogonia Baniwa em detalhes porque é o fundamento essencial para entender a pajelança. Os próprios pajés utilizam os mitos como veículos conceituais para explicar a natureza e a dinâmica do outro mundo. Os significados especiais que eles atribuem aos eventos do mundo primordial, porém, muitas vezes vão além do aparente e referem a uma dimensão escondida que somente os pajés são capazes de revelar.

¹¹ *Pariká*, dzato, é também chamado o “sangue de Kuwel,” o “poder de Kuwel.” O sangue é uma substância com qualidades ambíguas. Por um lado, o sangue menstrual pode causar uma doença no sangue dos xamãs (ver Capítulo II); por outro lado, sangue menstrual representa a vida nova. A palavra *malikaí*, que eu traduzo livremente como “poderes xamânicos” na realidade consiste de *meaí* - garça branca (como em *malitri*, pajé), e *-kaí*, semente.

As imagens do mundo primordial confirmam, por um lado, a sua natureza violenta e catastrófica, moribunda e caótica em que a criação da ordem sofre constantemente a ameaça de ser arrasada. O próprio começo do cosmos é um estado de desmembramento, de eventos pavorosos e desastrosos. Tal possível condição nunca foi totalmente eliminada, e a humanidade lembra-se da sua presença.

Por outro lado, o mundo primordial é a fonte de renovação e mudança. A criatividade espiritual eternamente transcende a destruição do material: esta é a essência do ser de Yaperikuli. A criatividade espiritual é a fonte da abundância e felicidade que sustenta a vida e cria a existência significativa para o futuro, "os outros que vão nascer". Tais imagens informam e moldam os poderes dos pajés: mestres em atravessar o espaço e tempo que separa o mundo atual do começo; protetores da humanidade; sustentadores da vida e da ordem criada no começo; criadores de uma nova vida; e mensageiros das divindades. A seguir, examinaremos essas imagens em relação a processos xamanísticos.

Cosmologia

Para situar o processo xamanístico no espaço sagrado, o desenho na página 83 (Figura 1) representa o universo (*hekwapi*), conceitualizado por um pajé Hohodene. O desenho foi feito a meu pedido e, em sua forma geral, corresponde à maneira pela qual muitos não-especialistas entendem o universo. Basicamente, o universo consiste de quatro níveis: *Wapinakwa* ("o lugar de nossos ossos"), *Hekwapi* (este mundo), *Apakwa Hekwapi* ("o outro mundo"), e *Apakwa Eenu* ("o outro céu"). A maioria das camadas consiste de superfícies planas ou discos (*-kwa* é um classificador para objetos alongados e achatados). Os centros de três camadas (neste mundo e no outro céu) são espaços abertos e vazios, enquanto o centro do

nível mais alto é fechado e pontudo, “como uma faca.” A unidade do cosmos é representado mais claramente pela linha que atravessa os centros, que representa um “caminho” e passagens ligando o mundo de Yaperikuli à parte mais baixo deste mundo onde se encontra o “chefe dos animais e espíritos da floresta, *Iaradate*. A unidade é também representada pelo reflexo do sol no fundo do cosmos, como um reflexo em um poço d’água.

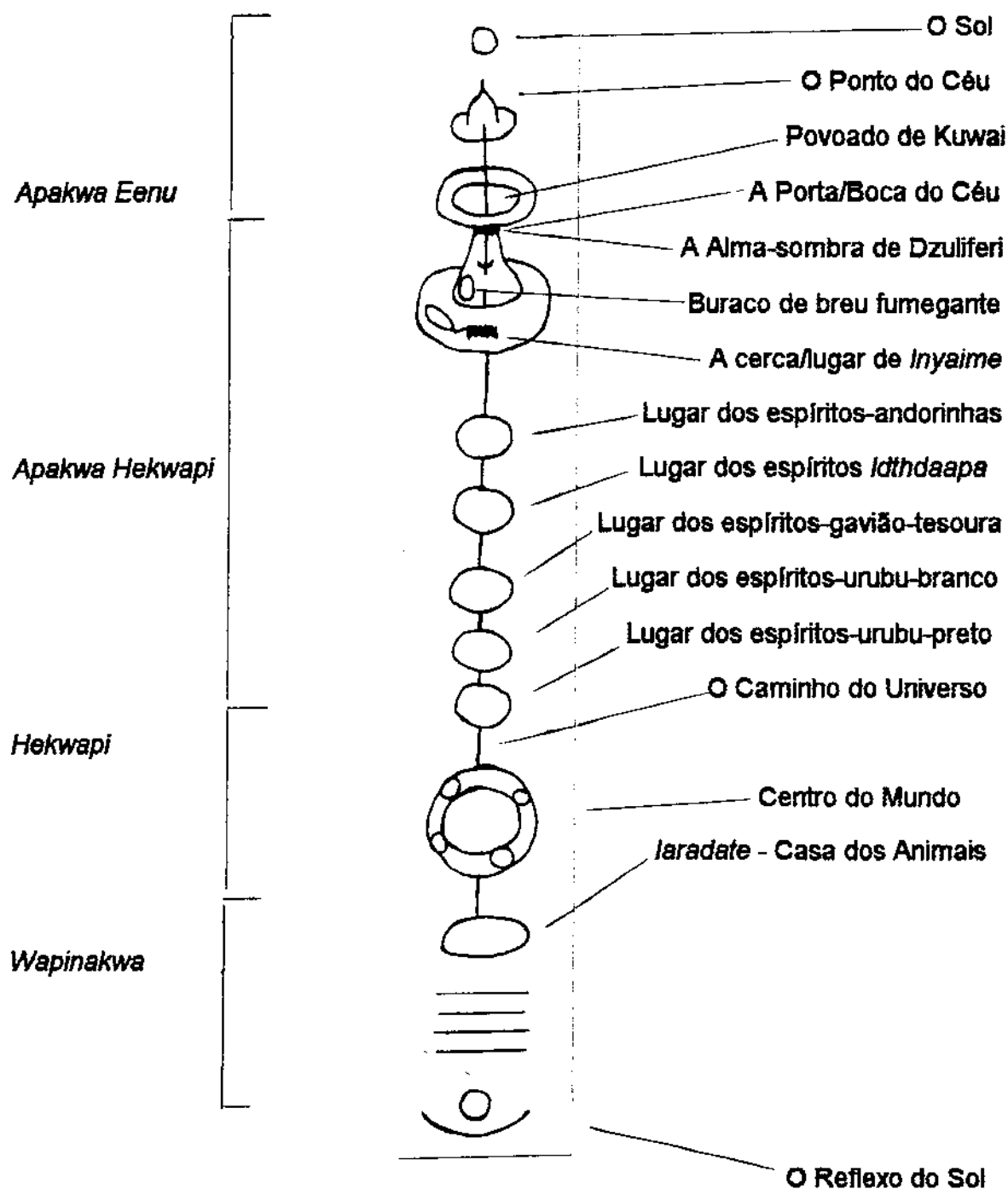


Fig. 1. O Cosmos segundo um Xamã Hohodene

O Lugar de Nossos Ossos

Wapinakwa é intimamente ligado ao mundo dos mortos e os espíritos da floresta. É representado por quatro linhas horizontais, que dizem ser quatro tipos de madeira (de baixo para cima: ambaúba, umari, e dois outros não identificados). Cada nível de *Wapinakwa* é habitado por um tipo diferente de "gente": os com corpos vermelhos; os com corpos pretos; os que "dormem pendurados de paus"; e mais um outro. Estes são os restos dos mortos transformados em um tipo de existência invertida como predadores canibalísticos e traiçoeiros de humanos. *Dumalipekwaro*, um espírito feminino da camada mais baixa, se dizem, é uma "moça bonita" mas quando as pessoas a vêem, ela provoca trovão e relâmpago, escuridão e morte. *Pirimapekwaro*, outro espírito feminino, pintada de vermelho (*pirimaapa*, tinta de urucú), se dizem, chama as pessoas, gritando para elas entrarem na casa dela onde ela as mata e devora. Essas imagens da morte catastrófica são reforçadas pelos espíritos chamados *pawedawa-nai* que dormem pendurados de paus, das quais, se dizem, são "gente que nunca nasceu" mas "quando acabar as pessoas neste mundo, estes vão sair." Seres estranhos e invertidos que aparecerão no fim do mundo.

Um rio de água fria e doce o atravessa *Wapinakwa*, e nos cantos para curar certas doenças, a dor da doença é jogada nessas águas. Os pajés podem procurar as almas perdidas dos doentes neste mundo escuro. Enfim, *Wapinakwa* é o inverso das camadas mais altas do cosmos, e isto é mostrado pela desvinculação aparente entre as suas camadas e os mundos de cima, e pela falta de qualquer dimensão vertical - tudo é horizontal. É como se tudo existisse em suspensão em *Wapinakwa* - durmente, pintado nas cores de luto.

Este Mundo

Este mundo (*hekwapī*) consiste de duas camadas: na primeira está localizado o centro do mundo (*hekwapī pamudsua*); na segunda, a casa das almas dos animais (*laradate*). O centro do mundo é o lugar chamado *Hipana*, a cachoeira principal no rio Aiary. Para quase todos os povos Aruak-falantes do Noroeste Amazônico, é o lugar onde o mundo começou e de onde os primeiros antepassados emergiram. É também o lugar sagrado da conexão entre os mundos acima e abaixo do nosso, onde Kuwai foi queimado e sua árvore de paxiúba estourou da terra e subiu até o centro do céu. As grandes pedras da cachoeira com seus numerosos petróglifos, os buracos no meio da cachoeira, e a pedra gigantesca no centro são todas evidências visíveis do mundo no começo e da sua transformação. De fato, o mundo inteiro além do centro compartilha a sua natureza sagrada pois, como o mito de Kuwai explica, quando as mulheres roubaram as flautas e trombetas sagradas, elas tocaram-nas pelo mundo inteiro que então abriu-se até seu tamanho atual. Cada cachoeira, serra, rio, povoado, e país conhecido pelos Baniwa tem a marca do sagrado lembrado nos cânticos (*kalidzamai*) entoados nos ritos de iniciação. Da mesma forma, porém, que o mito de Kuwai marca uma transição entre o mundo primordial e o dos humanos, assim a geografia sagrada é constantemente reinterpretada e modificada pela história. Uma história de quase três séculos de contato tem aumentado e transformado a paisagem, dando novas dimensões ao processo de "abrir o mundo" (Capítulo II considera este aspecto de processos cósmicos em maiores detalhes).

Os pajés frequentemente caracterizam este mundo como *maatçhikwe*, lugar do mal, e *kaiwikwe*, lugar da dor, o contrastando com o Outro Céu que é notável para suas fontes de remédios contra as dores deste mundo. Este mundo é, no final das contas, manchado pela existência de veneno e doença enviados por "outra gente", feiticeiros e bruxos com seu desejo interminável de provocar a dor. Todas as

doenças e formas de dor tiveram sua origem com Kuwai na grande conflagração e sua subida ao céu no Hipana. Já que toda a humanidade compartilha a natureza de Kuwai, qualquer pessoa potencialmente pode praticar a feitiçaria, embora nos ritos de iniciação os iniciandos estejam aconselhados severamente contra ela.

Em vários desenhos, *laradate* é um lugar separado de *Wapinakwa*, vinculado a ele só por um caminho. Aqui, é o céu do mundo de baixo e contém as almas de todas as espécies de animais na terra e de todos os espíritos da floresta (*awakaruna-nai*, das quais existem muitos, mas todos eles caracterizados por exageros em seus aspectos físicos: *pupeli*, um velhinho de cabelo cumprido e um pênis enorme; *iapinaapali*, com um braço cumprido para pegar as pessoas que fogem dele). O Chefe dos Animais comanda uma legião de espíritos dos rios, matos e ar que ele manda para perseguir os seres humanos, o que leva à doença. Todas as doenças deste mundo que não são o resultado da feitiçaria ou das ações de outros pajés, são provocadas por estes espíritos. Como os espíritos dos mortos, os espíritos dos animais-doadores-de-doenças aparecem como um vento, rodeando as pessoas que andam nos matos e as deixando com doença. Os pajés têm o poder de abrir e entrar *laradate* e pedir ao Chefe dos animais a caça ou devolução de almas de pessoas aflitas pelos espíritos dos matos e rios.¹²

O Outro Mundo

Acima deste mundo, o "outro mundo" começa com os cinco lugares separados (como compartimentos, quartos) dos espíritos-pássaros. Os espíritos-pássaros são auxiliares do pajé na sua procura de almas perdidas e o avisam do

¹² *laradati* é algo diferente das casas das almas dos mortos, *larudia*. Cada fratria tem sua alma ancestral coletiva, representada como um animal espiritualizado que emergiu quando Yaperikuli procurou os primeiros antepassados. Todos os membros de uma fratria compartilham nesta alma ancestral coletiva, visivelmente representado na forma de uma flauta ou trombeta Kuwai e que, após a morte, é incorporada na casa das almas da fratria. A alma animal coletiva é distinta da alma-corção, *ikaale*, que cada indivíduo possui.

seu paradeiro. São espíritos femininos, as "filhas de Dzuliferi". Depois que um pajé completa cinco ou seis anos da sua aprendizagem, deve fazer um "casamento" com os espíritos-pássaros (especialmente os urubus) com quem terá "filhos" que lhe ajudarão na sua procura por almas perdidas. Este "casamento" espiritual é a contrapartida da sua abstenção de relações sexuais na terra. Evidentemente, quanto mais filhos-espíritos um pajé tiver, mais poderoso tornar-se-á. Cada um destes espíritos-pássaros é o "dono" de um tipo específico de dardo-espírito que o pajé adquire durante sua aprendizagem e que é associado com tipos específicos de doenças e curas.

O Outro Céu

O ponto mais alto do outro mundo e o início do outro céu é um lugar complexo de transformação. Pode-se dizer que é um lugar de pura transformação onde, por exemplo, as almas dos mortos são purificadas e transformadas em sua essência eterna. É o lugar onde os pajés separam as almas dos mortos dos vivos, e onde o próprio pajé deve "morrer" para depois continuar sua viagem ao mundo eterno das divindades. Nenhuma descrição pode comunicar a natureza dinâmica e complexa deste espaço transformador. Aqui apresento apenas uma discussão introdutória que será desenvolvida adiante.

Nota-se que as bordas do céu são definidas mais distintamente do que nas outras camadas do cosmos. As bordas separam e as almas dos mortos que têm se comportado de uma maneira errada neste mundo (deram veneno, causaram danos, ou não respeitaram as leis da vida social ensinadas na iniciação) enfrentam uma cerca que impede a sua passagem e mostra um caminho para um outro lugar, *Inyaim dzakale*. *Inyaim* é um espírito de transformação, uma manifestação maligna de Kuwai (um "outro Kuwai") que, segundo os Baniwa, "leva" muitas almas para a sua aldeia. O caminho até lá é bonito, com flores cheirosas, mas o lugar é

como "este mundo" onde as pessoas têm que trabalhar e sofrer as mesmas coisas sofridas neste mundo. Dizem que também é intensamente quente lá e as almas estão sempre pedindo água.

Essa imagem de uma condição eternamente imutável e de estar permanentemente nas bordas ou fora contrasta marcadamente com o caminho das almas que continuam a viagem. Estas devem ser, primeiro, purificadas passando por um buraco de breu fumegante de fogo, localizado no centro aberto e vazio do céu. O fogo separa ("deixa cair") a identidade física e social (identidade frátrica) de sua alma. Na realidade, o breu é fumegado nas bordas da aldeia quando uma pessoa falece, para fechar a possibilidade de um retorno da alma do recém-falecido para a aldeia e abrir o caminho para que continue a sua viagem às casas dos mortos. Uma vez purificada, a alma aparece branca e vislumbrante. Daí, as almas seguem o caminho até suas casas - uns dizem nas bordas do povoado de Kuwai, outros no povoado de Yaperikuli. O caminho está cheio de espinhos e dardos perigosos, mas uma vez que cheguem lá, tudo é limpo, puro, branco brilhante, e bonito. Lá, as almas estão eternamente ocupadas para que não lembrem das suas famílias e procurem voltar.

O caminho do pajé ao outro céu é mais complexa. Depois de passar pelo buraco de breu, ele segue outro caminho até o "céu do meio" onde Kuwai e Dzuliferi estão. Para chegar a este centro sagrado, ele deve passar pela "porta do céu" (*ienuma*, porta, boca, começo) que, segundo dizem, está constantemente abrindo e fechando "como uma tesoura", uma passagem extremamente perigosa, depois da qual entra na "barriga do céu" (*eenu iwali*). O pajé deve "morrer" antes de entrar pela porta. Kuwai então deixa o seu cordão umbilical (*hliepulepi eenu*) baixar, em forma de cruz, que o pajé segura enquanto Kuwai o levanta pela porta até o céu do meio ou a "barriga do céu". É aí que o pajé procurará a alma perdida do doente.

A "morte" e entrada do pajé na "barriga do céu" seguem o sentido reprodutivo e generativo do Outro Mundo, pois se os espíritos-pássaros são associados à capacidade do xamã de gerar espíritos progênie, a sua entrada na "barriga" o leva à fonte da alma e da vida generativa em si. Purificado pelo fogo e bréu fumegante, o pajé emerge como pura alma para entrar na realidade espiritual do mundo primordial.

Antes de entrar pela porta, o pajé vê a alma-sombra de Dzuliferi. Tanto isso como a alma-sombra de Kuwai que enreda as almas humanas, representam o lado escuro do coração/alma, um "coração humano de escuridão primordial" (Sullivan 1988: 261) no vazio escuro do centro do céu. A alma-sombra, porém, remete além de si ao que Sullivan chama "o mundo de luz plenamente manifestado"- o mundo de Yaperikuli na camada mais alta do cosmos onde a luz eterna do sol primordial brilha: "o modo de ser onisciente, onipotente, e onipresente que os seres humanos experimentam nos seus seres interiores como uma ausência escura constitutiva da sua própria alma" (ibid.).

Dizem que o lugar de Kuwai contém todos os tipos de doença mortal que enreda das almas humanas e que o próprio Kuwai dá às pessoas. Kuwai tem uma "plantação", por exemplo, de árvores com espinhos venenosos. Todos os pajés primordiais também habitam este nível.

Além do povoado de Kuwai, um outro caminho conduz o pajé ao nível de Yaperikuli e sua harpia Kamathawa, o "ponto do céu" que é fechado e portado "como uma faca" onde o universo termina. Pouco se sabe sobre este mundo, pois poucos pajés o alcançam. A maioria só o vê à distância. Aqueles que entram são os profetas mais sabidos e poderosos. Dizem que este mundo é um "lugar escondido", um lugar de "felicidade", mais limpo e bonito do que qualquer outro lugar no cosmos. É um lugar de luz eterna e de remédios infalíveis. É a fonte de toda sabedoria que começou e fez o universo. Na sua aprendizagem, os pajés devem

alcançar um ponto perto deste nível (como um quarto ao lado dele) onde eles, como Yaperikuli, demonstram seu poder de criar tudo "no seu pensamento" que existe neste mundo de novo.

Nessa descrição do cosmos, é fácil ver como a cosmologia ordena as preocupações da cosmogonia na criação do que podemos chamar de uma hierarquia de estados e poderes espirituais. O nível mais alto representa a onisciência, o saber como a fonte eterna do poder criativo e da felicidade. O segundo nível representa a alma tanto como a fonte geradora da vida quanto como a sede sombria de dor e enredo. O terceiro nível representa a regeneração e reprodução temporal do espírito. Este (nosso) mundo é de uma vez consagrado por sua conexão ao mundo primordial e aberto à criação de novos significados através de histórias individuais e sociais. Contudo, é eternamente manchado, sempre ameaçado pelo caos da dor e pelo lado sombrio da alma. Finalmente, o mundo de baixo representa o estado invertido de existência, mas também, a potencialidade de ser, novamente, caso o mundo acima desabar.¹³

"Donos" e "Mestres"

Há dois modos principais de conceber a relação entre as divindades e os humanos: como "donos" (*iminali*) e como "mestres" (*thain*). Yaperikuli, Kuwai, e Dzuliferi são todos considerados "donos do mundo" (*hekwapi iminali*). Essa

¹³ O desenho do xamã reproduzido neste capítulo resalta as dimensões verticais do cosmos em bastante detalhe (ele usou duas folhas de papel de artista para completá-lo. Como é de se esperar, um não-especialista a que eu pedi um desenho do cosmos destacou outros aspectos. Além de uma evidente simplificação em várias das camadas, deslocou dois lugares para o lado direito do eixo vertical: o caminho que vai a *Inyatne dzakale* sai do caminho do universo e vai para baixo; e o caminho a *laradete* sai de *Wapinakwa*. Além disso, o artista elaborou "esta mundo" por indicar "outros grupos" como círculos ao redor do anel periférico no centro deste mundo (onde são localizados os Hohodene da Hipana). Estas diferenças ilustram um ponto importante: para os não-especialistas, o cosmos consiste tanto da dimensão vertical como da alteridade (o eixo horizontal). Existem graus de alteridade, porém: "outros grupos" na periferia do centro ainda são humanos, enquanto as almas de feiticeiros e os espíritos de animais e da floresta são mais claramente "outros". Finalmente, o artista claramente representou a associação entre Yaperikuli e o Sol Primordial, e Kuwai com a Lua.

'propriedade' significa que, através de sua ação, eles criaram as coisas, condições e lugares nos primórdios, legando-os à posterioridade. Yaperikuli fez a ordem do mundo e deu para os Baniwa com instruções de como mantê-la. Dzuliferi é o "dono de pariká" e do tabaco; deu-os a Yaperikuli que os legou à posterioridade, especialmente para que os xamãs pudessem "conhecer o mundo" por meio da utilização dessas substâncias sagradas em suas curas. Kuwai é o "dono da doença", o "dono do veneno", que, no início, deixou as doenças neste mundo, mas também ensina aos xamãs como curá-las. No sentido amplo, Yaperikuli e Kuwai são considerados "nossos donos" (*waminali*), pois a humanidade vive, prospera e cresce dentro da ordem e condições legadas por eles.

Tal relação está longe de ser estática. Os xamãs, por exemplo, em suas curas, pedem aos "donos" remédios para curar ou resgatar almas perdidas. Esse processo pode envolver alguma barganha, já que o paciente deve efetuar um pagamento oferecido pelo xamã a Kuwai em troca da alma. O pagamento pode ser recusado se for insuficiente ou se a doença for incurável. Assim, a relação com Kuwai é semelhante ao tipo de reciprocidade característico das relações com afins ou outros povos. A relação com Yaperikuli é mais de "avó"/ ancestral: embora generoso, é distante e vive num mundo 'oculto' e fechado ao qual poucos xamãs têm acesso. Yaperikuli é tido também como o "pai" da humanidade.

A relação de "Senhores" no Outro Mundo aplica-se ao mesmo trio: Yaperikuli, Kuwai e Dzuliferi, todos chamados de "Senhores do Mundo" (*Hekwapi-thain*). Dada a sua associação ao mundo primordial, são também chamados de "senhores eternos" (*midzaka-thain*). Outra personagem, Kaali, é também chamado de "senhor" porque ensinou a humanidade a fazer roças. O mito de Kaali conta que ele se sacrificou numa queimada e da argila branca (*kaali*) que restou nasceu a primeira mandioca, da qual a humanidade obteve todas as plantas cultivadas. Kaali é, portanto, a fonte espiritual de todas essas plantas.

O título de "Senhor" é utilizado no sentido de alguém que aconselha ou diz o que se deve fazer. Os Senhores do Mundo aconselham os xamãs sobre as curas, acontecimentos futuros e o que fazer em relação a eles, e os xamãs devem transmitir essas mensagens ao povo. "Senhor" equivale, portanto, a "chefe" e inclui os símbolos que, tradicionalmente, marcam os chefes (Kaali, por exemplo, leva um escudo e uma lança) ou outros objetos que simbolizam sua condição (Dzuliferi tem uma caixa de remédios).¹⁴

A seguir, examinaremos com maiores detalhes como o processo de iniciação xamanística e de cura dão uma forma dinâmica ao ser espiritual do cosmos na criação contínua de significados.

Os Guardiões do Cosmos

As Viagens ao Outro Céu

¹⁴ As relações com os "donos" e "mestres" têm paralelas na organização política e social neste mundo. As relações de domínio se referem a lugares e objetos que foram feitos ou trabalhados para serem dados aos descendentes. Assim uma família é dona de uma roça, um homem ou uma mulher é dono/-a de uma casa, uma fratria é dona coletiva de um trecho de rio onde seus membros fazem suas roças e aldeias. Os rituais e objetos rituais têm seus donos fratrios. O sistema Baniwa de nomes fratrios com sua classificação tripartida entre "donos" (*minanal*, p. ex., *Dzaut-minanal*, Donos-de-Jaguar), "- filhos" (*-ens*, p. ex., *Hohodene*, Filhos do Perdiz), e "-descendentes, netos/-as" (*-dakenal*, p. ex., *Oalipere-dakenal*, Descendentes das Plíades), ao que parece, segue estas linhas, embora não existe nenhuma evidência até agora encontrada de que esta classificação represente um princípio de organização interna das fratrias, nem das relações entre fratrias. Não existe também evidência de que povos não-Baniwa pudessem ser considerados "donos."

Os chefes fratrios do passado tinham o título de "mestre": *Hohodene-thairi*, *Dzautnal-thairi*, etc. Além disso, as fratrias do passado se organizavam em grupos de 4-5 *sibs* dispostos segundo um modelo de *siblings* agnáticos míticos, a quem se atribuem os *status* rituais de chefe, guerreiro, xamã, e servos/ *maaku*. Os *sibs*-chefes (*enawinal*, *newiki thalikana*), geralmente os mais altos na hierarquia da fratria desempenharam um papel central nos assuntos internos. Poucos desses *sibs* restaram hoje em dia, mas são lembrados como a "gente boa" (*newiki matchlapiri*). Para os Baniwa, os *sibs*-chefes são análogos ao "governo dos brancos" - são ouvidos e seus conselhos e ordens são seguidos.

A relação entre chefes e seus seguidores (seja entre *sibs*-chefes e outros *sibs*, entre chefes-de-guerra e seus guerreiros, ou entre líderes nos tempos de paz e suas comunidades) é também definida pelo "trabalho" (*kletha*). Tradicionalmente, os *sibs* de irmãos mais velhos tinham o poder de mandar o *sib* mais novo da fratria a trabalhar para eles e este devia obedecer. Os chefes-de-guerra podiam mandar jovens guerreiros para a batalha e que eles matassem o inimigo. Os chefes nos tempos de paz orientam o trabalho da comunidade e organizam projetos coletivos.

Os pajés Hohodene descrevem as suas experiências durante aprendizagem e cura de uma maneira relativamente padronizada. Como um mito, esta descrição dá uma forma à variedade de experiências e realça os seus aspectos essenciais. A descrição a seguir baseia-se no discurso de dois pajés, ambos respeitados nas suas comunidades e ex-aprendizes do profeta Kudui. Já que é altamente condensada e rica em simbolismo, nós a examinaremos de diversos pontos de vista: Primeiro, em relação à cosmogonia; segundo, o processo de aprendizagem como uma identificação gradual com o ser espiritualizado do cosmos; e terceiro, a natureza salvadora da busca do pajé. A descrição consiste em uma tradução direta do discurso dos dois pajés; portanto, eu a mantenho entre aspas, indicando qual pajé está falando pelas letras K e M.

K: "Os pajés começam por cheirar a *pariká*. Aí, tudo se transforma diante de seus olhos. Primeiro eles vêem os espíritos andorinhas no outro mundo, *Apakwa*. Depois o lugar dos espíritos-pássaros de chuva em *Apakwa*. Depois o lugar dos espíritos-gavião tesoura chamado *Pulimakwa*. Depois o lugar dos espíritos-urubú branco chamado *Hulumana*. Até chegarem ao espírito-harpia *Kamathawa*. O mundo é bonito onde ele mora. Os pajés o vêem. Sobem pela escada do *pariká*, até o ponto do céu pelo caminho do universo. Sobem até o último lugar do outro mundo pela escada do *pariká*. Se transformam com *pariká*; *pariká* mostra cada lugar."

M: "Quando o pajé toma *pariká*, ele cai como se estivesse morto. Seu corpo fica estendido como se estivesse morto aqui neste mundo, mas enquanto fica deitado, o pajé viaja no seu pensamento e vê os mundos anteriores. Primeiro ele vai até a boca d'água. Lá tem um barco. Então vem um vento e as almas dos mortos aparecem no céu, no outro céu. O pajé junta todas as almas com o vento, juntando-as no barco grande. Junta cada família de cada povoado dos mortos nos barcos. O vento puxa os barcos. Então, o pajé, sentado sozinho, pega seu cigarro e sopra em cima das almas dos seus parentes e diz: "têm que deixar sua família; as suas almas vão ficar mais contentes". Depois, ele pergunta: "como está, minha família? Agora vem o vento". E sopra em cima deles com tabaco. Eles ficam mais bonitos e ele lhes diz que este mundo ficará melhor."

K: "O pajé então vai até o outro céu, subindo pela escada até onde Yaperikuli está. Ele vê a gente do universo e o velho, velho Dzuliferi sentado aí com seu tabaco. Os pajés aí estão soprando tabaco e curando os doentes. Aí, eles vêem a sombra de Yaperikuli. Eles vêem

o céu. É um branco belíssimo! Brilhando como prata, um novo, outro mundo aí. Tão belo que é!

Então o pajé se torna como o mestre do universo. Ele transforma seu corpo e fica como pau. Ele faz então o mundo inteiro: a água, as pedras, as árvores, os animais, a gente - tudo, no seu pensamento. Ele faz o mundo inteiro bem, tudo, como Yaperikuli o fez. O pajé é como Yaperikuli."

M: "O pajé pode consertar ossos que tenham quebrado. Ele não morre, lá no outro céu. Ele faz tudo isso para o mundo ficar bonito. Não pode deixar o mundo cair. Quando as pessoas dizem que este mundo vai acabar, ele olha e diz, "não, este mundo não vai acabar"."

K e M: "Depois os pajés vêem o Kuwai. Primeiro, tem que passar pelo buraco do breu e do fogo, tirando a sua pessoa e limpando-se bem. A porta do céu abre. Kuwai manda o seu cordão umbilical que o pajé pega e ele o levanta até o lugar dele. Aí, o pajé vê o velho Kuwai. Ele tem cabelo pelo seu corpo todo; é a sua doença. O pajé cumprimenta Kuwai, "você é Kuwai?" e lhe diz, "venho buscar a vida do meu companheiro". Mas Kuwai lhe diz, "não, não posso deixar; ele tem que pagar". O pajé lhe dá o pagamento do doente e pede que Kuwai deixe a alma do doente. "Que doença ele tem?", Kuwai pergunta, e o pajé lhe diz. Kuwai lhe diz que ele tem a doença e o pajé a pede. Kuwai pega a doença e coloca num banquinho. "Agora você pode melhorar seu companheiro", ele diz. Kuwai pega seu cabelo e diz: "Eu sou Kuwai e esta é a doença que ele tem. Agora você pode melhorar seu companheiro".

Aí Kuwai se transforma na sombra de Dzulfiferi, um velho, velho. Lá, tem muita gente de Dzulfiferi sentada: *Yumawall, Tana, Uwa, Inyaimé hmewidane*. Eles mandam o pajé sentar e cheirar o *pariká* junto com eles. Dzulfiferi (= Kuwai) então lhe diz, "oh, meu neto, estou doente, pode me curar?". O pajé cheira *pariká* e começa a curar Dzulfiferi, chupando e depois vomitando a doença. Ele mostra a doença para Dzulfiferi. Três vezes ele tira a doença de Dzulfiferi - chupando, jogando água, e soprando. Aí Dzulfiferi levanta-se sentado e diz, "agora eu estou melhor", mas é o Kuwai que está mostrando para o pajé. Dzulfiferi se transforma de novo em Kuwai e diz ao pajé: "agora você pode melhorar seu companheiro. Você pode chupar de novo para os outros, para *walimani*. Se você não tivesse vindo, teria quase morrido. Agora, este outro homem, seu companheiro, não vai morrer, você já está tirando a doença dele. Ele vai melhorar".

O pajé então pega seu cigarro, canta de novo, e começa a voltar descendo. Ele desce devagar, lugar por lugar no outro mundo. Descendo, sentando-se, descendo, sentando-se. Em cada lugar que ele pára, ele faz relâmpago e trovão. Até ele voltar ao nosso mundo, o mundo do mal. Aqui, ele cura o doente, avisando-lhe que Dzulfiferi disse que ele vai melhorar."

Esta é uma descrição notavelmente concisa dos poderes essenciais dos pajés; além disso, contém vários temas e conceitos fundamentais da cosmogonia e cosmologia. É uma das expressões mais claras do tema deste capítulo: o pajé como guardião do cosmos. Para entender melhor, podemos identificar cinco fases da viagem dos pajés, a saber:

- (1) A subida e transformação com *pariká*;
- (2) A passagem além da morte;
- (3) A recriação do mundo;
- (4) A cura no outro céu;
- (5) A descida, nova entrada neste mundo, e a cura neste mundo.

Em cada uma dessas fases, a busca do pajé é conceitualizada em termos de proteção e benefício: fazer o mundo bonito; melhorar e deixar contente este mundo e sua gente; não deixar este mundo cair ou acabar; recuperar uma alma perdida e melhorar o doente. De fato, é como se o objetivo específico da viagem do pajé - de recuperar e ressuscitar uma alma perdida - esteja tão interligado com o drama cósmico maior de melhorar o mundo que é impossível separá-los. Em todas as fases, a beleza, bondade, unidade, ordem, e verdade do mundo primordial contrastam com este mundo, o lugar de múltiplas dores e mal. Podemos dizer que a busca do pajé em um sentido é de fazer este mundo bonito. Este embelezamento do mundo através da restauração da ordem é essencial para a sua salvação e cura¹⁵.

Segundo os relatos de vários pajés, a decisão de começar a aprendizagem pode ser tomada em função de uma chamada (uma doença grave pela qual a pessoa se recuperou, por exemplo) ou da seleção pelos pais que então procuram um xamã-mestre que possa assumir a responsabilidade. O aprendiz morará na casa

¹⁵ Uma discussão ampliada mostraria que o drama central da cosmogonia - isto é, as lutas constantes de Yaperikuli para criar a ordem e purificar o mundo dos espíritos doadores-de-doenças como pré-condição necessária para a vida - está reproduzido nas fases centrais da viagem do pajé. Mostraria também que as fases da sua viagem reproduzem as fases da história cósmica. Não, evidentemente, através de uma simples correspondência, mas de um paralelismo sobre muitos mitos.

do mestre para um período inicial de instrução e ficará sob os cuidados do mestre e da sua esposa. O processo de aprendizagem começa por um longo período de restrição, incluindo jejuns, isolamento, e abstenção das relações sexuais. Durante este período, o aprendiz começa a tomar *pariká* e ingerir "remédios" - elementos (pedrinhas, dardos, espinhos, cabelo) tirados do céu. O mestre os tira do céu com sua maracá, engolindo-os, vomitando, e colocando-os na boca do aprendiz, tampando-os com o cabo de sua maracá. Estes elementos representam todas as formas de doenças extraídas que o pajé utilizará na sua prática - desde as doenças dadas pelos espíritos da floresta, até veneno. Assim, ao mesmo tempo que o aprendiz é totalmente restrito nas suas relações externas com este mundo, o seu interior fica literalmente cheio, transformado em um receptáculo espiritual muito parecido com a boca do céu que engole, transforma, e expulsa objetos. Em algum ponto também, se diz que a boca do pajé torna-se como "a boca de Kuwai".

Outros objetos espirituais mais poderosos obtidos nessa fase serão usados nas formas mais elevadas de cura, como por exemplo, as penas do penacho da harpia Kamathawa, que se tornam as penas do penacho do pajé, e que serão usados para "fazer verão", "abrir o céu", e "fazer o mundo melhorar". Ou são armas, dardos-espíritos, o armamento do pajé, tais como os dardos de Kuwai e Dzuliferi, que servem como "espadas para cortar a cabeça da gente" (lembrando a antiga prática da guerra de decapitação). Pois, enquanto o pajé cria alianças, ele deve ser preparado para as possibilidades de lutas espirituais contra processos cósmicos.

Na fase seguinte, o pajé adquire auxiliares espirituais. Continua a ingerir "comida" espiritual, especialmente dardos e espinhos, pois os espíritos-pássaros são os "donos" destes objetos. Aqui, notamos a conexão entre a assistência espiritual e o consumo, pois do mesmo modo que o pajé ingere os objetos dos espíritos-pássaros como "comida" espiritual, ele estabelece uma relação duradoura de

aliança e reprodução através de seu "casamento" e parentesco com o mundo espiritual. É como se as metáforas básicas da sociedade humana (comida, reprodução, afinidade e aliança) se estendessem ao mundo espiritual.

Na fase (2) da descrição, as almas dos mortos são separadas dos vivos através da natureza poderosamente transformadora da água. Veículos de madeira, as embarcações no centro do céu, são os meios pelos quais o pajé, ficando sozinho e em cima, junta todas as almas dos mortos e efetua uma separação, uma passagem de um mundo para outro, assim possibilitando uma vida futura de bem-estar e felicidade tanto para as almas dos mortos como para os vivos.

Esta fase também marca o domínio do pajé sobre o fogo, simbolizado pelo ato de soprar a fumaça de tabaco sobre as almas dos mortos. Tabaco é considerado como "alimentação" para a alma e é associada com os elementos de vento e fogo celestial. No contexto das curas pelos pajés, tabaco é especialmente efetivo em trazer de volta as almas perdidas e em centralizar a alma de uma pessoa, das várias partes de seu corpo (mãos, pés, ombros, cabeça) até a sua sede no coração. Assim, temos a imagem da descrição, das almas dispersas dos mortos que se juntam, puxadas pelo vento (alma e vento, são interligadas na linguagem xamanística) nos veículos (os "barcos" dos pajés) até o centro, onde o pajé sopra a fumaça de tabaco sobre elas, tanto para sustentá-las como para separá-las da sua existência anterior. O pajé aqui é um agente de transformação entre os dois modos de ser na passagem de matéria e espírito.

A próxima fase em que o pajé torna-se um mestre de consumo, por ser literalmente consumido e ingerido, é um passo curto no seu desenvolvimento espiritual - primeiro, no buraco de breu fumegante, separando seu corpo da sua alma, e segundo, na boca do céu através da qual ele volta ao centro do outro céu, como um feto voltando dentro da ventre da sua mãe. Do mesmo modo que ele aprendeu a praticar controle sobre a passagem de doenças dentro de seu corpo, ele

então pode utilizar este conhecimento no interesse de curar os outros. Na sua passagem, ele torna-se como a própria doença para que ele possa recuperar a alma do seu paciente.

O encontro da alma do pajé com Kuwai, o Dono de Doenças, é mediado pelo oferecimento de um "pagamento" material (mas espiritualizado) para a alma perdida. Uma vez que Kuwai o aceite, e uma relação de troca for estabelecida, Kuwai dá a doença do seu corpo para o pajé. Ai, Kuwai se transforma na alma-sombra de Dzuliferi, pois como o pagamento, a alma-sombra é o reflexo da alma do doente procurada em troca.

É significativo o fato de que o processo de recuperação da alma realiza-se através de troca com Kuwai, comparável ao tipo de relações sociais entre afins, como os animais eram os afins de Yaperikuli. Nesta troca, a forma material é dada em retorno para sua forma espiritual, ou mais precisamente, o pajé restaura a unidade entre a forma manifesta e a espiritual. As formas materiais (o pagamento; o objeto patogênico que Kuwai tira do seu corpo) são trocadas pela alma. Isto segue a transformação de Kuwai na alma-sombra de Dzuliferi, o patrão dos pajés. De modo significativo, Dzuliferi então chama o pajé "meu neto" indicando que uma mudança ocorre nas relações sociais, de afim a descendente patrilinear. Esta mudança permite ao pajé extrair a doença e recuperar a alma que ele reunirá depois com o corpo do paciente neste mundo.

Dzuliferi então diz, "quase morri... se não tivesse vindo, teria morrido". Isso ilustra de novo um tema central da cosmogonia Baniwa: a evasão por pouco da morte dentro da ventre. No mito de Kuwai, a criança Kuwai não consegue nascer porque a sua mãe, Amaru, não tem vagina, e Yaperikuli tem que abrir uma passagem para a criança sair de sua ventre. No mito do começo de Yaperikuli, o herói escapa da morte de dentro de um tronco de ambaúba que estoura no calor do fogo. A perda da alma e a busca do pajé para recuperar a alma reproduzem o

drama central da cosmogonia: vencer os animais afins que procuram matar ou consumir os parentes de Yaperikuli e com quem o pajé, como Yaperikuli, tem que negociar ou transformar para salvar a alma da morte.

Finalmente, a recriação do mundo pelo pajé demonstra seu domínio absoluto sobre formas. Uma vez purificado de todos os traços das suas limitações humanas, a sua alma fica sem forma e portanto pode assumir qualquer forma, incluindo a do mestre do universo. Por que uma tora de madeira ("um pau")? Para começar, o tipo específico de madeira em que ele se transforma é um dos remédios espirituais que o pajé ingere durante sua aprendizagem, obtido da harpia Kamathawa. O poder especial desta madeira reside na sua grande força de "abrir" o mundo. Na parte a seguir, veremos que o ato de "abrir" o mundo antigo e escondido de Yaperikuli é um ato de revelação, desvendando o poder de criar os elementos do mundo e assim de restaurar a sua ordem.¹⁶

¹⁶ Junto a essas mudanças na sua alma, o pajé adquire uma série daquilo que podemos chamar de cobertas externas, extensões do seu corpo e alma, e vestuário simbólico que representa a sua natureza transformada:

- várias mantas do Kuwai, do Jaguar, do caraiurú vermelho que, como uma pele externa, "cobrem" o pajé quando ele toma *pariké*;
- várias pedras e cristais sagrados que lhe ajudam na clarividência, para produzir trovão, e para viajar a toda parte do mundo. Dizem que existe uma pedra com faces múltiplas para cada coisa que o pajé pode fazer;
- várias armas e vestidos: sapatos, cinturas e revólveres carregados de dardos-espíritos, todos de Dzuliferi, Trovão, e o Mestre Eterno, com os quais os pajés fazem relâmpago e trovão para comunicar com outros pajés.

Mais do que qualquer outro objeto, porém, a sua maracá representa os símbolos centrais da sua arte. Dizem que é sua alma e um pajé destituído da sua maracá logo se torna vulnerável à morte. A sua forma geral é uma cabeça de pássaro com um bico comprido e penas de penacho. Seu cabo está cortado na ponta em forma de um bico, e seu corpo globular está inciso com desenhos representando Dzuliferi, Kuwai, e os caminhos do céu. Quatro buracos pequenos são cortados em cada lado pelos quais, os pajés dizem, eles "vêm". As sementes ou pequenas pedras dentro estão, segundo eles, "vivas", "do céu", das "cabeças de Dzuliferi e Kamathawa". Tanto uma arma como um instrumento de extração, a maracá é o meio através do qual o pajé, nas suas curas, tira as formas de doença do céu (a maracá as corta "como uma faca") e as ingere para depois extrai-las de novo do paciente. É o instrumento, em suma, através do qual a conexão é feita entre os mundos do céu e este mundo. Na sua forma geral, ela até se parece com as representações do cosmos.

Como o Deus de Osso: Salvando o Mundo da Destruição

Em todas as fases das viagens dos pajés, os cantos acompanham os atos de criação e transformação. Consideraremos aqui dois cantos, da última fase da sua aprendizagem - quando o pajé refaz o mundo - que demonstram que, longe de ser uma proeza puramente técnica, a recriação espiritual do mundo é o fundamento do seu poder salvador. O seu domínio sobre a criação de formas, ou melhor, de ordenar os elementos e suas relações é essencial para seu poder de salvação da morte e destruição e, assim, de guardar o cosmos.

No primeiro, o pajé canta que ele "faz o mundo melhorar". Citamos a seguir o texto do canto traduzido:

"Heey, heey
 Aonde estará, ele voltará para ficar com nós
 Seu mundo,
 Dzuliferi
 Aonde estará, ele voltará para ficar com nós, seu lugar
 escondido dos tempos antigos
 Meu avô Dzuliferi
 Aonde estará, ele voltará para ficar com nós, seu lugar
 escondido dos tempos antigos
 Dzuliferi
 Pois agora venho abrir o seu lugar escondido
 dos tempos antigos
 Meu avô, avô
 Varrerei, varrerei
 A fumaça
 Do seu tabaco,¹⁷
 Os pajés-jaguares¹⁸
 Assim será eu abro o seu lugar-de-ficar
 Pai Dzuliferi, Heee
 Assim será eu abro o seu lugar-de-ficar
 Assim será eu faço subir sua tora, Kamathawa Jaguar
 Assim será eu faço subir sua pena, Kamathawa Jaguar
 Com essas varrerei a fumaça de seu tabaco,
 Os pajés-jaguares, venho para abrir
 O seu mundo

¹⁷ "varrer a fumaça do seu tabaco" = limpar as nuvens do céu.

¹⁸ *Dzeui malinhai, pajés-outros onças.*

Nunca procuramos quem não quer saber
 De abrir o seu mundo escondido de antigo, meu avô
 Nunca procuramos quem não quer saber
 De abrir o seu mundo escondido de antigo, meu avô
 Assim será eu abro, abro seu mundo Yaperikuli Jaguar
 Assim será procuro este *teko likurumhethe*, vou abrir
 seu mundo¹⁹
 Nunca procuramos quem não quer saber de abrir
 seu mundo, Mestre Eterno
 Heee
 Nunca procuramos quem não quer saber de abrir
 seu mundo, Mestre Eterno
 Ele vê que abrimos seu mundo antigo,
 Meu avô, avô, heee
 Ele vê que abrimos seu mundo antigo,
 Meu avô, avô, heee
 Assim será sua caixa de remédios no lugar da felicidade,
 seu mundo Yaperikuli Jaguar, heee
 Ai está seu lugar escondido de antigo, meu avô, avô,
 o mestre eterno.
 Assim será eu abrirei com ele, os filhos do sol²⁰
 Assim eu varro e abro
 Com nós eu abro seu mundo escondido de antigo, meu avô, avô.
 Assim será sua caixa de remédios, Yaperikuli Jaguar, seu
 lugar de felicidade, Yaperikuli Jaguar, heee
 Assim será seu lugar de felicidade, Yaperikuli Jaguar
 Assim eu o abro, ele vem e o abre, heee
 Assim será ele vem e abre seu mundo escondido de
 antigo, meu avô, meu avô
 Assim eu o abro, ele vem e o abre, heee
 Assim será ele vem e abre seu mundo escondido de
 antigo, meu avô, meu avô
 Pois assim será eu abro com este *teko, teko Maliweko-kuthe*²¹
 Subo nele, assim será, sua tora Kamathawa Jaguar
 Assim será fico no lugar dele, Dzuliferi
 Seu lugar Dzuliferi
 Assim ele volta e fica, ele abre, seu mundo Dzuliferi
 Assim ele vem e o abre, seu mundo Dzuliferi
 Seu lugar de felicidade
 Assim será seu lugar de felicidade, o mestre eterno
 Assim será seu lugar de felicidade, o mestre eterno
 Assim será seu lugar escondido de antigo
 Pois assim será eu o abro, seu lugar escondido de
 antigo, meu avô, meu avô.
 Assim será nunca procuramos quem não quer saber de abri-lo,

¹⁹ *teko likurumhethe*, remédio dos pajés.

²⁰ *Heiri*, o sol eterno; os "filhos de *Heiri*" é o nome sagrado dos Hohodene obtido no momento em que seu primeiro antepassado foi tirado de Hipana.

²¹ *Maliweko*, uma pedra, uma antiga casa de frutas.

seu lugar escondido de antigo, Yaperikuli Jaguar
 Assim será nunca procuramos quem não quer saber de abri-lo,
 seu lugar escondido de antigo, Yaperikuli Jaguar
 Assim ele vem e abre com nós, os nossos ancestrais:
 O nosso ancestral o mestre eterno, o nosso ancestral
 Dzuliferi,
 O nosso ancestral Yaperikuli Jaguar
 Assim será seu mundo, seu mundo Yaperikuli, eu o abro
 conosco
 O outro céu, o outro céu, ficamos com Yaperikuli Jaguar
 Ficamos com ele Yaperikuli Jaguar, ficamos com o outro céu
 O seu par, meu avô, meu avô, o sol eterno Häre,
 seu par, meu avô Häre
 O seu par Häre, Häre, o seu par, nosso ancestral
 Yaperikuli Jaguar
 Eu o abro com eles
 Assim será seu mundo escondido de antigo
 Eu o abro com eles
 Assim será seu mundo escondido de antigo
 Meu avô Yaperikuli Jaguar
 Pois assim será eu o abro
 Assim será o lugar de felicidade
 Felicidade eles terão
 Felicidade eles terão
 Assim será eu o abro com eles
 Os eternos
 Você vê que eu abro
 As caixas de remédios dos eternos
 Assim será como no começo
 Ele a abriu
 Sua caixa de remédios
 Os eternos
 Seu mundo
 Seu mundo escondido de antigo
 Meu avô, meu avô Yaperikuli Jaguar
 Haaaaw! Haaawfff!"

Os pajés explicam este canto da seguinte maneira: o pajé procura o mundo escondido e primordial de Yaperikuli. No seu pensamento, o pajé fica onde Yaperikuli está e procura abrir este mundo escondido. Ele usa a tora e as penas do penacho de harpia Kamathawa para abri-lo. Este mundo escondido é o lugar da felicidade. Quando o mundo escondido abre para o pajé, ele sobe até ele. Ele senta no lugar de Dzuliferi e abre o mundo de novo. O pajé fica perto de Yaperikuli e vê o mundo inteiro. Ele pode fazer tudo como Yaperikuli fez no começo: "como Yaperikuli viu o mundo no começo no seu pensamento". Ele pode então fazer o mundo. O pajé fica perto do sol eterno para abrir o mundo escondido e antigo de

Yaperikuli. Ele vê que o mundo fica feliz, que todas as pessoas ficam felizes, como no começo. Assim o pajé faz o mundo melhorar, não o deixando acabar. O pajé sabe quando o mundo vai acabar; ele avisa Yaperikuli e não o deixa acabar.

Neste canto, o ato de abrir (= revelar) o mundo escondido e antigo da felicidade eterna desvenda o poder criativo de Yaperikuli no começo, o que impede o fim, conceitualizado como fechamento. Considerando que o cosmos representa um ser espiritualizado e que a cura de indivíduos é um drama de proporções cósmicas, faz sentido que ele pode "melhorar o mundo".

O segundo canto, também desta fase da sua aprendizagem, refere a uma época quando o mundo realmente chegou ao fim. Chamado "A Antiga Noite do Fim", lembra o mito no qual Yaperikuli matou os Trovões durante uma longa noite em que ele provocou uma enchente forçando os Trovões a subir numa árvore de abiú que ele depois quebra com relâmpago. A seguir citamos uma pequena exegese do canto feita por um pajé (por sua complexidade e tamanho, preferimos citar somente a exegese que resume as idéias centrais):

"Este é um canto para pajés. Quando as pessoas não sabem olhar com *pariká*, eles não sabem explicar este canto. Porque o mundo acabou uma vez. A noite cobriu o mundo inteiro. O pajé pede para que Yaperikuli faça passar a noite, para deixar o mundo como está. *Pariká* mostra para os pajés. Ele abre o mundo. É *pariká* que faz a escada que o pajé sobe. Ele sobe até o céu. Ai, ele pega três tipos de tabaco e sopra em cima da gente. Ele pede para que não deixe acabar o mundo. O pajé sobe e fica perto de Yaperikuli. Ele não quer que deixe o mundo acabar. Ele abre o mundo. Porque, a noite veio uma vez e ficou. Foi Yaperikuli mesmo que fez isso acontecer. Depois ele salvou o mundo com seu canto. O pajé toma *pariká*, sobe, e levanta a gente de novo e eles ficam contentes. Estavam tristes mas agora estão felizes, a gente de Yaperikuli. Depois Yaperikuli lhes pergunta: "agora vocês não querem ficar como animais? Matando e comendo gente com veneno?" Yaperikuli nos salvou."

Os atos de levantar a escada de *pariká*, de abrir o mundo, e do pajé pedir que o dia volte restauram a separação espaço/temporal entre a noite e o dia, os vivos e os mortos, e a felicidade e tristeza. O fim catastrófico do mundo portanto significa uma época em que a tristeza reina, na escuridão total, como no mundo das

sombras dos mortos. O pajé intercede em favor da humanidade para que o fim passe e o mundo fique bonito mais uma vez.

O poder salvador do pajé então consiste de pelo menos três processos: abrir o mundo escondido e antigo da felicidade eterna, e assumir o lugar do criador; restabelecer a ordem temporal; e restaurar a dimensão vertical espacial do cosmos. Em todos esses atos, a luz eterna do sol, a fumaça do tabaco sagrado (fogo), e as qualidades videntes e transformadoras do *pariká* são as fontes dos poderes criativos do pajé.

Conclusão

Estamos numa posição melhor para entender mais plenamente os poderes milenaristas e proféticos dos pajés. A cosmogonia demonstra que este mundo está intrinsecamente manchado pelo mal, infortúnio, e a morte (*maatchikwe*, o lugar do mal). Como uma pessoa doente, o mundo precisa constantemente de ser curado; ou, em outras palavras, voltar a um estado de ordem espaço-temporal integrada. A "morte do mundo", quando o mundo desaba em escuridão total, se equivale a ser consumido por veneno e doenças fatais. A cosmogonia demonstra que escapar por pouco da morte dentro de um receptáculo fechado, significa salvação. A aprendizagem e as viagens constantes dos pajés ao outro mundo repetem este processo de tal maneira que cada vez que um pajé completa sua aprendizagem e refaz o mundo, ele o salva da morte. Por isso, os pajés têm a tarefa mais vital de sustentar a vida ordenada, de impedir a morte do mundo, e de curar o mundo constantemente. Uma consequência disso é que se não tivesse mais pajés, o mundo iria chegar ao seu fim.

Nas décadas de 1950 e 60, graves conflitos religiosos eclodiram nas comunidades Baniwa como resultado da evangelização dos missionários protestantes e católicos, introduzindo uma dimensão de tensão antes não existente

entre os especialistas religiosos. Depois de terem praticamente destruído os rituais de flautas sagradas e a pajelança nas comunidades onde trabalhavam (Wright & Swenson 1982; ver Capítulo IV), os protestantes convenceram os pastores e diáconos indígenas a continuarem sua perseguição dos pajés nas comunidades ainda não convertidas ou católicas. Os católicos não toleravam os pajés nem o culto de flautas mais do que os protestantes. Os *Dzauinai thairi* do alto Aiary na época, porém, eram mais prestigiosos e poderosos do que ambas as missões e por isso conseguiram se defender contra seus ataques. As comunidades protestantes praticamente perderam todos os seus pajés junto com os cultos de flautas e seus rezadores de *kalidzamai*. Somente os donos-de-cantos menos importantes conseguiram continuar sua prática e conhecimentos. Mesmo assim, a intolerância dos protestantes provocou uma crise espiritual entre os donos-de-cantos, muitos dos quais alegavam que uma "doença" fez com que eles esquecessem sua arte.

Quando os evangélicos destruíram a prática dos pajés, os Baniwa convertidos concluíram que o fim do mundo era iminente. De fato, declararam que as águas do rio iriam subir, que as pessoas deveriam amarrar suas canoas aos tetos das suas casas, e que o mundo ia escurecer - como no mito e nos cantos dos pajés ("A Antiga Noite do Fim"). Mas quando um grupo de evangélicos tentou matar o profeta Kudui do alto Aiary com veneno - apagando a última luz, por assim dizer - ele, como Yaperikuli, sabia das suas intenções mesmo antes deles chegarem à sua aldeia e os fez voltar. Por isso, os pajés do Aiary ainda hoje lembram de Kudui como "a nossa salvação".

Em trabalhos anteriores sobre os movimentos milenaristas Baniwa, demonstramos que Venâncio Kamiko, o profeta Baniwa mais famoso da última metade do século XIX, conseguiu forjar criativamente uma nova religião que se tornou amplamente conhecida na região como o "Canto da Cruz". A ideologia e a prática desta e de outros movimentos posteriores consistiram em um

entrelaçamento intencional de determinados símbolos cristãos com os temas e preocupações subjacentes da religião Baniwa: a cruz e o açoite como símbolos de sofrimento ritual; as festas dos dias-de-santo e as danças sagradas de Kuwai como símbolos de purificação; e as figuras de Cristo Salvador e Yaperikuli/Kuwai/pajé poderoso (Kamiko) como símbolos de salvação e imortalidade. Nós argumentamos que a mitologia de Yaperikuli e Kuwai, e as atividades ritualísticas dos pajés, donos-de-cantos, e *dzauinai thairi* explicam a seleção dos símbolos no movimento do Kamiko e nas narrativas orais sobre o profeta (Wright & Hill 1986).

Os profetas Kamiko, Kudui, e possivelmente outros têm em comum a sua incorporação do modelo sagrado de individualidade estabelecido nos mitos de Yaperikuli. Os profetas surgiram em momentos de catástrofe iminente, em situações históricas que foram vistas como o colapso iminente do mundo. Através de seu acesso direto às fontes mais elevadas de criação e salvação, e a sua intercessão em favor dos Baniwa, os profetas impediram que o fim chegasse à terra. Afirmaram a volta do Yaperikuli entre os Baniwa e sua participação constante na criação, através dos seus mensageiros, os profetas. O poder do profeta, como Sullivan (1988: 556) assinala (referindo ao caso Baniwa), "abre um novo episódio criativo na história cósmica em que os fiéis se privilegiam de ter o papel de seres sobrenaturais ou imortais. O fato de que o profeta-herói ainda está vivo entre os fiéis é um sinal seguro de que eles estão vivendo uma realidade plenamente mítica²².

²² "The Baniwa case illustrates that one sign of impending doom is the rise of the individual as interpreter of collective and cosmic reality. Ascendent individualism becomes an omen of what it interprets, namely, the new, more personal, voluntary foundations of creativity. That is, the divine election of the prophet sacralizes personal choice as a source of cultural creativity and as an authentic mode of historical existence. But the messianic prophet usually incorporates a sacred model of individuality; his presence on earth marks the return of the long-awaited mythic hero or ancestor, and his advent reopens the account of creation. His power makes it possible to add a new and final creative episode to cosmic history, one in which believers are privileged to play the part of supernatural, or immortal beings. That the prophet-hero now dwells among believers is a sure sign that they are living in a fully mythic reality (Sullivan 1988: 556).

Kamiko forjou uma forma religiosa historicamente nova que se tornou uma tradição ainda amplamente conhecida e comemorada hoje. Kudui defendeu a tradição xamanística contra as pregações dos evangélicos. Hoje, porém, somente em poucas comunidades Baniwa no Brasil, a tradição xamanística continua, e essas servem como centros de aprendizagem para que os pajés possam continuar o seu papel vital.

Apêndice a Capítulo I: Resumos de Mitos Hohodene

(1) *Yaperikuli Tenta Matar o Dzauikwapa*. Yaperikuli foi andando com os Trovões e os animais, dando seus nomes aos rios e igarapés. Ai, ele fez o dia acabar logo e a noite aparecer. Todos os Trovões e animais subiram numa árvore de abió, e o *Dzauikwapa* os chamou para comer as frutas doces. Yaperikuli fez o céu ficar muito escuro. Todas as bandas de macacos ficaram juntas. Yaperikuli queria matar o *Dzauikwapa* (ou *wamu*, a preguiça preta). Fez os rios subirem até a água ficar justamente abaixo do galho onde os animais estavam dormindo. O *Dzauikwapa*, que sempre anda no meio da noite, continuava comendo frutas. Deixou as sementes cair na água e os peixes comeram-nas. Cada vez que caiu uma fruta, os peixes a devoraram. Então, *Dzauikwapa* sabia que Yaperikuli queria matá-lo. Ele pegou uma fruta já seca, fez um buraco nela e entrou dentro. *Dzauikwapa* calu na água e foi embora boiando dentro da fruta até a borda do céu.

Ai, Yaperikuli fez trovão, relâmpago, e um temporal que quebraram a árvore pelo meio. Todos os animais caíram no rio e foram devorados pelos piranhas e jacarés. Yaperikuli pensava que tinha matado o *Dzauikwapa*. Um macaco, o acari, ficou sozinho no topo da árvore e queria ir para a terra mas não conseguia. Um pica-pau ofereceu carregá-lo até a beira do rio mas só chegou a meio-caminho, teve medo, e voltou. Depois um jacaré veio e carregou o macaco nas costas. No meio do caminho, o jacaré, que estava de barriga chela dos animais que tinha comido, soltou gás e perguntou, "está fedendo?" "Sim, está," respondeu o acari. Chegaram na beira do rio e o jacaré soltou gás de novo e perguntou, "está fedendo?" "Sim, muito!" O acari pulou para a terra, e o jacaré mordeu seu rabo. Por isso, o acari tem um rabo curto até hoje. O acari foi o único animal que se salvou. E enquanto o *Dzauikwapa* bolava no rio, cantava assim: "*Hee hee hee hee oopeli eenuna!*" (... os antigos trovões). Assim começou *hinimai*, (maus presságios que prenunciam a

morte humana) porque *Dzauikwapa* é o Dono de Veneno, *manhene iminali*, *Yaperikuli* não o matou.

(2) *Um Incêndio Queima o Mundo*. Antes que o incêndio queimou o mundo, o espírito da floresta *Pupeli* correu em frente para avisar os povos que o fogo vinha. O fogo veio de baixo. *Pupeli* correu em frente e avisou, "Heey ! O fogo vem !" "Para onde você vai ?" perguntaram-lhe. "Lá longe, para o oeste," ele falou, "depois, eu volto no outro lado do fogo." *Pupeli* correu até o outro lado do fogo. Assim ele não se queimou, não morreu.

Pupeli avisou os povos, "se vocês queiram se salvar, façam um buraco na terra." Depois, mandou-lhes pegar água, fazer caxiri e comida, e levar tudo dentro do buraco. Aí ele mandou uma velhinha, a avó deles, que quando viesse o fogo, ela deveria tampar o buraco. Todos os povos entraram no buraco, e a velhinha ficou fora. Quando chegou o incêndio, ela tampou o buraco. O fogo a matou, mas os povos estavam salvos. O incêndio queimou tudo, mas *Pupeli* correu para o outro lado. Depois de passar o fogo, os povos saíram do buraco.

Foi *Yaperikuli* que queimou o mundo. Ele queria matar os espíritos ruins que andavam no mundo naquele tempo. Tinha muitos espíritos que andavam matando e comendo as pessoas. Ele queria matar todos, para acabar com o perigo que matava muita gente. Naquele tempo, não era como agora - tinha onças e demônios que entravam nos povoados matando e comendo as pessoas.

(3) *As Águas Inundam o Mundo*. Foi o gavião *Haawa* que abriu o caminho para as águas descerem. Inundaram o mundo. *Inyaimé* viu que as águas vinham e avisou os povos, *newikína* (o povo gigante) que ele ia fugir até onde as águas não correm mais, *uni diakahle*, pois o mundo seria inundado. As águas cubriram a terra, até os topos das árvores, o mundo inteiro. O povo gigante pegou as suas canoas e

amarraram-nas nos topos das árvores. Pegaram mandioca e colocavam dentro das canoas. O camarão nadou rio abaixo até onde as águas não correm mais. Três espíritos da floresta não se afogaram. Todos os outros espíritos da floresta boiavam rio abaixo até uma serra. O povo gigante ficou nas canoas. Durante quatro dias, as águas ficavam assim. Aí, os povos escutavam o inambu cantando. O mundo começava a secar e as águas a baixar. Os espíritos da floresta e as abelhas não podiam descer da serra, ficavam presos lá. Muitos espíritos ficavam na serra. A terra começou a secar, e os povos desceram das árvores. O mundo naquela época ainda era muito pequeno.

Aí, *Inyaimé* disse que o mundo ia se queimar e que ele ia longe daí. Os antepassados Hohodene, que moravam nas cabeceiras de um igarapé, fizeram um buraco na terra e foram todos dentro. Levaram mandioca junto e lá ficavam. Deixaram uma velhinha fora para tampar o buraco quando o fogo veio. O incêndio queimou o mundo inteiro. Um tatu fez um buraco numa pedra, foi dentro e ficou. Depois do incêndio, os Hohodene saíram do buraco. Eles tinham guardado mandioca junto com eles.

CAPÍTULO II:
IDENTIDADE E ALTERIDADE NO MITO E NA HISTÓRIA

Introdução

Um dos temas mais comuns encontrados nas ideologias dos movimentos messiânicos e milenaristas da Amazônia indígena é a profecia de uma transformação dos índios em brancos e vice versa. Entre os casos documentados, inclui-se os povos Aruak-falantes do médio Solimões no fim do século XVII (Porro, 1987/88/89); os povos Carib-falantes da fronteira Brasil / Guiana Inglesa na primeira metade do século XIX (Andrello, 1991; Schaden, 1976; Abreu, 1995); e os povos Aruak- e Tukano-falantes do Noroeste da Amazônia na segunda metade do século XIX (Wright, 1992a).

Um variante desta noção afirma que os estrangeiros, freqüentemente homens brancos (e também, religiosos) são percebidos como 'divindades', 'deuses de volta', ou são assimilados aos mundos de seres primordiais. Provavelmente o primeiro movimento messiânico de que se tem registro na Amazônia - no alto Solimões, entre os Jurimagua do século XVII - envolveu o Padre Jesuíta Samuel Fritz a quem os índios atribuíam poderes análogos a sua divindade Guaricaya (Porro, 1987/88/89: 384-5). Os Ticuna do alto Solimões também entendem que, entre as múltiplas formas que o seu criador e salvador da humanidade, *Yoi*, possa assumir é o homem branco (Oliveira Filho, 1988: 278). Os Barasana, povo Tukano-falante do sudeste de Colômbia, acreditam que seu herói cultural, *Waribi* ('Ele-que-foi-embora') é o ancestral de todos os brancos (S. Hugh-Jones, 1982: 142-3).

Para os Baniwa, a questão do homem branco tem sido da mesma forma um elemento crítico em sua longa história de movimentos proféticos, messiânicos e

milenaristas. Em alguns casos, os profetas têm pregado para seus seguidores que - mesmo incorporando práticas e símbolos cristãos em seus rituais - eles devam evitar contato com os brancos. Em outros casos, os profetas têm advertido uma 'vinda dos brancos' iminente para a qual os povos devam se preparar. Em sua conversão a evangelismo protestante na década de 1950 (discutida no Capítulo IV), um elemento central na ideologia da sua conversão era de 'tornar-se branco, meio-civilizado.'

Em algumas das primeiras fontes escritas sobre os Baniwa, consta que eles se impressionaram pela natureza totalmente estranha da vida do homem branco. Quando Alfred Russell Wallace visitou os Baniwa do rio Cubate (afluente do rio Içana) em 1853, encontrou-os sedentos por informações a respeito do mundo dos brancos e foi coberto de perguntas como: "de onde vinha o ferro, como era feito o pano de algodão, se o papel crescia em meu país, se tínhamos muita mandioca e banana. Ficaram muito surpresos ao saber que todos lá eram brancos e não podiam imaginar como os brancos podiam trabalhar ou como podia existir um país sem floresta." (Wallace, 1853: 154) Esse trecho nos dá uma idéia do intenso interesse dos Baniwa pelas habilidades dos brancos em produzir bens novos e úteis, como que por magia, sem a floresta que julgavam indispensável. Seu espanto pelo fato de os brancos trabalharem indica duas coisas: uma percepção histórica aguçada de que os brancos tinham apenas mandado outros - os índios - trabalhar e uma idéia de que os brancos viviam num mundo de abundância sem trabalho.

Mais de um século depois, quando iniciei meu trabalho de campo entre os Baniwa, fui, como Wallace, objeto de intensas observações, indagações e conversas diárias. Desde o início, senti que a categoria "branco", *lalanawi*, era

marcada por uma dimensão que ia além da realidade concreta da situação de contato, isto é, os *ialanawinai* (plural) não eram como outros humanos. Inicialmente, suas perguntas procuravam classificar-me num dos grupos de brancos que conheciam: eu era da FUNAI ? regatão ? missionário ? sendo americano, estaria ali para pregar a Bíblia, seria um crente ? Como era a FUNAI que autorizava meu trabalho de campo, fui colocado na categoria "governo", e conseqüentemente, como um "patrão". Por mais que eu relutasse em aceitar esse rótulo, ele permaneceu durante todo o período de meu trabalho de campo, determinando, de vários modos, minhas relações com os Baniwa. "Antropólogo", ou "polócolo" como diziam alguns, não significava nada. Embora no final da minha estada eu fosse visto mais como um amigo, *wakitchinda*, e "irmão mais novo", *wamhereri*, em situações de visita de autoridades brancas, era devolvido à categoria de "patrão".

Isso significava que eu era visto muitas vezes como um intermediário entre os Baniwa e as fontes de riqueza material e poder das cidades. Significava que me viam como fonte de informação acerca do mundo dos brancos em geral - especialmente de sua geografia, indústria e tecnologia. E implicava uma série de atitudes e comportamentos que oscilavam entre o temor e a desconfiança, a hábil manipulação, a admiração e o assombro.

Meu interesse pela história Baniwa esclarecia essas atitudes até certo ponto. a vida cotidiana era uma outra fonte de informações, já que a diferença entre os brancos e os Baniwa era visível por toda parte: os Baniwa que trabalhavam para os brancos exibiam suas riquezas (roupas, sapatos, relógios, rádios, etc.), ao passo que os outros continuavam vestindo roupas esfarrapadas e vivendo 'como antigamente'. Foi através do estudo de representações simbólicas no mito e

histórias orais que cheguei a uma compreensão mais profunda do significado da categoria, pois logo descobri que os Brancos eram assimilados ao mundo das divindades. De fato, duas das mais poderosas eram descritas como *lalanawinai*, com os atributos materiais dos brancos, e sempre que apareciam no mito, os narradores me diziam “você sabe como é” ou ‘eles [as divindades em questão] são branquinhos, bonitos’. Essa associação (para mim) perturbadora requer esclarecimentos, e é exatamente o conjunto de crenças subjacentes a essas afirmações que explorarei neste capítulo.²³

Para isso, propomos a fazer uma interpretação intensiva da construção das categorias de Identidade e Alteridade em mito e história. Por ‘identidade’, nós nos referimos aos Baniwa e mais especificamente à fratria Hohodene; por ‘alteridade’, nós nos referimos às várias categorias de ser que os Hohodene incluem em seu universo mas que não pertencem à categoria de ‘nós’ - seres-espíritos, não-Baniwa, não-indígena, e as várias sub-categorias do homem branco.

A primeira parte deste capítulo concentrará numa discussão das categorias principais dos Brancos com as quais os Baniwa têm mantido contato durante os últimos dois séculos e meio, e a natureza, forma, e qualidade desses contatos para dar uma dimensão à categoria dos Brancos enquanto construção histórica. A nossa discussão se organiza em duas partes, a primeira sendo um panorama da história

²³ O interesse antropológico recente por representações indígenas dos brancos abre-nos um caminho para abordar essas questões: as interpretações de Hugh-Jones das representações dos brancos na mitologia barasana (1988), o estudo de Bidou sobre a mitologia tatuyo como um modo, ao mesmo tempo, de explicar e de moldar os acontecimentos históricos (1986), a análise de Albert sobre as representações do contato entre os Yanomami (1988), e nossos próprios estudos de formas narrativas, ritual e movimentos religiosos (Wright & Hill, 1986; Hill & Wright, 1988) são todos exemplos do norte e noroeste amazônico que servem de base para discussão neste capítulo. A coletânea de Hill (1988) constitui também um guia fundamental para nossas considerações teóricas acerca da relação entre formas de consciência mítica e histórica. Finalmente, a monografia de A. Ramos, *Memórias Sanumá*, oferece uma discussão valiosíssima da temporalidade Sanumá.

de contato baseado nas fontes escritas; e a segunda, uma interpretação da memória oral dos Hohodene de seus contatos com os Brancos.

A história registrada nas fontes escritas demonstra o papel crucial de grupos de interesse econômico e de militares como os tipos de brancos que mais drasticamente afetaram os Baniwa. As histórias orais demonstram que ambos representam a negação da sociedade indígena e, no entanto, são vistos como a inversão transformada dessa mesma sociedade. As decisões e atos dos ancestrais Hohodene diante dos Brancos afirmam a importância crucial de processos internos de reprodução social como a saída para a sobrevivência baniwa face à destruição étnica sofrida nas mãos dos brancos.

A segunda parte considera a questão do mito como "história no sentido mais essencial do termo" (Turner, 1988), enquanto processo de produção da sociedade que implica, ao mesmo tempo, um processo de produção do "outro", ou seja, quem é exterior à sociedade. O mito central que os Baniwa contam para explicar a reprodução social é o do "Filho do Sol", *Kuwai* que ensinou à humanidade os primeiros ritos de iniciação e legou aos homens o saber, *ianheke*, para que estes continuassem o processo. No mito, *Kuwai* é identificado, entre outros seres, com o branco e sua mãe, *Amaru*, torna-se a "mãe dos brancos" históricos. Um dos propósitos centrais da extensa interpretação que fazemos desse mito é compreender porque essas imagens são apropriadas e o que é feito delas ao longo do mito.

Mostramos que a imagem de *Kuwai*/branco representa a figura de um *intermediário errante* cujos poderes ameaçadores são, finalmente, socializados e

transformados nos poderes ancestrais pelos quais a sociedade é reproduzida. Amaru e as mulheres, por outro lado, representam, inicialmente, o passado primordial fechado e estático, acabam desprovidas de seu poder e transformadas em intermediárias errantes e 'mães dos brancos.'

Finalmente, a terceira parte amplia a interpretação do mito através de uma consideração dos cânticos entoados nos ritos de iniciação, ou *Kuwalpan*. Estes cânticos, chamados *kalidzamai*, representam a forma suprema da arte xamanística de cantar na cultura Baniwa e, em sua essência, 'criam' o mundo no sentido horizontal de modo complementar à estrutura vertical do cosmos discutida no primeiro capítulo. Através de uma discussão da estrutura e dos princípios semânticos contidos nesses cânticos, mostramos como a fala mítica continua produzindo a identidade e alteridade e como, através dos cânticos e da música, "outros" seres, incluindo o homem branco, são socializados.

Nota Metodológica

Antes de prosseguir, cabe apresentar aqui uma discussão metodológica que deixe claro os caminhos percorridos para chegar à concepção Baniwa da sua história e à relação desta com o mito e o ritual.

Na verdade, escolher os Baniwa para realizar um estudo antropológico teve como objetivo inicial a possibilidade de escrever uma história de longo alcance sobre um povo amazônico, utilizando as fontes escritas e a memória oral. No caso dos Baniwa, isto parecia factível porque existe um acervo relativamente grande no Arquivo Histórico Nacional, no Rio de Janeiro, sobre uma série de movimentos

messiânicos na metade do século passado. Eu imaginava que os Baniwa teriam guardado alguma memória desses eventos da sua história. Pretendia complementar a pesquisa histórica com um estudo intensivo da mitologia, do xamanismo, e da vida ritual. Na época em que programei a pesquisa, o paradigma do estruturalismo francês predominava nos estudos da mitologia e ritual sul-americano, o que exigia uma investigação profunda das "categorias nativas" mas que, ao mesmo tempo, precisava ser historicizada de modo a determinar a relação entre as categorias e a história.

No campo, porém, a pesquisa tomou novos rumos quando, ao responder às minhas perguntas sobre a sua história, os Hohodene insistiram em falar sobre uma guerra no passado, um evento de grande importância que teria acontecido num determinado lugar no alto Alary e que envolveu os Brancos. Ouvi a mesma história várias vezes, contada por diversos narradores mais ou menos da mesma maneira. Parecia a "história oficial" dos Hohodene, e certos narradores (membros de *sibs* considerados mais altos na hierarquia da fratria Hohodene), conforme fui informado, sabiam contar a história de modo "mais certo" e com mais detalhes. A memória de movimentos e líderes messiânicos em que eu estava interessado, porém, não teve a mesma importância. Os Hohodene contavam histórias sobre um profeta recém-falecido, Kudul, do alto Alary, mas só *en passant* lembravam fragmentos de uma história sobre Kamiko que, depois descobri, era o mesmo messias famoso, o "Cristo do Içana", do século XIX.

Anos depois, o antropólogo norte-americano Jonathan Hill mostrou-me gravações de várias tradições detalhadas sobre Kamiko, que recolhera entre os Dzauinai do Rio Guainia. O narrador destas era um descendente direto do messias,

como os narradores Hohodene se consideravam descendentes diretos do chefe de guerra lembrado em sua história. Primeira conclusão: a concepção da história é local e vinculada aos antepassados das unidades sócio-políticas mais significativas, as *fratrias*. Não há *uma* história Baniwa mas várias, e várias perspectivas sobre o passado transmitidas nessas tradições. Em sua tese de doutorado, o antropólogo francês Nicolas Journet também apresentou diversas tradições de guerra recolhidas entre os Curipaco do alto Içana na Colômbia (1988), confirmando esta conclusão.

Por outro lado, mesmo sendo locais e específicas às *fratrias*, todas pareciam ter determinadas preocupações em comum - quais sejam, as formas de reprodução sócio-cultural da *fratria* e suas relações com outros grupos, sejam eles inimigos de guerra, outras *fratrias*, outros povos, ou os Brancos. Foi a partir desta perspectiva mais global que pude começar a entender a "etno-história" Baniwa.

Uma palavra sobre as fontes escritas: o noroeste da Amazônia é notável entre as Terras Baixas sul-americanas pela quantidade de material escrito sobre a região, desde o século XVIII, dos mais diversos tipos - desde registros de Índios escravizados até diários de missionários. Com isso, foi relativamente fácil reconstruir uma cronologia de contato e demonstrar conclusivamente que as sociedades indígenas dessa região, longe de serem "intocadas", têm vivido dentro do contexto colonial por dois séculos e meio e passado por períodos de profunda transformação.

A partir das fontes escritas, pude reconstruir a história do contato focalizando especialmente a economia política, ou seja, uma sequência de formas de penetração e dominação política e econômica e seus impactos nas sociedades indígenas. Desse ponto de vista, os povos indígenas têm tirado proveito de uma

série de estratégias predominantemente políticas e religiosas para desafiar, resistir, subverter, ou se adaptar ao contexto colonial.

Embora essa perspectiva seja perfeitamente aceitável enquanto história, se o objetivo for a auto-concepção da história Hohodene, é insuficiente, porque sugere que os índios apenas tenham reagido a uma série de transformações como receptores de processos que se originaram nos centros coloniais da Amazônia. Em outras palavras, o *epicentro* da história estava com a sociedade colonial, rio abaixo, e não com os Hohodene, rio acima. Para deslocar a minha perspectiva, foi preciso levar a sério o princípio, tão bem colocado por Rosaldo em Ilongot Headhunting (1981), de que "a história no nível local deve superar a falsa dicotomia entre os estudos internos de tradições orais e os estudos externos de fontes escritas", uma dicotomia que acaba privilegiando as fontes escritas às custas da memória oral. O epicentro da história deve originar-se nos referenciais conceituais Baniwa, pois só assim suas vidas e ações "se tornam inteligíveis quando acompanhadas por uma série de eventos, sejam estes internos ou externos em sua origem", no entanto totalmente *filtrados* por padrões e processos sócio-culturais no nível local.

Quando, por exemplo, os colonizadores portugueses forçaram os Baniwa a descerem de seu território para o baixo Rio Negro, o impacto dessa ação - diferente do que os colonizadores pensavam - foi totalmente filtrado pelos padrões de guerra Baniwa. Ou, mais recentemente, quando missionários evangélicos iniciaram uma campanha para converter os Baniwa, o movimento religioso que isso produziu foi inteiramente filtrado pelos padrões de vida ritual e pela dinâmica política já existentes entre as fratrias. Daí, o sentido de que os Baniwa, mesmo "reagindo" às

forças coloniais, são *agentes* de sua história. É este nível, que trabalha dentro das concepções Baniwa, que procuro apresentar na interpretação de sua história oral.

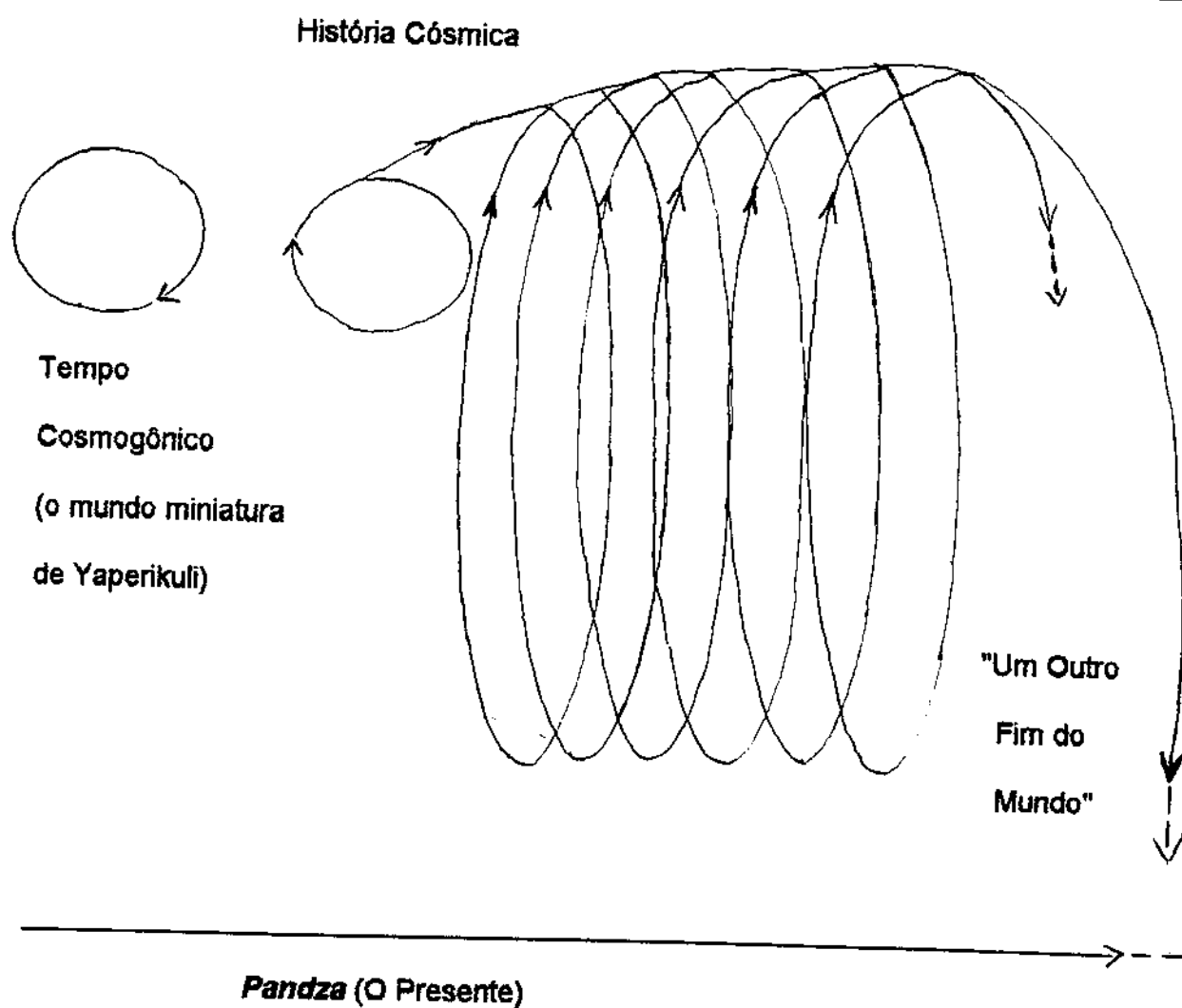
Outra questão metodológica fundamental: as temporalidades das tradições "míticas" e "históricas". As discussões antropológicas recentes sobre a relação mito/história (p. ex., Turner, em Hill, 1988) defendem a idéia de que são as formas complementares de consciência que explicam as experiências sociais em diversos níveis. O mito formula as propriedades essenciais da experiência social em termos de acontecimentos "genéricos" num nível que transcende qualquer contexto específico de relações ou eventos históricos. Ao mesmo tempo que serve como referencial explicativo para eventos históricos, apresenta modelos que estruturam a ação histórica. A história, por sua vez, preocupa-se basicamente com o nível das relações específicas entre acontecimentos específicos. Pode servir tanto como justificativa para determinadas situações quanto como estratégia para ação sócio-política no contexto atual.

Para os Baniwa, o tempo "mítico" é *oopidali*, "tempos antigos", mas é importante reconhecer, como L. Sullivan bem lembra (1988: 224), a complexidade deste "tempo antigo", pois engloba de uma vez várias modalidades: o tempo cosmogônico da criação e transformação do cosmos (os mitos do mundo miniatura de *Yaperikull*); os tempos exibidos por cada modalidade de ser sobrenatural ou divindade; os tempos manifestos na constituição do ser humano; o tempo ritual; e o tempo eterno do cosmos.

Várias dessas modalidades são cíclicas. O tempo do cosmos, por exemplo, refere-se à existência "eterna" (*midzáka*, "não morre") dos seres sobrenaturais e

divindades que "voltam" e "caminham" com os seres humanos, hoje, nos ritos de passagem e xamânicos de cura. Normalmente, esse tempo eterno é separado, selado, e vedado às pessoas no presente, *pandza*. O que os ritos fazem é abrir uma passagem vertical entre os espaços-tempos de *ooidali* e de *pandza*. Visualizando, de modo simples, a relação seria algo como o gráfico abaixo:

Ooidali (Tempos Antigos)



Ou seja, uma série de múltiplos ciclos intercalados, em relação constante com o presente, uma relação em que a música e os sons poderosos são os meios de intermediação privilegiados. Como bem lembram E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha, as sociedades do noroeste da Amazônia são "sociedades ioiô cuja identidade é sempre colocada em risco..." Mas gostaria de enfatizar aqui que, além dos ciclos de eterno retorno, há uma noção de fechamento, ou seja, da mesma forma que o tempo cosmogônico chegou a seu fim, o ciclo de tempo eterno pode se fechar. Por isso traço, no gráfico, o grande ciclo da história cósmica se fechando em um ponto indeterminado, "um outro fim do mundo", como dizem os Baniwa. É neste sentido que a "catástrofe e regeneração" são metáforas que definem a ruptura e a reordenação do espaço-tempo vertical na história do cosmos. Voltaremos a este ponto em vários momentos.

Em contraste, a história oral dos Hohodene que apresentaremos a seguir aconteceu, segundo o narrador, "quase ontem" (*hwekudza deetsa*). É, como dissemos, local e específica à fratria, uma "micro-história" em contraste com a "macro-história" cósmica. *Refere-se não a uma sequência cronológica de eventos mas a um espaço-tempo horizontal.* Os episódios da história podem ser representados na forma de círculos concêntricos. O maior representa o tempo mais distante e coincide com eventos que relacionam os Hohodene com inimigos - os grupos mais distantes espacial e socialmente, os Brancos. O círculo seguinte representa um tempo intermediário que coincide com as relações entre os Hohodene e outras fratrias, inimigos potenciais que se tomam aliados através de

casamento. O último círculo, o menor, corresponde ao tempo mais próximo do narrador, o tempo dos seus "próprios avós", e se refere a eventos relacionando os "irmãos" da mesma fratria. A temporalidade aqui, portanto, define-se pelos parâmetros de distância espacial e social (compare a visão dos Yanomami, apresentada em Ramos, 1992).

Por ora, gostaria apenas de enfatizar que a metáfora de catástrofe e regeneração, ruptura e reordenação, também caracteriza a temporalidade da história oral Hohodene. É neste sentido que os dois modos de temporalidade se complementam. Voltaremos a este ponto após a interpretação da história oral.

Os Brancos na História Baniwa

A Categoria de "Brancos", ialanawinal

O termo para "branco", *ialanewi*, é utilizado por todos os povos aruak-falantes do noroeste amazônico, assim como pelos Umuia de língua Carib do alto Uaupés (Koch-Grünberg, 1911) e os Maquiritare do Padamo (Hill, 1993). Von Humboldt, escrevendo no final do século XVIII, foi talvez o primeiro a notar seu uso entre os povos de língua aruak do rio Atabapo na Venezuela, e traduziu o termo como "Filhos dos Músicos" (Humboldt, 1907: 331). Outra palavra para branco foi notada, entretanto, por Koch-Grünberg entre os Oalipere-dakenai do Aiary e Tariana do Uaupés: *hielani*, que pode significar uma direção, o oeste.

Na classificação Baniwa dos seres, os humanos (*newiki*) opõem-se a várias classes de não-humanos, incluindo os animais, seres sobrenaturais, os Maku, e os

brancos. Cada uma dessas outras classes inclui uma gama de grupos com características comuns à classe. *Maku*, ou *maakunai*, por exemplo, é um epíteto de uso genérico que cobre grupos indígenas não-aruaq situados na fronteira/periferia da sociedade Baniwa, com quem os Baniwa tiveram alguma relação histórica. *Maakunai* não se refere, necessariamente, às sociedades caçadoras/ coletoras da floresta das regiões interfluviais do Uaupés (sentido em que o termo “Maku” tem sido usado por estrangeiros), mas a sociedades como os Maquiritare, ou Yekuana, de língua Carib do Orinoco e os Tuyuka de língua Tukano do alto Tiquié, cuja característica comum é não falarem a língua Baniwa (a palavra *maaku* quer dizer, literalmente, “não-fala” e se opõe à palavra *waaku*, “nossa fala”).

A categoria de seres sobrenaturais inclui vários grupos de espíritos, dos espíritos-sucuri (*umawalinal*) aos espíritos-ancestrais (*kuwainai*), e todos representam um certo perigo para os humanos pelas doenças que podem causar ou pelos poderes que possuem.

Fazem parte dos “brancos” os povos não-indígenas, também na fronteira/periferia da sociedade Baniwa, com quem os Baniwa têm tido contato desde o século XVIII, dos primeiros colonizadores portugueses e espanhóis (*putchuwishi* e *kutheana*, respectivamente) até os vários brancos representantes de diversas nacionalidades e interesses que, de um modo ou de outro, têm hoje contato com os Baniwa. Esta classe também inclui os negros (*tapayunana*), e até antigos grupos indígenas que, historicamente, se “transformaram” (*napadamawa*) em brancos, tais como os Baré (*Baalenai*) do rio Negro ou grupos Baniwa que foram incorporados à sociedade branca do rio Negro. Torna-se, assim, necessário abordar a categoria “branco”

como uma construção histórica para se determinar as características dos grupos que ela cobre.

Cronologicamente, os militares portugueses (*tsuraranai* - do português/espanhol "soldado") foram, provavelmente, os primeiros a ter um contato importante com os Baniwa, a começar pelas tropas de resgate da primeira metade do século XVIII, seguidas pelas expedições militares de reconhecimento, destacamentos e fortes, e descimentos²⁴ para o rio Negro na segunda metade do século XVIII; além de um contato contínuo com os militares de São Gabriel, Marabitanas e Cucui, desde meados do século XIX até o presente. Durante a última década, os Baniwa tiveram um contato especialmente intenso com as construções de pistas de pouso e as instalações do Projeto Calha Norte, que representaram uma penetração militar e colonização sem precedentes em território Baniwa (Wright, s.d.).

O segundo grupo inclui os vários representantes do governo no alto rio Negro que, até recentemente, pouco se diferenciaram dos militares: Diretores de Índios no final do século XVIII e, novamente, em meados do século XIX; comissões oficiais que visitaram a área desde o século XVIII; um posto do SPI no Içana no final da década de 1940 início de 1950; e, recentemente, postos da FUNAI. Foi somente nos últimos trinta anos que São Gabriel da Cachoeira se tornou centro de autoridade política na região, substituindo Barcellos e Manaus, sedes históricas de governo mais distantes.

²⁴ "Descimentos" são remoções teoricamente voluntárias e não-violentas de comunidades indígenas do "sertão" para as aldeias administradas por missionários; na prática, são quase impossíveis de distinguir do transporte de gente pelo tráfico oficial de escravos (Sweet, 1974: 810).

O terceiro grupo inclui todos os representantes de ordens religiosas, principalmente católicos, incluindo os Jesuítas e Carmelitas no século XVIII, Capuchinhos e Franciscanos no século XIX e Salesianos dos anos 1950 até o momento; por sua vez, protestantes evangélicos estão entre os Baniwa desde o final dos anos 1940. Até a década de 1950, contudo, os missionários de todas essas ordens apenas visitavam esporadicamente os Baniwa para administrar sacramentos, mas não estabeleceram missões permanentes no Içana ou em seus afluentes. Muito maior influência sobre a religião Baniwa teve o catolicismo popular da região, com seus santeiros, curandeiros e sincretismos de crenças indígenas e caboclas desde o final do século XVIII.

Em quarto lugar, todos os representantes de interesses econômicos (extrativistas e comerciais), especialmente, aqueles para quem os Baniwa trabalharam ("patrões"). Os comerciantes passaram a ter uma presença significativa no alto rio Negro a partir do início do século XIX, adquirindo maior importância durante o *boom* da borracha, entre meados do século XIX e início do XX. Após o declínio da borracha, o trabalho dos Baniwa para os balateiros diminuiu, mas nunca cessou completamente, voltando a se intensificar da Segunda Guerra Mundial até a década de 1960, muitas vezes, levando-os a trabalhar na Venezuela e na Colômbia. Além do trabalho da borracha, os Baniwa trabalharam para patrões do rio Negro na extração de chicle, sorva, piaçava e castanha. Nos anos 1970, a maior parte dos Baniwa fabricava artesanato (principalmente cestos) para vender a comerciantes colombianos. Na década de 1980, muitos trabalhavam no garimpo, vendendo o que extraíam para os comerciantes em São Gabriel ou para a companhia Goldmazon. Em suma, os Baniwa tiveram uma longa e contínua experiência de trabalho com

“patrões”, indo da extrema exploração e escravização até um certo enriquecimento pelas mercadorias obtidas.

Desses grupos de brancos, o “patrão” é o mais importante em termos de seu significado para a vida atual dos Baniwa. Por outro lado, é preciso dizer que “patrão”, como *ialanawi*, se tornou um epíteto usado de forma genérica e não se limita a comerciantes ou grupos de interesse econômico. Os missionários, os militares e o governo, em alguma medida, são todos “patrões”, ao utilizarem a mão-de-obra Baniwa em troca de bens ou serviços. Assim, “patrão”, como *ialanawi*, significa um branco para quem os Baniwa trabalham, ou que “manda os Baniwa trabalhar”.

A História de Contato a partir das Fontes Escritas

Na primeira metade do século XVIII, o comércio português e espanhol de escravos já havia atingido profundamente o alto rio Negro, resultando em graves perdas demográficas para quase todos os povos da área (Sweet, 1974; Wright, 1981). No início daquele século, talvez o que é a primeira referência documental sobre os Baniwa menciona sua aliança com os Caverre (um grupo Piapoco do rio Guaviare) contra expedições guerreiras carib envolvidas na obtenção de escravos para os espanhóis. Os Baniwa também são mencionados em fontes portuguesas da mesma época como tendo sido trazidos como escravos, provavelmente pelos

Manao²⁵ do médio rio Negro, do alto rio Negro ao Forte da Barra, onde mais tarde seria a cidade de Manaus.

Contudo, os Baniwa parecem ter escapado das incursões mais violentas de expedições escravistas e é possível que tenham absorvido renegados de outros povos indígenas durante as guerras de captura de escravos. Por exemplo, vários sobreviventes das guerras portuguesas de 1720 a 1730 contra os Manao e os Mayapena do médio rio Negro buscaram refúgio nos afluentes setentrionais (Sweet, 1974: 594) e, por volta de 1760, foram encontrados em assentamentos espanhóis do alto rio Negro.

Os cativos eram embarcados para cidades distantes; os que sobreviveram ficaram sujeitos à condição permanente de escravos. Os que permaneceram na região assistiram à derrocada de povos vizinhos - parentes, aliados e inimigos - pelas graves perdas demográficas e efeitos catastróficos do tráfico de escravos que ainda persistiam anos após sua abolição oficial, em 1755.

Com a intensificação da colonização no rio Negro, na segunda metade do século XVIII, doenças introduzidas pelos brancos começaram a espalhar a morte entre os Baniwa. Apesar da impossibilidade de se fazer estimativas, os registros mencionam várias epidemias graves de sarampo e varíola na década de 1780. O seu efeito, aliado à deterioração geral das condições de vida e ao abastecimento garantido de mercadorias pelos brancos, convenceu muitos Baniwa a deixar suas

²⁵ No final do século XVII, início do XVIII, os Manao eram o povo mais numeroso, poderoso e empreendedor do médio rio Negro. Eram conhecidos por sua atuação no comércio de longa distância e rapidamente assumiram um papel importante no tráfico de escravos com os holandeses na costa setentrional da América do Sul, até serem derrotados numa guerra movida contra eles pelos portugueses na década de 1720.

terras e ir para as cidades coloniais recém-fundadas no baixo rio Negro. Ali trabalhavam para os brancos na agricultura, no Serviço Real e na coleta de produtos da floresta. Quando não era possível persuadir os que ficaram em suas terras, os militares portugueses - às vezes aliados a outros povos aruak, como os Baré - recorriam à força. Há vários casos registrados de descimentos na década de 1780 com ataques armados a aldeias Baniwa, aos quais os índios resistiam, o que lhes valeu a reputação de "belicosos".

A permanência dos índios nas cidades coloniais era, em geral, temporária, já que muitos logo percebiam a armadilha em que se haviam metidos e partiam. As vilas coloniais do final do século XVIII eram constantemente assoladas por doenças, sofriam grandes perdas demográficas e freqüentes deserções por parte dos índios descidos das regiões dos altos rios. Os Baniwa estavam entre os que sempre desertavam. Os que permaneceram nas vilas coloniais foram assimilados à população branca ou cabocla.

Ao final do século XVIII, as colônias portuguesas e espanholas atravessavam um período de desorganização que permitiu aos povos nativos recuperar-se parcialmente das perdas sofridas e se reorganizar. Dentre eles, estavam os Baniwa que, depois de quase desaparecer, retornaram às suas terras nesse momento e procuraram reconstruir sua sociedade.

Mas não tiveram trégua: por volta de 1830, os comerciantes brancos voltaram ao alto rio Negro, agora, de modo permanente. Muitos eram caboclos que viviam durante longos períodos nas aldeias indígenas e eram aliados úteis dos militares dos fortes de São Gabriel e Marabitanas na arregimentação de mão-de-obra indígena para o Serviço Real, indústria e extração de produtos da floresta ou serviços

domésticos nas casas das famílias da elite de Manaus. O que os militares precisassem os comerciantes faziam em troca da proteção ao seu negócio. Houve também vários casos registrados de militares que tinham seu próprio comércio ou se tornaram comerciantes ao deixar o exército. Wallace, por exemplo (1853: 215-6) menciona casos de ex-soldados que se tornaram comerciantes no Içana e continuaram recebendo auxílio e proteção do Comandante de Marabitanas em troca de forçar índios Baniwa a trabalhar para eles na coleta de salsaparrilha.

Utilizando eficientemente seu poder de ameaça de força, além da distribuição de mercadorias e cachaça e a manipulação dos chefes locais, os comerciantes e militares mantiveram operante durante anos um sistema opressivo de exploração de mão-de-obra, aumentando a produção e os lucros e, assim, a sua riqueza. A política indigenista do governo provincial em Manaus no início da década de 1850 parecia legitimar o sistema, a julgar pelos registros que fornecem abundantes testemunhos dos impunes abusos de autoridade por parte de oficiais locais no alto rio Negro²⁶.

Os Baniwa foram muito prejudicados por esse sistema, embora sempre que possível se mantivessem longe dos brancos. A crescente resistência à dominação branca entre os índios do alto rio Negro culminou numa série de movimentos milenaristas entre os Baniwa, Tukano e Warekena desencadeados a partir de 1857. Alguns líderes messiânicos profetizaram a destruição do mundo por um grande incêndio; outros, a inversão da ordem sócio-econômica existente, após a qual os brancos serviriam aos índios. As narrativas orais relativas a esse tempo deixam claro que os messias Baniwa colocavam seu poder contra a opressão econômica e

²⁶ Ver Wright (1981); e Wright & Hill (1986) para uma discussão mais detalhada da política indigenista naquele momento.

política dos brancos e que a chave para a sobrevivência Baniwa estava na sua autonomia em relação à influência devastadora do contato. O movimento liderado por Venancio Kamiko, o mais famoso entre os profetas de meados do século XIX, por exemplo, pregava a observância rigorosa do jejum, rezas cerimoniais e a total evitação de relações sociais e econômicas com os brancos (militares), como meios de se obter a salvação no paraíso prometido (Wright & Hill, 1986).²⁷

Com a repressão militar desses movimentos, os messias e seus seguidores não tiveram outra escolha senão refugiar-se em áreas inacessíveis; muitos se recusaram a obedecer às ordens dos militares para retornar aos assentamentos ribeirinhos, outros obedeceram com relutância. Os messias continuaram, no entanto, gozando de grande influência por toda segunda metade do século XIX, fazendo suas curas e aconselhando os índios que vinham visitá-los de todos os cantos da região (Wright, 1992).

Na década de 1870, o *boom* da borracha havia atingido o alto rio Negro, introduzindo o sistema de exploração de mão-de-obra mais intenso que os Baniwa já haviam experimentado. Os patrões locais que trabalhavam para grandes empresas de exportação de borracha tomaram o controle de terras e recursos naturais de vastas áreas da região, explorando-as com seus exércitos de seringueiros. O Içana e seus afluentes ficaram sob o controle de um comerciante espanhol, Dom Germano Garrido y Otero, seus irmãos e seus filhos, que controlaram a região por mais de 50 anos (Koch-Grünberg, 1967 [1909];

²⁷ A influência de Kamiko durou até a sua morte, no início deste século. Nos anos 1920, os Baniwa do rio Cubate, uma das áreas de influência de Kamiko, ainda demonstravam um forte desprezo pelo contato com os brancos (Nimuendajú, 1950: 126), mas as formas de penetração branca tinham crescido consideravelmente nessa época, ao lado da violência do *boom* da borracha.

MacCreigh, 1926). Garrido instalou uma espécie de sistema feudal, aparentemente, com centenas de Baniwa a seu serviço. Com muita esperteza, colocou seus filhos e colaboradores como "Delegados dos Índios" em aldeias estratégicas, manipulou relações sociais de compadrio e casamento com os índios, manteve um abastecimento regular de mercadorias, controlou o comércio no Içana e submeteu ao endividamento o número de índios suficiente para servir de exemplo (no Capítulo IV, apresento uma história mais detalhada deste período).

Os Baniwa lembram Garrido como o patrão mais poderoso de seu tempo, e também se lembram do terror e perseguição dos militares do Forte de Cucuí que, na virada do século, caçavam os índios do Içana e Uaupés para servir de remadores, invadiam malocas, roubavam produtos comerciais dos índios, enganavam trabalhadores indígenas e também faziam contrabando. À semelhança dos seringueiros colombianos do Uaupés dessa época, os militares eram temidos, como provam os registros de aldeias inteiras buscando refúgio em áreas inacessíveis ou fugindo logo que viam surgir um branco (Lopes de Sousa, 1928; Nimuendajú, 1950).

Embora a criação de postos do SPI, a partir de 1919, e de missões salesianas, a partir de 1914, tenha ajudado a controlar a situação, parece ter tido efeitos mínimos no Içana, pelo menos, no início. Os testemunhos reunidos por Adélia de Oliveira, em 1971, de experiências Baniwa com patrões a partir dos anos 1930 deixam claro que o regime extrativista continuava em operação, intensificando-se durante a Segunda Guerra Mundial, e que as histórias de vida Baniwa em grande parte são definidas pelo seu trabalho para os patrões.

No final da década de 1940, Sophia Muller, uma missionária evangélica norte-americana da Missão Novas Tribos, iniciou sua evangelização dos Curripaco na Colômbia, estendendo esse trabalho entre os Baniwa do Içana em 1949 e 50. Pelo menos no início, a conversão dos Baniwa ao evangelismo tinha todos os sinais de um movimento milenário. Muitos Baniwa consideravam Muller como um messias, vinham de todos os lados para ouvir a sua pregação, e se converter à nova fé. Na mesma época, padres salesianos começaram a abrir uma missão no Içana e assim foi produzida uma divisão entre crentes e católicos que perdura até hoje (ver Capítulo IV)

Durante as duas últimas décadas, os Baniwa enfrentaram uma nova onda de penetração branca, a serviço da política de segurança nacional do Estado ou dos interesses de companhias mineradoras. A partir dos anos 1970, quando foi anunciada, a construção da rodovia Perimetral Norte que atravessaria suas terras, seguida pela construção de pistas de pouso e, desde 1986, da implantação do Projeto Calha Norte, a área recebeu freqüentes visitas de comissões do alto escalão do governo federal, introduzindo uma dimensão qualitativamente diferente de interesse do Estado e de controle sobre o futuro dos Baniwa. A política indigenista oficial de assimilação, apoiada, ao menos no início, pelos salesianos e, até hoje, pelos militares, dificultou ainda mais para os Baniwa a defesa de seu território e cultura. Agravando a situação, desde o início da década de 1980, garimpeiros e, em seguida, companhias mineradoras, protegidos pela Polícia Federal, invadiram o território Baniwa, trazendo a destruição e vários casos de violência (Wright, s.d.). Diante dessas invasões, os Baniwa inicialmente reafirmaram sua postura histórica de autonomia dos brancos. Como atestam vários abaixo-

assinados, os capitães da maioria das comunidades Baniwa reivindicaram controle sobre seus recursos minerais e se colocaram contra a presença de mineradores brancos em suas terras. A pressão constante exercida pelas empresas, apoiada pela repressão da Polícia Federal acabou gerando graves divisões internas: algumas comunidades ficavam a favor da entrada das empresas, outras não. Ao mesmo tempo, o Projeto Calha Norte ameaçou a diminuir drasticamente tanto o território Baniwa quanto a sua capacidade de impedir as invasões. Diante dessas circunstâncias, vários líderes surgiram para organizar melhor a resistência. A participação ativa desses líderes na Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), fundada em 1988, e na política partidária, e a criação recente de diversas associações locais de comunidades Baniwa, representam uma nova configuração de articulações políticas que ainda está em formação mas que certamente definirão melhor as demandas concretas e específicas das comunidades Baniwa.

Neste resumo da história Baniwa, observamos que, das quatro principais categorias de brancos, foram os militares e os grupos de interesse econômico que tiveram influência mais direta e duradoura sobre os Baniwa. Os missionários tiveram um papel relativamente pequeno até as campanhas evangélicas e conflitos com os católicos, nas décadas de 1950 e 1960. Até recentemente, o governo agiu como uma força remota, emitindo documentos (como as cartas de patente do século XIX, por exemplo, reconhecendo chefes ou "capitães") e legislação, mas, raramente, visitando os Baniwa ou interferindo diretamente em suas vidas. Na maior parte das vezes, os militares representaram as ordens do governo na área - através dos descimentos do século XVIII, os programas de "serviço público" e "civilização" do

século XIX, ou a interferência direta nas revoltas messiânicas do meado do século XIX. Os militares serviram, assim, como intermediários do sistema colonial dominante, cujos distantes centros de poder e riqueza, Barcelos, Barra/Manaus ou Brasília demonstraram seu interesse predominante em absorver os Baniwa à população branca do rio Negro.

Em várias ocasiões, os militares abusaram do poder de que dispunham, utilizando a violência e o terror não apenas para manter a ordem como também para servir a seus interesses pessoais de exploração da mão-de-obra e produção dos Baniwa. Desde o século XVIII, foi-se solidificando uma aliança entre os militares e os comerciantes ou outros grupos de interesse econômico para obtenção de mão-de-obra, controle da oferta de mercadorias para os Baniwa, escoamento da produção, etc. O comércio em geral, dependeu dos militares e estes raramente foram questionados pelos comerciantes.

Para compreender como os Baniwa percebem essas relações e suas estratégias para lidar com elas, consideremos agora suas histórias orais do contato.

A Categoria de "Branco" na História Oral Hohodene

Os Hohodene do rio Aiary contam a história dos contatos de sua fratria com os brancos, basicamente, através da vida e feitos de seu antepassado, o chefe *Keruminali*. Conta que esse chefe, aliado aos *Mulédakenai*, o *sib* irmão mais velho dos Hohodene, empreendeu uma guerra no Uaupés; em represália, os brancos enviaram uma 'força policial' que levou os Hohodene prisioneiros e os forçou a

descer para Barcelos, no baixo rio Negro. A versão a seguir concorda, no seu teor, com outras, e nos foi contada pelo ex-chefe da aldeia de Hipana que também chamava-se Keruaminali:

História de Keruaminali (Resumo, com citações diretas indicadas entre aspas):

Episódio I. Os Tariana e Baré fizeram guerra contra os Mulédakenai em Jurupary Cachoeira, no alto Aiary. Keruaminali e seus guerreiros foram com Mukuali, chefe dos Mulédakenai, guerrear no Uaupés, mas os Hohodene não mataram ninguém. Mukuali então atirou numa criança, o filho de um branco (um cadete). Os Tariana desceram o rio até São Gabriel para reclamar junto aos brancos. Os Wadzulinai (inimigos dos Hohodene, do Içana) lideraram uma 'força policial' (de Baré, etc.) até a maloca de Mukuali no meio da mata acima de Jurupary Cachoeira no alto Uaraná, afluente do alto Aiary, "na Colômbia". Mataram quase todo mundo, queimaram a maloca e levaram o chefe Hohodene prisioneiro. Voltaram para o rio Negro e ficaram em São Miguel. Lá, os Hohodene tiraram todos os seus adornos (colares de dentes de onça, pendentos de quartzo, cocares), colocaram-nos num pote de cerâmica e jogaram-nos no rio. Depois, desceram novamente o rio Negro e pararam em Carma, no Cauabory, onde beberam. Pouco depois, desceram até Barcelos e beberam novamente. Lá, os brancos escreveram (seus nomes ?) no papel. Um chefe Kadapolithana (do Içana), chamado Balento, foi com eles.

Então, após algum tempo, Keruaminali fugiu de Barcelos, porque não havia mais Hohodene em suas aldeias. Seus filhos fugiram para junto dos espanhóis (*Kutheana*), e logo houve guerra no rio Negro. Então Keruaminali fugiu com o chefe

dos Hawadzulunai (sib do Içana) de volta para o Içana, onde viveram por algum tempo. Só um Hohodene, Keruaminali, voltou, e viveu sozinho. Eram tempos perigosos, porque um outro povo fazia guerras constantes para pegar prisioneiros para serem comidos.

Episódio II. Os Oaliperedakenai (Siuci) tinham ouvido falar de Keruaminali e foram oferecer-lhe uma filha em casamento, já que ele não tinha mulher. Estavam abandonando a guerra. Foram para a aldeia de Keruaminali, mas o Hohodene não quis recebê-los, pensando que vinham fazer guerra. Depois de uma longa aproximação, o Hohodene abriu sua porta e as mulheres Oalipere entraram, convencendo-o de que tinham vindo em paz. Os chefes discutiram a aliança e tomaram caxiri forte a noite toda. Selou-se a aliança e os Oalipere ficaram um mês com Keruaminali. Naquele tempo, “ele não era velho, era jovem.”

Cinco dos filhos de Keruaminali (de seu primeiro casamento) tinham ficado no rio Negro e se tornaram soldados. Os filhos dos Kadapolithana também se tornaram soldados em Barcelos. “Hoje soldados vivem lá. ‘Ah, transformaram-se’, disseram, ‘em soldados’. Porque todos nós, Hohodene, descemos. Então eles se transformaram em brancos abaixo, todos eles hoje. Só um de nós ficou, Keruaminali. Somos descendentes dele. Nossos parentes todos se transformaram lá embaixo. Foi assim ...”

Após algum tempo, os afins de Keruaminali convidaram-no para um *pudali* (*dabukuri*, em língua geral; cerimônias de intercâmbio) em Tucano-ponta, no baixo Içana. Muitos de seus afins dançaram com *waana* (tubos-de-dança de ambaúba) e com as flautas de Kuwai dentro da casa. Beberam bebida forte. Dançaram e

desafiaram Keruaminali a provar que agüentava a bebida. Dançaram a noite toda, mas Keruaminali venceu o desafio e voltou para casa.

Depois, os Hohodene fizeram um *pudali* com os Oalipere, em *Uwatalimam*, no médio Içana. Lá, os Oalipere pediram terra aos Hohodene, porque não tinham mais terra. A terra Hohodene então ia do alto Quiary até abaixo da foz do Aiary. Os Oalipere não podiam mais sobreviver em suas terras porque todas as roças estavam esgotadas. Então Keruaminali mudou-se para o alto Quiary, onde viveu por muito tempo, até todos os seus filhos ficaram crescidos, formando várias aldeias no Quiary. Keruaminali morreu mais tarde, envenenado pelos *Wadzulinai*.

Episódio III. Então, um dia, um Baré do Uaupés foi viver na aldeia Oalipere de *Pithiriwali* no médio Içana, onde fazia canoas. Um dia começou a dizer-lhes “ah, vocês têm de ir embora daqui, é tão pobre aqui.” Disse-lhes que deviam jogar fora seus instrumentos de guerra e descer o rio com ele. Disse a todos os do rio para irem. Os Hohodene desceram das cabeceiras do Quiary para a sua foz, levando muita farinha. Os brancos continuaram rio abaixo, mas os Hohodene pararam suas canoas numa aldeia para comer. O chefe *Maianali* perguntou então aos outros: “Que dor é essa ? Foi assim com nossos avós. Eles mataram nossos avós, perdemos todos, não existe mais chefe Hohodene. Como estão vossos corações ?” Um homem respondeu que estava fazendo uma casa e uma roça novas e não queria ir. Outro respondeu a mesma coisa. Alguns desceram o rio com os brancos, mas os outros foram se instalar em vários lugares no Aiary e ficaram, até hoje.

Interpretação

Em seu esquema geral, a história descreve: (1) uma campanha de “pacificação” dos militares brancos, aliados a outros povos aruak, contra os Mulédakenai, que foram massacrados, e os Hohodene, que foram feitos prisioneiros; (2) um descimento forçado ao rio Negro no qual os Hohodene sofreram “aculturação”, isto é, perderam seus adornos, beberam e dançaram nas vilas dos brancos e perderam seus filhos que se transformaram em brancos ou, mais precisamente, em soldados em Barcelos; (3) um processo de recuperação étnica no qual os Hohodene fugiram de Barcelos para o Içana onde, após um longo período de isolamento extremo, aceitaram uma aliança com os Oaliperedakenai, consolidada através de casamentos, rituais de troca e redistribuição de terras entre as duas fratrias; e (4) um segundo descimento instigado por um Baré/caboclo/regatão que falhou, em grande parte, devido à decisão coletiva dos Hohodene de que seu trabalho e modo de vida eram mais importantes do que outro descimento ao rio Negro. A partir da sua decisão de permanecer, os irmãos Hohodene construíram novas aldeias no Aiary que são as aldeias dos próprios avós dos Hohodene hoje.

Para quem esteja interessado na possibilidade de uma correlação entre a história oral e a história cronológica a partir das fontes escritas, há vários indícios na narrativa que permitem a reconstrução da história do contato vista pelos Hohodene.

Em primeiro lugar, o narrador da versão citada acima afirmou que a história teria acontecido “quase ontem, quase no tempo” de seus próprios avós. Outros narradores confirmaram que foram seus próprios avós que construíram os assentamentos no Aiary mencionados no episódio III. Calculando a idade dos

narradores, isto coloca os eventos deste episódio na segunda metade do século XIX, mais precisamente nas décadas de 1860 e 1870. As fontes escritas deste período indicam que, a partir do meado do século XIX, os militares brasileiros, aliados aos regatões, de fato buscavam convencer os Hohodene e Oaliperedakenai a abandonar suas aldeias e descer do rio Içana para trabalhar no serviço público no rio Negro. Mas o meado do século XIX, como nos mencionamos acima, foi também uma época de movimentos religiosos e resistência contra as entradas dos militares nas aldeias. As fontes atestam que, além da sua recusa de descer, os Hohodene e Oaliperedakenai do Içana resolveram mudar-se para o rio Aiary adentro (Wright, 1987/88/89; 1981).

A partir da década de 1870, comerciantes penetravam o rio Içana com mais frequência em função da exploração da borracha e levavam muitos Baniwa para trabalhar nos seringais do baixo Rio Negro. Em 1903, durante o auge do *boom*, o etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg visitou o Içana e Aiary e constatou que não existia mais aldeias Hohodene no rio Quiary, afluente do baixo Aiary, pois toda a população havia saído e reconstruído aldeias no Aiary - em exatamente os lugares mencionados na história oral, entre outros. É razoável supor, portanto, que o processo de saída do Quiary, descrito no episódio III, fosse iniciado nos anos de 1860 e 1870 e completado já pelo início deste século.

A partir desta correlação do episódio III, é possível estender os cálculos para os outros. A própria narrativa indica que teriam passadas várias gerações antes, ou seja, aproximadamente no final do século XVIII início do XIX. Considerando o conteúdo dos episódios, é possível que se refiram aos descimentos empreendidos pelos militares portugueses. Uma outra pista talvez confirme esta hipótese: o nome

do narrador (Keruaninall) em português era *José Marcellino Cordeiro Capitam*. Na documentação do anos 1780, um "Capitão Marcellino José Cordeiro" foi um dos militares que mais fez descimentos forçadas dos índios do alto rio Negro.

A evidência sugere a hipótese, então, de que a narrativa se refira a uma seqüência de eventos entre o fim do século XVIII e a segunda metade do século XIX, um período de aproximadamente cem anos. Cada episódio tem sentido quando comparado com a história de contato reconstruída a partir das fontes escritas. Nessa perspectiva, tanto a memória oral como as fontes escritas precisam ser consideradas e avaliadas com o mesmo peso, sem privilegiar uma mais do que a outra como a 'verdadeira história.' A história de contato apresenta-se como um processo que envolve os dois lados - índios e brancos - em relações dialéticas e conflituosas.

Apesar do êxito que este tipo de análise possa ter, foge completamente do objetivo principal de uma 'etno-etnohistória', no sentido usado por Turner (1988, e antes dele por Raymond Fogelson e William Sturtevant): a compreensão da consciência histórica dos Hohodene. Porque o pressuposto deste tipo de análise é de que os eventos da história oral se referem a eventos reais da história colonial. Um erro metodológico, pois ignora justamente o filtro cultural através do qual os eventos são interpretados e reformulados para fazer sentido dentro dos padrões sócio-culturais dos Hohodene. Talvez nunca aconteceu, de fato, uma grande guerra dos brancos aliados aos povos aruak do Uaupés contra os Mulédakenai e Hohodene (episódio I). Talvez a "guerra" fosse uma metáfora para relações catastróficas com "outros grupos" social- e geograficamente distantes e portanto

inimigos - no mesmo sentido em que a história cósmica começa seu drama. E talvez, mais do que a memória dos eventos da história colonial, a narrativa seja motivada pela reafirmação do poder político dos Hohodene diante das circunstâncias de contato, uma reafirmação que possa servir como programa de ação no contexto atual de conflitos interétnicos. Vejamos como em cada episódio.

Para entender o primeiro episódio, é preciso contextualizá-lo com informações sobre a natureza e os padrões de guerra Baniwa. As narrativas recolhidas por Journet (1994) e por mim (1991) indicam que a guerra (*uw*) tinha dois objetivos principais: (1) vingar-se da morte de um parente com a morte de um inimigo, de acordo com uma lógica de troca ou 'retorno' (*koada*), em que o fim do conflito se dava com o extermínio total, ou quase-total, do inimigo (*ipuunda*) mesmo se corresse o risco de ser exterminado no processo; e (2) substituir os mortos com a captura de crianças e/ou mulheres, permitindo não só a recuperação das perdas mas também a futura reprodução do grupo - de novo, mesmo que isso levasse à perpetuação de relações hostis. A guerra Baniwa constitui então um sistema de relações, e não um 'acidente' da sociedade, no qual os inimigos representavam uma fonte de progênie. A busca de vingança, ou 'retorno', era um meio de os grupos inimigos se trocarem, substituírem seus mortos e se perpetuarem no tempo. Nesse sistema, a importância das relações de aliança por casamento era totalmente secundária. Por isso, a guerra sempre ocorria nas *fronteiras* da sociedade, entre grupos distantes e não-relacionados por parentesco (p.ex., outros povos indígenas os *Maakunai*, os Brancos). Situava-se onde as categorias que estruturavam as

relações sociais tinham 'outro' sentido. Pode ser considerada, portanto, com uma alternativa a todas as outras relações sociais.

No primeiro episódio, então, foram os Hohodene e seus irmãos frâtricos, os Mole-dakenai, que iniciaram uma incursão numa aldeia do Uaupés na qual uma criança - o "filho de um soldado Branco" - foi flechada. Em represália, seguindo a lógica de retorno, os povos indígenas do Uaupés (Tariana, Baré - não-Baniwa e, portanto, 'inimigos'), aliados aos Brancos, foram a São Gabriel para se queixarem das fratrias Baniwa. A força militar praticamente exterminou os Mole-dakenai e levou os Hohodene prisioneiros para as vilas dos Brancos no Rio Negro. Os prisioneiros foram "assimilados", isto é, jogaram fora todos os seus adornos cerimoniais no rio, e os filhos Hohodene finalmente transformados em "soldados" - ou guerreiros Brancos - dessa maneira tornando-se plenos membros do grupo "inimigo" na periferia da sociedade Baniwa. Do ponto de vista Hohodene, os Brancos recuperaram a perda de um de seus filhos. O "período de guerra" - como podemos chamar este primeiro episódio - termina com a aniquilação de um grupo e a virtual inviabilidade social de outro. Mas o chefe-guerreiro, Keruaminali, toma a decisão de fugir do inimigo. Diante do dilema de os Hohodene ou serem completamente assimilados ou recuperarem a sua viabilidade, o chefe afirma a identidade dos Hohodene com seu território e as suas aldeias, e volta ao Içana.

Enquanto o primeiro episódio é definido pela fronteira entre inimigos reais, *ipuunda* - os grupos mais distantes espacial e socialmente - o segundo episódio focaliza as relações entre afins potenciais, *itenaaki*: os Hohodene e Oalipere-dakenai são duas fratrias do mesmo povo; portanto, as fronteiras que as separam são passíveis de negociação e permitem a aliança. Apesar da suspeita por parte do

chefe Hohodene de que os Oalipere-dakenai venham em guerra, estes procuram iniciar uma aliança. Estavam "abandonando a guerra" e, como prova disso, ofereceram uma das suas filhas ao chefe. Este ato é o primeiro passo para a recuperação dos Hohodene enquanto grupo. O narrador enfatiza neste ponto que era como um processo de rejuvenescimento do chefe ("ele não era mais velho, era jovem"), quase como uma ressurreição da morte cultural que os Hohodene tinham sofrido nas vilas do Rio Negro. Uma outra maneira de dizer isso é que a aliança com os Oalipere-dakenai propiciou a recapacitação histórica dos Hohodene para se reproduzirem culturalmente.

A aliança através de casamento entre fratrias é, para os Baniwa, uma outra forma de troca recíproca, ou *koada*, mas que exclui as relações de guerra. A guerra não existe entre fratrias exogâmicas que trocam mulheres entre si. O que marca essa relação é a celebração de *pudali* (ou *dabukuri*, em língua geral), rituais de dança cujo objetivo é celebrar os parentes e dançar e beber com os afins. Podemos até chamar o segundo episódio da história Hohodene como o "período de *pudali*".

O resultado da mudança na situação sócio-política dos Hohodene é a plena recuperação da fratria. A natureza do chefe também muda: antes guerreiro, agora cultiva suas roças e multiplica suas aldeias. O mesmo processo acontece com os Oalipere-dakenai: pedem terra de seus afins, o que permite que os Oalipere-dakenai se salvem de sua situação desesperadora diante do esgotamento de suas terras para roças. Há uma volta à prosperidade, crescimento, e estabilidade, como resultado da definição das fronteiras sociais, políticas e territoriais entre as duas fratrias.

O terceiro episódio segue a progressão interna da narrativa ao tratar das relações internas entre os irmãos, *namhereridam*, da mesma fratria, todos filhos de Keruaminali, cada um líder de um grupo local de descendência. O episódio também define a relação entre estes e o inimigo externo - o Branco ou "cabocio" (descendente de índios e brancos) que volta e tenta convencer os irmãos Hohodene de que suas terras estão "pobres" e de que eles deveriam mudar de novo para o Rio Negro.

O que é notável nesse episódio é a afirmação que fazem os irmãos de sua consciência histórica como fonte de uma estratégia política para enfrentar o inimigo externo. Diante da escolha entre seguir o Branco ou permanecer em suas aldeias, os irmãos decidem manter sua autonomia, porque as suas roças, casas, e a prosperidade são superiores à convivência com os Brancos. Os Hohodene não eram mais guerreiros, eram horticultores que procuravam viver em paz, distantes dos Brancos.

Note-se que a visão histórica dos Hohodene complementa de várias maneiras a sua visão da história cósmica. São duas visões, na realidade, nascidas dos mesmos processos, diferenciando-se pelo fato de a história cósmica representar uma explicação conceitual, no nível essencial, enquanto a história frátrica se refere a um contexto social e geográfico particular. As duas visões, no entanto, são comparáveis no que diz respeito aos períodos pelos quais o mundo passou, às qualidades desses períodos, e às filosofias sociais da história (ou seja, os estágios da sociedade em relação à identidade e à alteridade).

Ambas as visões começam com um estado de guerra (relações conflituosas entre seres primordiais; a "guerra" com grupos na periferia): a guerra, enfim, é o

modelo primordial que organiza o cosmos e o social. O resultado da guerra é a catástrofe, onde tudo é drasticamente reduzido a um único sobrevivente. A guerra praticamente acaba com o mundo e a identidade dos sobreviventes se funde no mundo-sem-forma do "rio abaixo".

Mas é o único sobrevivente que renasce: ou por sua decisão ou por sua sabedoria inata, volta e inicia um processo de regeneração. A regeneração do novo mundo, pós-catástrofe, procede, por etapas, uma série de transformações que acaba recriando a ordem espaço-temporal. Nesse processo, a descendência, as estruturas sociais internas, e as estruturas de aliança entre grupos aliados são os eixos principais através dos quais a humanidade/ as unidades sócio-políticas se reproduzem e se multiplicam.

Ambas as visões afirmam que a prosperidade é herança dos antepassados - seja pela ordem espaço-temporal estabelecida, seja pela produtividade das roças e aldeias, contanto que a humanidade afirme a superioridade dessa identidade contra o Outro.

As duas visões contrastam, porém, no que diz respeito à natureza da ação histórica. A história cósmica elabora uma série de mecanismos sobrenaturais que permitem a intervenção da divindade na história, entre os quais mencionamos: o modelo profético que segura o cosmos contra as ameaças da destruição; a socialização de poderes potencialmente perigosos provindos do mundo externo; e a criação de santuários que reverterem a catástrofe. Na visão da história frátrica, a ação se mostra nas decisões individuais ou coletivas dos antepassados, que confirmam os princípios fundamentais da identidade cultural, inclusive as transformações históricas pelas quais esta passou.

KUWAI - AMARU - IALANAWI

Em Capítulo I, notamos que as almas dos recém-mortos, uma vez purificadas, se tornam brancas. Esta brancura é explicitamente comparada à cor do homem branco; um xamã Hohodene explicou-me que os mortos são “lavados” no buraco de bréu fumegante “para ficarem como você, brancos.” As almas seguem, então, o caminho para as casas dos mortos, que estão “cheias de almas, amontoadas como arroz branco.” O Outro Céu, lugar das divindades, é descrito como um dia branco, brilhante e eterno - *hallapi* (*hale* se refere ao branco claro do amanhecer). Nas casas dos mortos, as almas “escrevem” eternamente “no papel” (*idanam*, fazer sombras, escrever; *papera*, papel); desse modo, o morto estará sempre ocupado e não se lembra mais dos vivos. Obviamente, o ato de escrever no papel, típico do homem branco, é coerente com a alteridade total dos mortos, pois a essência dos vivos é comunicar-se pela fala.

Na história Hohodene, após sua descida ao baixo rio Negro, os filhos dos Hohodene transformaram-se em “brancos, soldados”, o inverso negativo dos guerreiros Hohodene. Lembramos também, o detalhe de que em Barcelos, os brancos escreveram (seus nomes ?) “no papel”. A partir desses detalhes, sugerimos que há um paralelo entre a transformação vertical dos mortos em almas brancas, e a transformação horizontal dos antepassados Hohodene em homens brancos

históricos: ambas representam a alteridade no cosmos. Para entender isso melhor, recorreremos ao mito de Kuwai, o filho do criador e Senhor das Doenças; talvez mais do que qualquer outra narrativa Baniwa, o mito de Kuwai explica a produção da identidade coletiva e das várias formas de outros seres.

Como discutimos em Capítulo I, nos planos cósmicos, o lugar de Kuwai se situa imediatamente acima da "Porta do Céu" no centro do Outro Mundo cuja periferia é ocupada pelos mortos. Dizem os xamãs que Kuwai pertence tanto a este (nosso) mundo como ao Outro, simbolizando assim a transição e conexão entre o passado ancestral e o presente. Para os humanos, Kuwai de certa forma representa simultaneamente a identidade coletiva e a alteridade. No mito, ele aparece inicialmente como um homem branco enquanto a mãe de Kuwai, Amaru, se torna a "mãe dos homens brancos" históricos. Em nossa interpretação do mito, procuramos mostrar como essas noções são trabalhadas através de imagens concretas que representam (1) um processo de socialização da alteridade na dimensão vertical do cosmos; e (2) um processo inverso de de-socialização da identidade no mundo externo e horizontal dos brancos.

Ouví o mito de Kuwai contado, espontaneamente ou a meu pedido, mais de vinte vezes durante minha pesquisa de campo, na maioria das vezes em resposta a perguntas como: como é que veneno, *manhene*, entrou no mundo; sempre existia? O que significa *walimani*, os nossos outros que nascerão? Como é que as pessoas fazem o ritual de *Kuwalpan* [iniciação] hoje em dia? Como começaram *walama*-espíritos-dardos, doadores-de-doença? Quem era o [animal/espírito/pessoa] *Wamundana*?

Gravei versões do mito com narradores idosos em três aldeias - Hipana, Ucuqui e Santarém - a maioria deles Hohodene, mas também Oaliperedakenai. A maioria dos narradores eram xamãs ou especialistas de cantos. A versão mais completa que eu recolhi foi narrada por Keramunhe, Hohodene de Ucuqui (ver a minha tese doutoral, Parte III), e é nessa versão que eu baseio o resumo do mito a seguir. Na ocasião da narração, Keramunhe e seu filho João realizaram o ritual de narração no estilo Baniwa de diálogo cerimonial; é impossível, pois, captar a experiência narrativa no papel. Para os fins da nossa discussão, um resumo será suficiente.

O Mito de Kuwai (resumo)

1. Kuwai é concebido quando Yaperikuli envia seu pensamento a Amaru, sua tia. Yaperikuli come coca, pensa onde Amaru está, e seu saber (*lianheke*) a penetra. Ele canta para sua coca e Amaru fica grávida de Kuwai. Mas Amaru não tinha vagina e Kuwai não podia nascer. Yaperikuli então pegou um toro de patauí e abriu uma passagem nela. Ela 'morreu', mas Kuwai saiu. Yaperikuli ressuscitou-a e ela procurou o filho, mas os homens levaram a criança para ser amamentada por um bicho-preguiça. Quando Yaperikuli levou Kuwai embora, viu que ele era extraordinário, não era deste mundo, porque seu corpo produzia a música dos animais primordiais quando soltava gases intestinais, urinava e chorava. Como ele não podia ficar neste mundo, Yaperikuli mandou-o para o céu, onde Kuwai viveu por muito tempo antes de reaparecer.

2. Certo dia, muito tempo depois, quatro meninos estavam brincando com instrumentos barulhentos, amarrando marimbondos e colocando-os em potes de

cerâmica. Enquanto os insetos zumbiam dentro dos potes, as crianças dançavam. Kuwai observava-as do céu; desceu até elas, que viram então um homem branco calçando sapatos. Disseram-lhe que estavam fazendo a música de Kuwai, ao que ele respondeu que não era verdade, porque ele era o verdadeiro Kuwai e, se quisessem ouvir sua música, teriam de passar por uma reclusão ritual e não comer pimenta ou comida cozida durante três estiagens. As crianças aceitaram as condições e Kuwai cantou para elas, chicoteou-as, deu-lhes uma fruta (japurá) para cheirar e prometeu que voltaria depois. Quando Yaperikuli descobriu que as crianças tinham visto Kuwai, imediatamente, fez preparativos para a volta do "patrão" (Kuwai), mandando as mães embora e esperando pela volta de Kuwai na casa de ritual. Quando Kuwai voltou e encontrou Yaperikuli, confirmou o período de jejum, mas disse que poderiam incluir todos os tipos de frutos da floresta em sua dieta. Cantou novamente para eles, desta vez com todo seu corpo rompendo num grande urro, e deixou-os, anunciando que voltaria no final do jejum para chicoteá-los (*Ilkapetan*).

3. Quando chegou a hora, Kuwai desceu gradualmente do céu para a casa de ritual, onde chicoteou os iniciandos e cantou de modo sinistro e amedrontador. Ficou com os iniciandos e com Yaperikuli até o final do jejum. Então, quando o jejum estava terminando, Kuwai levou as crianças para Hipana para colher frutas uacu. Kuwai ficou no topo da árvore de uacu e os meninos no chão. Três deles resolveram quebrar o jejum, assando e comendo uacu. A fumaça da fogueira cegou Kuwai, causando sua 'morte'. Seu corpo todo rompeu num grande urro e rios de saliva jorraram de seus orifícios. Desceu da árvore e provocou uma enorme tempestade.

Transformou sua boca e estômago numa grande caverna e chamou os meninos para dentro. Três deles entraram na caverna e foram devorados. Só o mais novo ficou de fora e salvou-se, porque viu que Kuwai tinha se transformado num demônio *Inyaime*. Kuwai voou de novo para a casa de ritual, vomitou os restos dos três meninos e voltou para o céu. Yaperikuli ficou sabendo do desastre porque jorrou sangue de sua mão.

4. Muito tempo depois, Yaperikuli quis terminar o jejum e chamar Kuwai de volta à casa de ritual. Fez imagens de madeira dos iniciandos e seus adornos e mandou ao céu uma vespa com larvas brancas (*halien*) para induzir Kuwai a descer. Este engoliu as larvas e soltou a vespa. Yaperikuli mandou outro, que conseguiu esgueirar-se pela porta da casa de Kuwai e o convenceu a voltar e encerrar o jejum. Foram feitos os preparativos para o ritual. Kuwai veio então entoar cânticos sobre a pimenta sagrada que seria servida de madrugada aos iniciandos. Kuwai ensina Yaperikuli e seus irmãos os cânticos especiais, *kalidzamai*, para a pimenta numa cerimônia de canto e dança que durou a noite inteira. Quando terminou os cânticos, Kuwai disse a Yaperikuli que sabia que ele ia matá-lo, mas que nada podia fazê-lo porque seu corpo era tudo o que há no mundo (facas, machados, revólveres, bordunas, flechas, etc.) Apenas uma coisa, o fogo, podia destruí-lo. Enquanto Kuwai cantava e dançava, Yaperikuli conduziu-o até uma grande fogueira e empurrou-o para dentro do fogo, jogando as toras mais pesadas por cima. (A grande fogueira é comparada a um grande "inferno" - incêndio que queimou o mundo). Enquanto Kuwai queimava, deixava a doença e o veneno, seu "febre" (*kapuamina*) nas cinzas do fogo e seu espírito ascendia para viver para sempre no céu.

5. Quando Yaperikuli o empurrou, Kuwai lhe disse para voltar ao local do fogo, em Hipana. Yaperikuli sabia que, em troca por sua morte, Kuwai iria deixar o material para fazer as flautas e trombetas para todos os ritos futuros de iniciação. Quando Yaperikuli voltou, uma palmeira de paxiúba irrompeu do solo e foi para o céu. Yaperikuli pegou outras plantas que iam com as flautas. Um esquilo então cortou a palmeira de paxiúba no comprimento exato para os instrumentos, dois a dois e três a três. Um pica-pau quebrou a árvore e as toras se amontoaram no chão. Yaperikuli então pegou uma pena de águia e enfeitou as flautas, produzindo, assim, o som de Kuwai.

6. Muito tempo depois, Yaperikuli estava iniciando seu filho com as flautas e lhe disse para banhar-se no rio ao amanhecer e lavar seu pênis com um cipó que faz espuma. Antes do rapaz se levantar, a mãe de Kuwai, Amaru, juntamente com as outras mulheres, roubou secretamente as flautas de Yaperikuli. Quando ele tentou recuperá-las, dardos espirraram da boca das flautas, afastando os homens. As mulheres escaparam e levaram as flautas rio acima para um local cercado num rochedo chamado *Motípan* (nas cabeceiras do rio Uaraná). Lá, a irmã mais nova teve sua primeira menstruação e as mulheres começaram a entoar cânticos sobre comida. Yaperikuli observou-as cheio de ódio: era inimigo delas e lhes faria guerra. Desceu o rio até Tunui (uma serra no médio Içana) para pegar flechas envenenadas. Disse aos pássaros que haveria guerra. Yaperikuli testou as flechas - uma delas perfurou a terra e a outra disparou como um relâmpago para a Porta do Céu e voltou em ziguezague à terra. Yaperikuli então reuniu todos os animais, seus parentes, para voltar com ele a Motípan e, quando eles chegaram, cantaram como

sapos para avisar as mulheres de que tinham chegado. Quando as mulheres terminaram seus cantos e começavam a distribuir a comida, Yaperikuli e os animais atacavam o acampamento. Tomaram as flautas, houve muita matança e Yaperikuli jogou as mulheres para o céu. Uma mulher colocou uma flauta em sua vagina e foi morta por Yaperikuli. Outra tentou fugir com uma flauta e também foi morta por Yaperikuli. Então ele lançou quatro mulheres para os quatro céus, uma após a outra, e a guerra acabou.

7. Muito tempo depois, Yaperikuli revirou os corações das mulheres para que elas não se lembrassem de Kuwai. Testou-as, mas elas esqueceram e fugiram quando ouviram a música. Satisfeito, Yaperikuli completou os instrumentos com cabelo e pelos e deixou-os para todas as gerações. Yaperikuli procurou os ancestrais das fratrias e então deixou o mundo, subindo para o seu lugar no céu.

Interpretação

O enredo do mito desenvolve-se ao longo de duas linhas complementares: a primeira, o processo de desenvolvimento da identidade individual e coletiva que ocorre paralelamente a uma série de transformações na estrutura espacial e temporal do cosmos; a segunda, a política das relações entre os sexos numa ordem social patrilinear e patrilocal e a emergência de uma estrutura horizontal de outros povos e lugares neste mundo. A primeira é representada na vida de Kuwai desde a concepção até a sua morte (correspondendo às partes 1-4), a segunda é representada na guerra entre homens e mulheres pela posse das flautas (partes 5-7).

Para compreender as imagens de Kuwai/Homem branco e Amaru/ "Mãe dos brancos", é preciso indagar sobre a natureza essencial do ser de Kuwai, a partir dos vários modos como é desenvolvido e representado ao longo do mito. A imagem Kuwai / Homem branco faz parte de um complexo de representações; no contexto em que aparece no mito, é uma síntese especialmente apropriada e concisa de experiência histórica e processos cosmológicos.

Parte 1. Kuwai é gerado pela união entre Yaperikuli e sua "tia" (*likuiro*), Amaru. Apesar de se tratar de uma união aparentemente incestuosa, os narradores nunca mencionaram o incesto como um fator importante na história. De fato, essa questão tem muito pouco sentido no mundo pré-sexual descrito no início do mito. A proximidade das relações entre os personagens é, ao contrário, desviada para um nível geral e ambíguo. Amaru poderia, assim, ser irmã do pai de Yaperikuli, e sua consanguínea, mas, de acordo com o mito da origem de Yaperikuli, ele não tinha pais (nasceu do osso de uma pessoa devorada pelos *Duemení*, onças canibais). O termo *likuiro* poderia também referir-se à esposa do irmão da mãe e à mãe da esposa; na vida real, o casamento preferencial Baniwa é com a filha do irmão da mãe/ filha da irmã do pai. Neste caso, Amaru seria uma afim de um outro grupo não aparentado. Isto estaria de acordo com as evidências de outros mitos nos quais Yaperikuli e seus irmãos se casam com mulheres de tribos "animais" diferentes: a filha de *Umaiferi* (Avó Piranha) e o povo dos peixes; os Trovões (macacos e preguiças); as filhas de *Kunaferi* (Avó Timbó). Não fica claro a que tribo animal Amaru pertence, mas a natureza de Kuwai dá uma forte indicação de que sejam os Trovões.

Do mesmo modo, Kuwai parece ser “filho” de Yaperikuli, mas sua relação jamais é expressa em termos apropriados a pai/filho ou a “filho da tia” (primo cruzado e afim em potencial). Kuwai é, de modo mais genérico, “filho de Yaperikuli” no sentido coletivo utilizado para expressar, por exemplo, a noção de que todos os seres humanos são “filhos” de Yaperikuli ou de que os Hohodene são “filhos do primeiro sol” (*Häre ienipe*). Kuwai é também chamado de “filho de não se sabe” (*manhekanali ienipe*), o que lança dúvidas sobre a paternidade de Yaperikuli. Há assim, uma ambigüidade que define Kuwai tanto como filho quanto como parente próximo (primo cruzado considerado “como um irmão”) e, ao mesmo tempo, de um “outro povo”.

O mito desvia ainda mais a questão da proximidade, colocando toda a ênfase na natureza cognitiva, espiritual e cósmica da união entre Yaperikuli e Amaru. Assim, os elementos essenciais à concepção de Kuwai são: Yaperikuli come uma planta cultivada, a coca sagrada adquire poder através de seus cânticos (indicado pelo sufixo adicionado à coca sagrada, *-kai*, referente a “semente, sêmen”), seu “pensar em direção a” (*iapienta rukuethe*) Amaru (em algumas narrativas, isto aparece sob a forma de um relâmpago que foi de Yaperikuli a Amaru) e seu saber a fertilizam. Tais atos representam processos através dos quais o ser espiritual é reproduzido, processos que são, mais tarde, amplificados no mito. O ato criador é ainda definido como uma penetração vertical de cima para baixo, semelhante ao modo como os raios do sol penetram nos reinos inferiores do cosmos. Assim, Kuwai é chamado de “a alma do Sol” (*Kamui ikaale*) e o sol é “pai de Kuwai” (*Kuwai hlanerl*).

O nascimento de Kuwai é um acontecimento fundamental de proporções cósmicas porque é marcado pela transição de condições, essencialmente não-reprodutivas dos tempos primordiais para o novo mundo no qual a humanidade, a partir de então, se perpetua pelo nascimento. Nos mitos das lutas de Yaperikuli com os animais, a dinâmica predominante é o caráter destrutivo desses animais, um ciclo interminável de vingança e morte. Tal situação estava condenada ao desaparecimento e é, sem dúvida, simbólico da não-reprodutividade de Amaru o fato de que ela, a primeira mulher, *não tem vagina* ou “caminho” para a criança sair. A ruptura dessa situação é bem retratada na força utilizada por Yaperikuli para fazer uma abertura em Amaru.²⁸ Não é uma coincidência que, quando na vida real, as mulheres têm dificuldades no parto, os cantadores tentam “soltar os nós” feitos pelos Trovões, que “prendem” a criança dentro do útero materno e que causam hemorragias e perigo de aborto. É como se os animais/ Trovões continuassem a tentar impedir a reprodução (de seu ponto de vista) de outros (humanos).

A criação da passagem de Kuwai marca ainda uma diferenciação entre espaço interno e externo, respectivamente, associados à quase-morte e à vida. Essa passagem poderia ser interpretada em termos das dimensões vertical e horizontal, espacial e temporal do cosmos. Acima deste mundo, a conexão com o Outro Mundo é feita pela estreita Boca/Porta do Céu, que leva diretamente ao lugar de Kuwai. Nas viagens dos xamãs, Kuwai manda seu cordão umbilical pela Porta do Céu para que o xamã possa continuar subindo. O xamã deve ‘morrer’ ao efetuar

²⁸ Vários meios são citados por diferentes narradores: objetos pontudos como topos de árvore, peixes com dentes afiados e, numa imagem notável, Yaperikuli faz com as mãos um círculo no alto de sua cabeça (onde está concentrado o seu saber) e coloca a imagem no lugar da vagina de Amaru, criando a passagem.

essa passagem. As imagens explícitas de útero e renascimento do mundo de Kuwai sugerem que a dimensão vertical / temporal da reprodução foi criada pela abertura forçada de Amaru por Yaperikuli. O nascimento de Kuwai, entretanto, ocorreu em Hipana, centro do mundo tanto no sentido vertical quanto horizontal, o que significa que a passagem assim criada abre Amaru também para o mundo exterior, ou seja, para relações com a periferia, com outros tipos de seres e os espaços que lhes são próprios. No contexto de uma ordem social patrilinear e patrilocal, isto representa o papel ambíguo atribuído às mulheres enquanto seres associados à mudança e à alteridade. Isto gera uma dinâmica de tensão nas relações entre os sexos, pois se os homens controlam os meios rituais de reprodução e a relação com o pai é o principal eixo que define o parentesco, as mulheres, como forasteiras, ficam sem os seus filhos (voltaremos a isto no episódio final do mito).

Qual é a natureza do ser de Kuwai ? De acordo com a parte 1 da narrativa, nada de semelhante existe neste mundo. Seu corpo é diferente, cheio de furos que emitem sons enquanto realiza suas funções fisiológicas normais. São sons diferentes, como música dos animais primordiais, mas, para além do animal, já que são uma melodiosa e harmoniosa "música das esferas" para usar uma metáfora. Seu crescimento e ações são extraordinários: imediatamente, suga a teta da preguiça até secá-la; pouco depois, na floresta, torna-se um "homenzinho" e Yaperikuli manda-o para o céu. Suas relações com a doença e com os espíritos causadores de doenças da floresta tornam-no extremamente perigoso. Em resumo, o ser de Kuwai representa uma síntese extremamente poderosa e paradoxal de forças criativas e destrutivas, incompatível com o ordenamento da vida neste mundo.

Kuwai é um forasteiro, um “outro”, mas pertencente à humanidade. É do cosmos (o sol é seu pai) ligado verticalmente ao mundo celestial e, no entanto, é alimentado por animais da floresta, no plano horizontal e fora da sociedade. Suas relações de parentesco são ambíguas, situadas entre consangüíneo, afim e “um não se sabe quem.” A fonte de sua geração é o xamanismo criativo, contudo, ele incarna e projeta doenças devastadoras. Desafiando o tempo em seu crescimento, os limites em seus orifícios abertos e o espaço em suas associações, o corpo de Kuwai é liminar por excelência. Sua maleabilidade - ser todas as coisas ao mesmo tempo e, principalmente, ser outro, embora de dentro - é essencial para se compreender como Kuwai pode tornar-se vários outros seres, inclusive o homem branco.

Partes 2-4. A parte 2 do mito abre com um grupo de meninos brincando com instrumentos de mentira que, por suas associações simbólicas, representam instrumentos para chamar os espíritos. Kuwai, de sua posição acima e de fora, responde ao seu chamado, descendo e atravessando o espaço horizontal (indicado por locativos, de ‘lá’ para ‘cá’), onde os meninos o vêem como um homem branco. Os narradores acrescentam vários detalhes à sua aparência: sapatos, relógio, chapéu e barba. A imagem assim criada é uma transposição simbólica, no plano horizontal, “deste mundo”, da alteridade de Kuwai no outro mundo, vertical. O branco, enquanto imagem histórica, é a forma simbólica mais apropriada para representar a figura poderosamente criativa, embora potencialmente destrutiva, de Kuwai, um ser totalmente outro que viajou de uma terra distante para encontrar pessoas. Não é totalmente estranho à consciência histórica Baniwa sobre os brancos o fato de Kuwai / Homem branco levar embora crianças e transformá-las em outros.

Os apetrechos de Kuwai (sapatos, etc.) condizem com sua imagem de “intermediário errante”, pois se assemelham bastante aos apetrechos simbólicos dos xamãs em sua viagem cósmica (sapatos, cinto, chapéu, espingarda e revólveres), com um acréscimo importante: o relógio, símbolo de temporalidade externa. No entanto, por mais apropriada que possa ser a imagem, ela serve também para realçar a idéia de em quem os meninos realmente irão se tornar. No momento da verdade, quando Kuwai anuncia que os instrumentos dos meninos são “bobagens”, afirma ser ele o “verdadeiro Kuwai”, conhecido por sua música e restrições que a acompanham.

A partir do momento em que aceitam suas condições, os meninos são retirados da vida social normal, tornando-se forasteiros (não comem, cheiram frutas; não contam nada a Yaperikuli, chefe de sua aldeia), reorientando seus movimentos espaciais para fora da aldeia e sua temporalidade para um jejum que dura três estagenses. Kuwai revela-lhes o segredo de seu poder (*kanupa*) e assume uma posição equivalente à de Yaperikuli, como mais velho e “pai” ritual dos meninos. De fato, a relação entre Yaperikuli e Kuwai nesse ponto é mais a de um dono ritual (Kuwai) para com um chefe (Yaperikuli), ambos da geração mais velha em relação aos garotos, e ambos mestres do ritual. Todo o poder criador de Kuwai é revelado dentro da casa de ritual (no centro da casa), onde ele afirma que a comida dos iniciandos é composta exclusivamente de frutos naturais da floresta (isto é, não cozida, não cultivada) e todo o seu corpo irrompe num grande urro.

A noção central de *kanupa* é traduzida grosso modo como “poder espiritual” e refere-se mais especificamente a um poder perigoso de fazer abrir e transformar.

Seu complemento indissociável é a proibição, a restrição, o estar fechado (*itakawa*). Kuwai diz a Yaperikuli, por exemplo: “sou tão poderoso que eles devem passar por restrições durante três estíagens” (*kanupade hnua, mandalida hamuli paitakawa*). Todo o corpo de Kuwai (carne e sangue) é *kanupa*. O parká sagrado, com o qual os olhos dos xamãs se abrem, transformam-se e vêem tudo no cosmos é o “sangue de Kuwai”, seu “poder” (*kanupa*). Ao utilizá-lo, os xamãs não podem olhar para as mulheres, pois “as veriam sem roupas”, o que significa que a sexualidade feminina é percebida como uma ameaça ao poder espiritual de Kuwai (e mais especificamente, à temporalidade que ele representa, um tema que será explorado mais em detalhe no capítulo III). Por outro lado, no momento da primeira menstruação, as moças também são *kanupa*, embora a menstruação (*kewiken*) não seja em si mesma perigosa exceto para os xamãs. A importância dessa noção é revelada na parte 3 do mito, quando os meninos assam e comem sementes de uacu, que são também o corpo e o poder de Kuwai.

Até a parte 3, as aparições de Kuwai são momentâneas e passageiras: ele desce do céu, revela seus poderes e volta a subir. Os acontecimentos complexos desta parte começam com sua descida gradual ao anoitecer de um dia nublado até a casa de ritual, onde ele açoita os meninos e canta de modo amedrontador. De fato, a natureza de Kuwai mudou. Se sua chegada prenuncia a conclusão da iniciação, seu canto é um presságio de que as coisas não iam passar-se assim. Se os meninos não tivessem comido uacu assado em Hipana – isto é, se tivessem exercido controle sobre seus impulsos – Kuwai teria retornado com eles à casa ritual, teria entoado cânticos sobre sua comida e dado a eles para que a comessem,

quando então ter-se-iam tornado adultos e a tarefa de Kuwai estaria completada. (Todas essas afirmações condicionais são bem reconhecidas e enfatizadas pelos narradores do mito, como se fosse exatamente isso o ponto principal - o contraste absoluto entre os meninos que não exerceram auto-controle e o único menino que ficou fora e completou a sua iniciação.) O que acontece na floresta impede que isso ocorra; causa, ao contrário, uma catástrofe.

Os eixos horizontal e vertical definem os acontecimentos da parte 3 como o inverso do processo de nascimento de Kuwai. Os meninos e Kuwai estão na floresta em Hipana colhendo uacu, um fruto que amadurece durante a transição entre a estação seca e as grandes chuvas, no final do período de reclusão. Os meninos estão horizontalmente fora e longe do contexto da casa de ritual em *Ehnípan*, rio Içana abaixo. Kuwai está verticalmente acima deles no topo da árvore, “como um macaco barrigudo” um narrador disse, que abre as sementes de uacu e as joga para os meninos embaixo. Isto concorda com sua posição estrutural como mais velho em relação aos meninos e destes como iniciandos, embora a proximidade espacial entre Kuwai e os meninos e de todos em relação à casa de ritual indique que o encerramento do ritual se aproxima.

Assando uacu e quebrando, assim, as restrições, os meninos transformam um alimento puramente masculino e espiritual, o “corpo de Kuwai”, em alimento feminino, já que o forte cheiro de uacu assado é comparado ao do sexo feminino. A fumaça de seu fogo “cega” Kuwai, causando sua “morte”, e rios de saliva (*liahnuma*) jorram de seus orifícios, uma metáfora do jorro de sêmen em resposta à sexualidade feminina.²⁹ Ao mesmo tempo, representa a morte da essência

espiritual masculina de Kuwai e sua transformação num ser completamente outro, demoníaco. Kuwai canta: "Por que vocês comeram meu poder pacu cozido, *Malinaliene* ?" (*Koawade inha nunupa kethine kerapukuli, Malinaliene* ? *Malinaliene* é o nome coletivo dos três iniciandos que comeram o uacu assado.) O pacu, assim como as nozes de uacu, marca a transição da estação seca para a chuvosa - uma época de reprodução perigosa, já que enormes cardumes destes peixes sobem os rios para a desova. Alguns narradores imitam Kuwai neste ponto com um zumbido muito agudo, como a preguiça que desce das árvores ao chão para comer, no início das grandes chuvas. Desse modo, o poder de Kuwai é plenamente manifesto como uma síntese paradoxal de criação e destruição, animal espiritualizado e espírito demoníaco, masculino e feminino, reprodução biológica e morte catastrófica. Tudo isso é mostrado para o único iniciando que ficou fora, observando.

Kuwai transforma-se numa caverna de rocha, causa uma grande inundação e chama os meninos para dentro de si. Os três que comeram entram; o mais novo percebe o que ocorreu e grita para os companheiros que Kuwai é *Inyaime*, um espírito demoníaco. Em vários mitos, *Inyaime* é freqüentemente associado com o fundo do rio. Ele é caracterizado como um espírito que persegue os humanos - briga constantemente com os humanos ou causa brigas entre eles - ou causa a sua transformação. Às vezes, é canibalístico, mas a sua essência é a transformação. Justamente por causa de suas transformações constantes, é extremamente difícil

²⁹ Em mitos sobre o início das fratrias Baniwa, Yaperikuli procura os ancestrais nos buracos das corredeiras de Hipana, ficando em pé sobre eles e cuspidos (*lahnuma*) dentro deles.

de controlar - só o fogo o destroi. Mas *Inyaime* é também associado com o Outro Mundo, o mundo primordial; como mencionamos em Capítulo I, ele vive perto da Porta do Céu e leva as almas dos mortos que cometeram erros enquanto viviam (feiticeiros, etc.) para sua aldeia. Nesse sentido, é um “outro Kuwai”.

Ao desrespeitarem as restrições, os três meninos retornam para dentro do mundo estéril, não-reprodutivo dos primórdios (simbolizado pela caverna/boca/estômago de Kuwai/*Inyaime*), no qual o nascimento é um processo impossível, pois não há meio de sair vivo. O único menino que não comeu e que fica fora é salvo. Em seu exercício de auto-controle, autonomia e sabedoria, os pré-requisitos essenciais para passar à condição de adulto, escapa da morte que o esperaria se tivesse entrado.

Aqui caberia comparar rapidamente as imagens de Kuwai / Homem branco e Kuwai / *Inyaime*, pois uma progressão e intensificação de significado importante subjaz a esta transformação. A imagem do homem branco lembra o intermediário errante que faz contatos no plano horizontal de fora para dentro. O perigo que representa está implícito na memória histórica em que é alguém que tira as crianças e as transforma em outros brancos. *Inyaime*, um “outro Kuwai”, é associado ao Outro Mundo (verticalmente acima, mas na periferia) que leva as almas daqueles que não respeitaram a sabedoria e o auto-controle que constituem os pré-requisitos da vida social. *Inyaime*, portanto, parece ser o equivalente no plano vertical do Homem branco no plano horizontal.

Evidências históricas reforçam esta leitura. Na história Hohodene citada acima, os brancos levam os Hohodene para o rio Negro, onde os filhos se transformam em

soldados brancos. Apenas um Hohodene teve auto-controle e sabedoria para fugir e voltar às terras ancestrais no Içana. Como o único (*paitatsa*) iniciando que ficou fora da boca do demônio, Keruaminali foi o único sobrevivente que assumiu controle da situação. Tal decisão era a condição necessária para a reconstituição da sociedade Hohodene. O mito de Kuwai complementa, portanto, a consciência histórica em relação ao "outro" mundo horizontal dos brancos.

A progressão de imagens Homem branco - *Inyaimé* é efetivamente invertida na parte 4, através da finalização dos ritos e incorporação do saber de Kuwai à própria estrutura do ritual a ser reproduzida a partir de então e para futuras gerações. Kuwai é invocado a descer do céu, após um longo período de sofrimento dos iniciandos e impasse em suas relações com Yaperikuli. A vespa, simbolizando a situação do próprio iniciando (com o estômago reduzido, devido ao prolongado jejum) restabelece o diálogo com Kuwai, que cumpre sua promessa, embora "saiba" que será seu fim.

Kuwai conduz os cânticos rituais, *kalidzamal*, ensinando a Yaperikuli e seus dois irmãos as palavras sagradas que tornam a pimenta e a comida dos iniciandos próprias para o consumo. Ao mesmo tempo, Kuwai ensina os cânticos e danças da iniciação, nos quais se refere a si mesmo como "Nosso Dono" (*waminall*). Ele é, de fato, o dono do ritual e, mais especificamente, o *kalidzamal*. A transmissão desse conhecimento à pimenta e à comida a serem consumidas representa a plena incorporação do saber de Kuwai à sociedade ritual, o que possibilita a transformação das crianças em adultos.

Assim que esse processo criativo se completa, Kuwai afirma o “outro” lado, indestrutível, de seu ser. Seu corpo é “todas as coisas” que matam - espingardas (*mukawa*), bordunas (*haiko*), facões (*matseta*), flechas envenenadas (*mawakuli*) - e que só o fogo é capaz de destruir. Por que o fogo ? Nos mitos Baniwa, os fogos terrestres marcam momentos críticos de transformação em que a matéria destruída se torna espírito eterno. Como afirma L. Sullivan, em sua interpretação de mitologias sulamericanas, incêndios cósmicos “demonstram a absoluta espiritualidade da matéria no mundo primordial e mostram que o ser em todas as suas formas é suscetível de completa espiritualização” (1988: 66). E ainda, “o fogo espiritualizou o universo, isto é, a realidade acabou provando-se transcendente, capaz de manter a vida além de sua aparência primordial. Num certo sentido, a destruição universal pelo fogo ‘cria’ o mundo espiritual, ao torná-lo etéreo e invisível” (: 69-70).

O fogo de Kuwai é descrito como um enorme incêndio, um “inferno” que queimou o mundo. Já que Kuwai é a “alma do pai, a alma do sol” e seu fogo acontece ao meio dia, quando o sol está a pino, pode-se concluir que o grande fogo significa a *descida do sol à terra*, quando o pai “mata” o filho , isto é, quando o filho deixa de ser uma criança e se torna um adulto, ou melhor, quando a matéria destruidora é consumida e se torna espírito criador. As toras mais pesadas e duras que são jogadas sobre Kuwai enquanto ele queima são utilizadas principalmente na construção de casas, porque o que sustenta a sociedade em sua forma manifesta são as casas (*ipana*) onde a ordem social é mantida e recriada. Mas Kuwai deixa “veneno”, *mahnene*, sob a forma de plantas venenosas, aranhas, e espíritos-

doadores-de-doenças (os *lupinaí*), pois o que mais ameaça a continuidade da existência são a feitiçaria e as doenças fatais - o lado negativo do ser de Kuwai. Sobe, então, numa grande nvem de fumaça, para viver eternamente no Outro Mundo.

A poderosa imagem do fogo que queima o mundo de Kuwai tem também fortes paralelos na consciência histórica Baniwa. Nos movimentos milenaristas do meado do século XIX, o profeta Kamiko evocou a imagem de um incêndio de proporções mundiais e da descida de Deus à terra num dia santo (24 de junho de 1858), enquanto os Baniwa dançassem e cantassem as músicas do ritual final de Kuwai. A ideologia milenarista de Kamiko procurava, explicitamente, livrar o mundo dos efeitos corruptores, enfraquecedores e destrutivos da economia política dos brancos, representada naquele momento pela aliança entre militares e comerciantes para a exploração da mão-de-obra indígena (Wright, 1981; Wright & Hill, 1986). Kamiko pregava a autonomia em relação aos brancos e a estrita observância do jejum ritual, rezas e cerimônias conduzidas por ele, como o caminho para a salvação. De modo semelhante, os filhos Hohodene de Keruaminali, segundo a história, se recusaram a seguir novamente os brancos até o rio Negro porque seu próprio trabalho (casas e roças) era mais importante; assim, retornaram rio acima para fundar as aldeias ancestrais dos Hohodene do Aiary.

Partes 5-7. Em contraste com os eventos nas partes 2-4, a seqüência final do mito transcorre, principalmente, no plano horizontal. A dimensão vertical, antes tão proeminente, assume uma importância secundária depois que Yaperikuli corta a palmeira de paxiúba de Kuwai e ela cai no chão, como um amontoado de ossos. Consistente com seu desenvolvimento no plano horizontal, a seqüência final lida,

basicamente, com relações com outros povos e lugares na extrema periferia do social. Assim, a metáfora predominante é a da “guerra” (*uwi*) entre homens e mulheres pelo controle dos poderes de reprodução. Subjacente à metáfora, está a situação ambígua e profundamente instável de homens e mulheres numa ordem social patrilinear e patrilocal, em que os homens, quando se casam, são obrigados a prestar o serviço da noiva temporário na comunidade da esposa antes de assumir a residência patrilocal permanente, ao passo que as mulheres são parcialmente incluídas no patrisib do pai, mas são, virtualmente, excluídas quando passam a residir definitivamente nas comunidades de seus maridos, em geral, em terras distantes e hostis. O mito representa essas situações como uma perda temporária das flautas e trombetas por parte dos homens e definitiva por parte das mulheres, que Yaperikuli “manda”/ “joga” para os quatro “céus” onde se tornam as “mães dos brancos.”

A extrema hostilidade de uma guerra é uma representação de um estágio de sociedade anterior à formação de alianças através do casamento (Journet, 1988; Wright, 1990). O filho de Yaperikuli está prestes a tornar-se um adulto quando as mulheres roubam as flautas. Com essa perda, os homens ficam vulneráveis às doenças representadas pelo ‘calor’ dos dardos (*walama*) que espirram das flautas. Ocorre uma inversão temporária de papéis: diz-se que os homens “não podiam fazer nada”, “ficaram como mulheres”, “faziam caxiri” enquanto esperavam a volta de Kuwai. A perda dos homens, porém, desencadeia uma polarização na dimensão espacial na qual as mulheres assumem uma posição horizontalmente superior (rio acima) como ‘tomadores’ em controle do poder xamanístico de Kuwai, e os homens, rio abaixo, ficam numa posição de caçadores / guerreiros no lado da

natureza. Os homens se aproximam aos animais: seus parentes/aliados na guerra são os animais e pássaros; transformam-se em sapos e se comunicam com as mulheres através de uma linguagem velada (o canto dos animais primordiais, um augúrio para as mulheres). Em suma, os homens se tomam outros, ocupando a posição estrutural de inimigos.

As coordenadas espaço-temporais do episódio são, no entanto, mais complexas, apresentando uma inversão das coordenadas nos episódios anteriores: as mulheres tomam as flautas no meio da noite, escapam da reação dos homens transformando as flautas em armas xamanísticas, banham-se com elas e sobem o rio, por baixo d'água, até atingir o imponente rochedo de Motípan, onde constróem um grande acampamento cercado. Ai, cantam para a comida de sua irmã caçula que começara a menstruar.

Motípan é um local conhecido por suas grandes formações rochosas; diz-se que é "como uma cidade" com várias "estátuas" de Amaru e das mulheres. É a nascente do rio Uaraná, principal afluente do alto Aiary e, segundo os Hohodene, fonte de toda a sua água. Também segundo eles, é um local onde há muito "ouro", mas é associado ao veneno, sendo extremamente perigoso e proibido. É, em suma, um lugar de "poder", como Hipana. Em contraste, a serra de Tunui, para onde Yaperikuli desce, é um lugar associado à sua criação dos peixes, e à casa dos pássaros - enfim, é o contraste presente no episódio 4 entre a casa ritual (Ehnípan) e a floresta (Hipana) mas invertidas as posições espaciais rio acima / rio abaixo.

A flecha mágica e envenenada que Yaperikuli busca na serra de Tunui e com a qual estará pronto para "matar" Amaru simboliza perfeitamente o contraste absoluto entre as temporalidades feminina e masculina na reprodução. A temporalidade

masculina se caracteriza pela conexão vertical direta ao céu na palmeira de paxiúba que, embora cortada em pedaços descontínuos, em seu conjunto é o mundo primordial no presente. Significa o princípio auto-reprodutivo da reprodução social. O 'ziguezague' da flecha mágica em sua volta da Porta do Céu para a terra representa uma outra forma de conexão vertical das mulheres às fontes criativas do cosmos. É o tempo curto, de mudanças abruptas, mas contínuas, do passado primordial ao presente. Isso reflete os ciclos curtos femininos de menstruação, e é significativo no contexto do mito o fato de que Yaperikuli pega as flechas justamente durante o rito da primeira menstruação da moça. Em Capítulo III, veremos que as duas modalidades do tempo - masculina e feminina - entram em choque direto no evento da primeira morte.

Dentro de seu acampamento cercado, as mulheres iniciam sua irmã, mas não podem ir para fora - semelhante à impossibilidade do nascimento de Kuwai dentro do útero de Amaru. Possuem o poder reprodutor de Kuwai, mas como uma unidade autocontida. De modo paradoxal, iriam "morrer" se continuassem dentro. É exatamente no momento em que a iniciação das mulheres se completa, e a jovem se torna uma adulta apta para o casamento, que os homens invadem o acampamento, levam o Kuwai e jogam as mulheres para os quatro pontos cardeais. Se, para os homens, a "morte" de Kuwai no fogo significa sua incorporação numa alma reprodutível, para as mulheres, a "morte" na guerra significa que, embora possuidoras do poder gerador de Kuwai, serão, finalmente, excluídas do processo de reprodução desse poder. Na condição de esposas e mães, tomam-se intermediárias errantes; assim, como eram as "mães de Kuwai", tomam-se as

“mães dos brancos.” Não é por acaso que se diz que Yaperikuli lhes deu “sapatos” quando as mandou para as quatro direções.

A associação das mulheres à mudança e à alteridade do mundo dos brancos é um tema presente em outros mitos e em várias histórias do contato. Um mito importante conta que a mulher de Yaperikuli teve relações sexuais com o Sucuri *Umawall*, que também é um homem branco. Nesse mito, a questão da sexualidade feminina e da reprodução biológica (relações perigosas com forasteiros que se transformam em relações auto-destrutivas) é um tema central (Wright, 1994), paralelo à questão da reprodução social no mito de Kuwai. Numa história oral referente ao início do período colonial, os Hohodene lembram que um Manao do médio rio Negro foi levado como prisioneiro para Portugal, onde viu mulheres tocando as flautas e trombetas Kuwai, numa clara inversão do modo de ser das coisas. Outra história oral do messias Kamiko do século XIX conta que sua mulher não respeitou suas instruções quanto ao jejum e às rezas enquanto ele subia ao céu, dançando e bebendo com soldados brancos que tinham vindo em busca do marido, pelo que foi condenada por este a dançar eternamente com *Inyalme*. Finalmente, diz-se que a evangelista norte-americana Sophia Muller se transformava regularmente em *Inyalme*. Em todos esses casos, a associação das mulheres com a alteridade (o mundo dos brancos e dos espíritos) representa algo que precisa ser controlada.

A posição intermediária das mulheres, por outro lado, foi essencial para a recuperação social como, por exemplo, no caso do ancestral Hohodene Keruaminali que, viúvo e sem filhos após seu retorno do rio Negro, foi convencido pelas

mulheres Oalperedakenai a aceitar uma aliança que constituiu a base da recuperação da fratria. E são vários os exemplos nos mitos de figuras femininas que 'salvam' os povos ou os criadores da destruição catastrófica (ver o mito de Yaperikuli, capítulo I; Mawerikuli, capítulo III; e as representações simbólicas de Sophia Muller discutidas no capítulo IV). De todas as categorias de alteridade no plano horizontal, a das mulheres é a mais ambivalente, pois pertencem a dois mundos ao mesmo tempo; essenciais à reprodução social, são as mais vulneráveis à sua inversão.

Em resumo, a preocupação central do mito de Kuwai é com a produção da identidade coletiva em relação às várias formas de outros seres. Assim, Kuwai é representado como um 'bicho', um homem branco, um espírito-transformador mas, em sua incorporação final, como princípio auto-reprodutivo da reprodução social, como "nosso dono." A chave para se compreender essa progressão e transformação de imagens encontra-se nas suas associações com as dimensões vertical e horizontal do cosmos.

A natureza de Kuwai como *Todo-os-Seres-em-Um* significa que *uma* das suas manifestações é o homem branco, um dos seres mais significativos no plano horizontal, mas a noção tem dois aspectos: em primeiro lugar, o homem branco, intermediário errante, acaba sendo transformado em alma coletiva, exteriorizada, que representa o poder ancestral que permanece dentro da sociedade; em segundo lugar, as mulheres, que possuíam tal poder dentro de si, acabam sendo transformadas em intermediárias errantes, destituídas desse poder e na periferia onde se tomam as "mães dos brancos."

Que implicações tem essa interpretação do mito para a compreensão da memória do contato histórico com os brancos ou os acontecimentos históricos que vimos nos documentos ?

A história de Keruaminali situa-se no espaço-tempo horizontal, e começa com uma “guerra” contra os “inimigos” distantes - outros povos e os brancos. No mito de Kuwai, o episódio da “guerra” contra as mulheres, “inimigas” de Yaperikuli, também acontece num espaço-tempo horizontal. Ambos portanto trabalham com as fronteiras entre a identidade coletiva e a alteridade. Mas a progressão nas narrativas é quase o inverso: enquanto a história oral cria as fronteiras em círculos cada vez mais restritos, demarcando assim a identidade local, o mito estabelece as fronteiras em círculos cada vez maiores, expandindo o mundo restrito da identidade local para todos os lados do horizontal.

Mais amplamente, a história de Keruaminali apresenta uma solução para as desordens potenciais do mundo externo. Entre outras coisas, a história exemplifica o tema da responsabilidade individual e coletiva quanto ao próprio destino, diante da destruição catastrófica, transformação étnica, inviabilidade sócio-econômica, e dominação. Nesse sentido, pode se demonstrar que se baseia em estratégias políticas que servem de modelos para reivindicações de terras, autonomia étnica, e autodeterminação política e econômica.

O mito de Kuwai, em contraste, fornece um modelo para a produção ritual de indivíduos socializados e reprodução da ordem social baseado nos acontecimentos de um tempo primordial e intimamente relacionados à criação cósmica. Nesse sentido mais fundamental da história, o mito fornece uma compreensão religiosa e filosófica da criação, destruição e renovação do mundo. Facilmente traduz-se em

ação histórica, porém. Como demonstramos aqui e em outros trabalhos, o mito de Kuwai esteve no centro dos movimentos milenaristas e messiânicos desde meados do século XIX.

Nesse sentido, é sumamente importante que Kuwai esteja diretamente ligado ao poder xamânico, como “Dono da Doença”, e que o mito constitua a base do xamanismo hoje, pois os movimentos proféticos foram quase todos liderados por xamãs. Através de sua incorporação criativa do modelo sagrado de individualidade do mito, os xamãs/profetas Baniwa fazem mais do que representar a salvação do mundo da destruição feita por Yaperikuli. “Acrescentam um episódio novo e criativo à história cósmica, no qual os fiéis têm o privilégio de desempenhar o papel dos seres sobrenaturais ou imortais. O fato de o profeta herói estar vivendo entre os seguidores é um sinal seguro de que eles estão vivendo numa realidade totalmente mítica.” (Sullivan, 1988: 556)

É digno de nota o fato de os povos Tukano-falantes (Barasana, Tatuyo) da região do Pira-paraná na Colômbia, bastante afastados do Aiary/Içana, identificarem a figura mítica de *Warimi* (“o-que-foi-embora”), equivalente em muitos aspectos a Kuwai, tanto às origens dos poderes xamânicos quanto ao homem branco (Hugh-Jones, 1988; Bidou, 1986). Como entre os Baniwa, a história Tukano é marcado por cultos milenaristas e messiânicos liderados por xamãs identificados com figuras míticas. No caso dos Barasana, Hugh-Jones sugere que se interprete essa ligação nos seguintes termos: “O mito de *Warimi* deixa claro que o saber e poder da Gente Branca é concebido como uma transformação e concentração do poder e saber xamânicos responsáveis pela criação da sociedade indígena e por sua reprodução nos dias de hoje. Isso abre a possibilidade de xamãs contemporâneos

restabelecerem contato com *Warimi* e, assim, recuperar o equilíbrio entre índios e brancos." (1988: 150). Embora existam diferenças importantes entre as ideologias messiânicas tukano e aruak, Kuwai/Homem branco é igualmente associado a poderes xamânicos e ancestrais essenciais para a reprodução social e cósmica.

Isto não significa, entretanto, que o mito de Kuwai dê conta especificamente da existência dos brancos. Na verdade, a criação do Homem Branco tem uma importância relativamente menor nos mitos Baniwa. A questão central do mito de Kuwai é a alteridade e a domesticação de seus poderes perigosos, embora criativos, no interior da sociedade. A categoria da alteridade, em outras palavras, é anterior ao aparecimento do branco no mito. Assim, embora Kuwai apareça, segundo a maior parte dos narradores, pela primeira vez, para os iniciandos como um branco, alguns dizem que quem aparece é o poderoso preguiça-sombra *Wamundana*, o dono espiritual de veneno e arauto da morte, um intermediário entre o mundo dos mortos e os vivos. A realidade histórica do branco como o Outro mais significativo, estranho e potencialmente hostil, certamente, levou à identificação de Kuwai com ele, e da brancura cósmica das almas dos mortos com a brancura étnica dos *lalanawinai*. Ao transformar radicalmente esse forasteiro poderoso através de um incêndio cósmico e banimento para os confins da terra, o mito fornece uma solução milenarista para a questão da existência dos brancos.

As tradições Baniwa até aqui consideradas, portanto, propõem duas soluções para o problema de alteridade: a primeira fornece um modelo de estratégias políticas constituído por precedentes históricos e adaptáveis às circunstâncias atuais; a segunda, milenarismo e messianismo, tenta reestruturar a sociedade

segundo um modelo ritual/mítico que possibilita aos messianistas assumir o controle do tempo cósmico e ter um papel ativo na criação de seu próprio destino. As duas soluções não são mutuamente exclusivas nem em seus pressupostos filosóficos, nem em suas consequências políticas. A história Baniwa tem mostrado que, ao contrário, elas caminham juntas. Uma terceira tradição prossegue diretamente do modelo mítico de Kuwai: a ação ritual e xamanística nos cânticos de iniciação, *kalidzamai*.

Xamanizando o Mundo com *Kalidzamai*

Enquanto o mito de Kuwai fornece o modelo conceitual e a explicação para a reprodução social, são os ritos de passagem que o fazem na experiência humana, sendo certamente o mais elaborado deles o *Kuwaipan*, a iniciação masculina e feminina em que os homens tocam as flautas e trombetas sagradas, *Kuwai*. Longe de serem apenas uma reencenação ou comemoração de eventos míticos, esses rituais propiciam a transmissão do saber dos antepassados aos seus descendentes e, ao mesmo tempo, permitem a improvisação, construção e emergência de novas formas de poder ritual. Os ritos e cânticos especializados, *kalidzamai*, entoados no final do rito, são os meios pelos quais os especialistas ativamente criam o mundo para, nas palavras de J. Hill, "saturar o mundo social e natural conhecido pela experiência com um universo desconhecido ou parcialmente conhecido de significados míticos" (1989: 13).

Aqui, examinaremos o processo de criar a identidade e alteridade, através de *kalidzamai*. Mostraremos que os cânticos socializam de fato a alteridade, no plano horizontal, em identidade no plano vertical por "abrirem" musicalmente o mundo de outros grupos-espíritos e lugares, formando círculos progressivamente maiores de inclusão, e por cozinhá-los para desfazer os danos que possam provocar nos humanos.

O gênero

Os cânticos *kalidzamai* constituem uma forma específica dentro de um gênero complexo de fala xamanística *malikai*, que inclui orações (*iapakana*), cânticos e cantos desempenhados nos ritos de pós-nascimento, de iniciação masculina e feminina, de cura, e em outros contextos menos formais. O que diferencia *malikai* de todos os outros tipos de fala é seu uso de nomes esotéricos para os espíritos e de princípios semânticos que são inteligíveis somente para os especialistas. Em seu estudo sobre *malikai* entre os Wakuenai, Hill caracteriza o gênero como um "sistema elaborado e sofisticado de tropos musicais que entrelaça o microcosmos de processos corporais humanos e as transformações microcósmicas da natureza realizadas no espaço-tempo de Amaru e Kuwai" (1989: 4).

Os *kalidzamai* consistem em cânticos altamente especializados, desempenhados exclusivamente por velhos, nos ritos de passagem de vida, durante suas últimas etapas, quando quem está passando por reclusão e jejuns será reintegrado à comunidade. O objetivo dos cânticos é proteger as pessoas em

reclusão das ações danosas (especialmente doenças) provocadas por uma série de espíritos perigosos que se manifestam durante tais momentos de transição. Somente os cânticos *kalidzamai* envolvem o uso de pimenta (*ãthi*), sacramentada pelos cânticos, e tabaco, os quais "cozinham" a crueza viva e molhada de uma natureza espiritualizada, consumindo-a com o "fogo" da pimenta e transformando-a em objeto de uso e consumo humano.

No contexto dos ritos de iniciação, os cânticos essencialmente recriam o primeiro rito de *kalidzamai* desempenhado por Kuwai como descrito na parte 4 do mito. Portanto, deveria haver três ou quatro cantadores (um mestre e seus acompanhantes). Na véspera de os iniciandos completarem o período de reclusão de um mês, os cantadores sentam-se juntos dentro da casa do ritual e entoam *kalidzamai* a noite inteira, até o amanhecer, com tabaco e uma tigela, contendo pimenta e sal, no chão à sua frente. Enquanto cantam, os homens tocam as flautas e trombetas, dançando em rodas ao redor do centro da casa, com intervalos para beber caxiri (bebida de mandioca fermentada) e conversar. O trabalho de entoar os cânticos é de suma importância e de grande dificuldade, como Mandu, um xamã, explicou-me:

" Ele sopra para eles o *kalidzamai*. Uma noite inteira ele senta. Com grande força, parece, estes velhos sentaram antigamente. Mas foi assim que Kuwai o começou, assim com o mundo (*hekwapi-ina*). Quer dizer, que o mundo se tornou assim com este assopramento de *kalidzamai*." (Mandu, de Hipana; Wright, Anotações de campo)

Os cânticos têm que ser entoados completamente até o final e na ordem correta. Logo depois que os cantadores terminam o trabalho, chamam os iniciandos para lhes dar conselhos, uma fala ritual formal em que instruem os iniciandos sobre as leis de convivência social que eles doravante devem respeitar. Os iniciandos então recebem, para comer, um pedaço de beiju molhado no caldo de pimenta sagrada; o mestre de *kalldzamai* explica-lhes as leis e, então, açoita com força cada um deles três vezes com varas rituais - um ato de "cozinhar" simbolicamente os iniciandos com a pimenta e os açoites. As ações realizadas tanto na entoação dos cânticos quanto na fala ritual deixam assim marcas indelévels nos iniciandos para que se lembrem disso durante o resto de suas vidas.

Ao todo, os cânticos consistem em dezesseis conjuntos, cada um representando um trecho de uma longa viagem que os cantadores fazem em seu pensamento pelo mundo inteiro. Ao terminar um conjunto, o mestre sopra a fumaça de tabaco sobre a tigela de pimenta e sal. Em sua essência, os cânticos recriam uma série de cinco caminhos seguidos por Yaperikuli e pelos homens para recuperarem as flautas e trombetas que Amaru e as mulheres tinham roubado (parte 6 do mito). As mulheres, segundo o mito, levaram os instrumentos pelo mundo inteiro, parando em inúmeros lugares onde elas tocaram a música de Kuwai. Conforme fizeram isso, o mundo "se abriu" até seu tamanho atual, com cachoeiras, serras, rios, povoados e os fins do mundo. Yaperikuli e os homens "perseguem" (*napinetaka*) as mulheres até os fins do mundo onde eles deixam as mulheres e a música de Kuwai e "trazem de volta" (*nadiefawa*) os cânticos até o centro do mundo em Hipana, o lugar de onde irrompeu a paxiúba gigantesca de Kuwai e de onde

surgiram os antepassados da humanidade. Como Mandu afirmou com precisão, "Kuwai começou com o mundo", isto é, o mundo atual e todos os seus lugares começaram com os caminhos e a música de Kuwai.

Os caminhos de Kuwai: um resumo

No apêndice deste capítulo, transcrevo a tradução do primeiro conjunto de cânticos, correspondente ao primeiro caminho de Kuwai, como foi cantado por Keruaminali de Hipana. Aqui, resumo o conteúdo deste e dos outros quinze conjuntos (do segundo ao quinto caminho).

O primeiro caminho

Os cantadores estabelecem uma conexão vertical entre o "centro do céu" onde Kuwai fica, e o centro deste mundo, Hipana (ou *Kupikwam*, lugar de cipó, nome-espírito para Hipana), sendo os dois centros ligados pelo cordão umbilical de Kuwai, a paxiúba ancestral. Os cantadores invocam o começo de *kalidzamai* no centro - as tigelas de Amaru contendo a pimenta que é a arma dos cantadores. Iniciam então um movimento horizontal, "perseguindo os Kuwai", "vendo" lugares onde os espíritos-Kuwai começaram, e impedindo o "perigo" dos espíritos para os iniciandos. O conjunto de lugares nomeados forma um círculo ao redor do centro do mundo, começando com um lugar do outro lado do rio da aldeia Hipana, descendo o rio Alary até um lugar chamado *Hiulhrikwam* (lugar-Estrela), uma cachoeira de onde surgiram os primeiros antepassados dos Oaliperedakenai, e voltando rio

acima, "trazendo de volta" o tabaco até o ponto de origem e o centro, Hipana. Os cantadores então pulam rio abaixo, traçando um círculo maior (como a "borda de um escudo") entre Hipana e *Ehnípan* (a cachoeira de Jandu perto da foz do Aiary no Içana), lugares ligados no mito como floresta (Hipana) - onde Kuwai devorou os três iniciandos que quebraram seu jejum - e casa ritual (Ehnípan) - onde Kuwai vomitou os restos deles em balaio de beiju. Em Ehnípan, os cantadores relembram esses eventos, comparando Kuwai com a cutia, um animal que gosta de comer beiju. De lá, os cantadores trazem os cânticos de volta ao centro em Hipana. Finalmente, traçam um terceiro círculo, muito maior, entre Hipana e o "canto do céu", "além das cabeceiras" do Rio Solimões, um lugar de veneno chamado *Dumatchipanikwam*, um lugar para onde Kuwai volta depois de ter vomitado os restos dos iniciandos devorados. De lá, os cantadores trazem tabaco de volta, terminando o caminho em Hipana.

Em resumo, o primeiro conjunto expressa três movimentos especiais: o primeiro, vertical, entre os centros do céu e deste mundo; e três horizontais correspondendo à periferia do centro deste mundo, à oposição floresta-casa ritual, e à oposição periferia vertical - centro vertical.

Do segundo ao quinto caminho (ver Mapa , página 184)

No segundo caminho (conjuntos 2 a 5), os cantadores seguem rio acima até além das cabeceiras do Aiary, depois voltam rio abaixo até o igarapé Uaraná (*Dzukuallí*, no alto Aiary), e sobem até além de suas cabeceiras. Relembram especialmente o mito do começo de *purakali*, uma doença de definhamento que afeta

os iniciando em reclusão, e a guerra dos homens para retomar as flautas em *Motípan*. Os cantadores voltam, então, a Hipana.

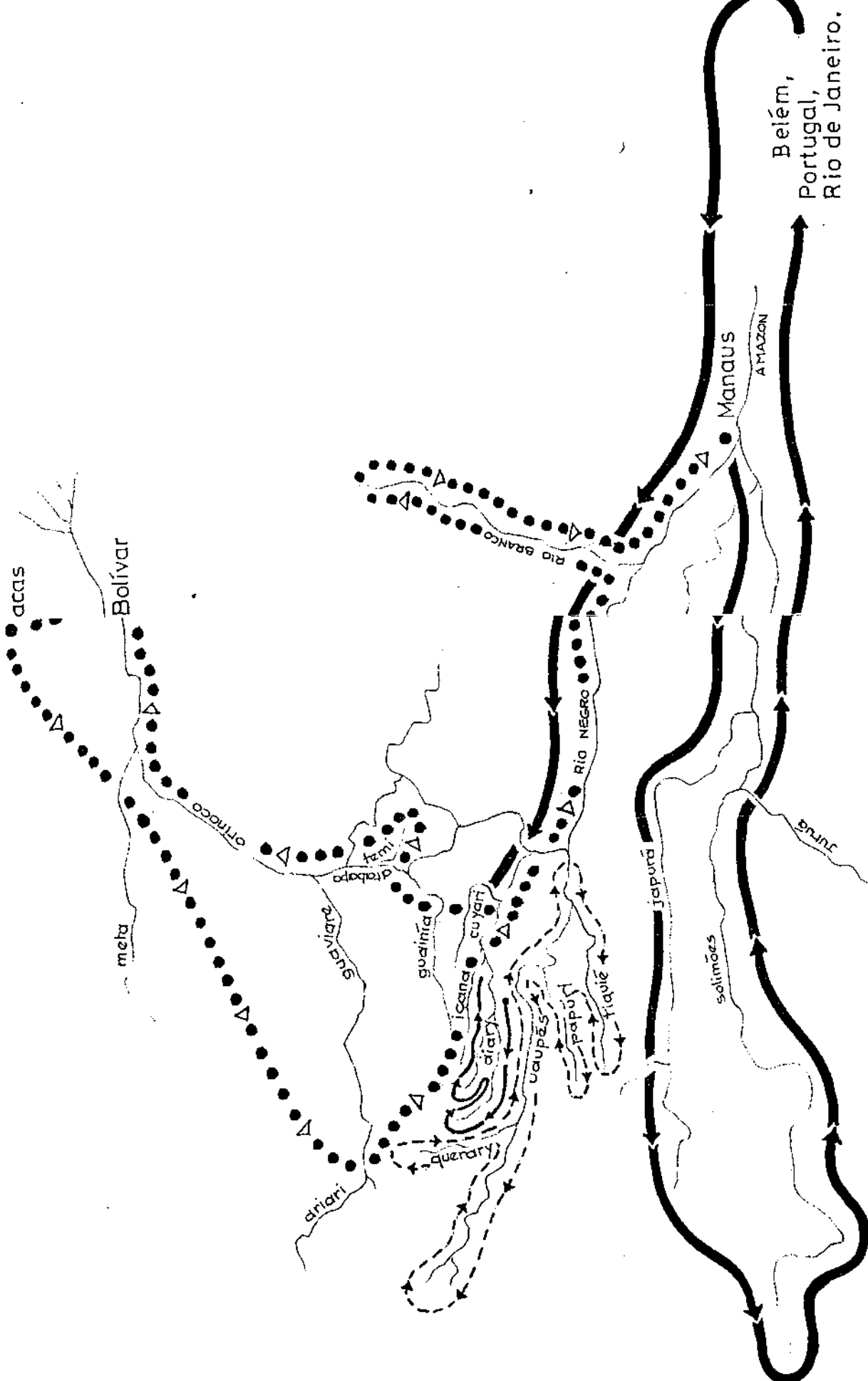
No terceiro caminho (conjuntos 6 a 10), os cantadores atravessam a floresta até o rio Uaupés e descem até a sua foz, nomeando uns quinze lugares em rápida sucessão. Sobem então o rio Tiquié até além de suas cabeceiras, no território dos Tuyuka (*Dekai*, *Maakunai*, povo Tukano-falante), voltam até o meio do Tiquié, atravessam a floresta até o meio do rio Papury e sobem até além de suas cabeceiras, no território de outros *Maakunai* (povos que não falam a língua Baniwa). De lá, continuam para além das cabeceiras do Uaupés, indo muito além por um caminho que chega a uma região de serras (a região dos sopés dos Andes), deixando ali a música de Kuwai e retornando, trazendo os cânticos de volta para o alto Uaupés. No alto Uaupés, sobem o rio Querary, nomeando uns quinze lugares, até além de suas cabeceiras. Lembram-se de vários eventos importantes nos mitos relacionados a Kuwai, Amaru e aos espíritos-de-peixes-ancestrais (*uleiyainai*), e à origem da mandioca. Finalmente, voltam do Uaupés a Hipana/Kupikwam no Aiary, juntando ali os Kuwai, os açoites, e espíritos-abelhas.

No quarto caminho (conjuntos 11 a 15), os cantadores passam por uma área extraordinariamente grande e relativamente contínua desde Hipana até o baixo Orinoco, e do rio Içana até a foz do Rio Negro. Primeiro param em Ehnípan no rio Içana, sobem o rio Cuiary e vão pelos rios Peguá/Ianá até o alto Guainfa, o rio Temi, continuando até o alto Atabapo, abaixo de San Fernando, nomeando ao todo uns trinta lugares. Nas proximidades do alto Guainfa e do rio Temi, entram no território dos *Marenai*, ou Baré, seus cunhados. Traçam um círculo entre San Miguel no alto

Guainía e San Fernando de Atabapo, semelhante ao círculo entre Hipana e Ehnípan. De lá, continuam descendo o Orinoco, passando pelo território dos índios Makiritare (*Maakunai*) e prosseguindo até os rios Cataniapo e Meta, passando pelas vilas de Puerto Carreña e Bolívar, pulando até Caracas, e então voltam em um salto em distância até a foz do Ariari. O conjunto seguinte atravessa uma área do alto Ariari e além das cabeceiras do Içana, nomeando um povo chamado *Patenai* e lugares de contatos históricos. De lá, descem o Içana até sua foz, chegando ao Rio Negro, nas proximidades do Rio Marié, nomeando pelo caminho vários lugares de veneno e a Serra de Tunui, lugar da origem mítica de peixe. Continuam descendo o Rio Negro até o Rio Branco, subindo até as suas cabeceiras e voltam à foz do Rio Negro e à vila de "Barra" (lugar ancestral da cidade de Manaus). A maioria dos lugares no Rio Negro tem nomes em língua geral ou português (Moreira, Ayrão, Boiauassu, Paricatuba). "Mariuá", o nome antigo de Barcellos, é transformado em homônimo, *Maliawa*, que é o nome do primeiro par de flautas de Kuwai. Em vários pontos desse longo caminho (San Fernando; arredores do Rio Marié; Barra), os cantadores param em lugares de "ferro" - evidentemente uma referência a centros históricos de comércio ou, possivelmente, à escravidão do século XVIII. Tudo isso faz sentido se nos lembrarmos que uma das metas dos cânticos é socializar a história ou melhor, "ancestralizar a história". E mais, o homônimo Mariuá/*Maliawa* "primordializa a história". Voltaremos a este ponto mais adiante.

No quinto e último caminho, os cantadores cobrem uma área de maior distância descontínua, primeiro pulando até as cabeceiras do Rio Japurá, depois para além das cabeceiras do Solimões, voltando no sentido leste até o Juruá, a foz

Mapa-esboço: Os Segundo a Quinto Caminhos de Kuwal



- ② —————
- ③ - - - - -
- ④
- ⑤ —————

do Rio Negro, a foz do Amazonas (Belém, ou *Mairikwam*), Portugal (*Putukwam*) e Rio de Janeiro (*Tchikutchikwam*), onde deixam a música de Kuwai e voltam trazendo os cânticos. A volta é relativamente rápida e direta, subindo o Rio Negro até os rios Içana, Cubate, Cuiary, Aiary, e Dzukuali, onde relembram os primeiros antepassados Hohodene, e voltam até Hipana onde "adoçam" os iniciandos com tabaco. Finalizando, mandam a música de Kuwai de volta ao céu. Assim termina *kalidzamai*.

Ações xamânicas nos cânticos

As principais ações rituais concentram-se em três formas de atividades xamânicas: (1) as "andanças" ou "caminhos" (*ianhiakawa*) de Kuwai e a "perseguição" das mulheres pelos homens até os fins do mundo, onde deixam a música de Kuwai e voltam ao centro em Hipana; (2) "secando a perigosa perda de sangue" (*hmetakenam nakanupam*), "secando a saliva" (*hmetakenam liahnumanam*) dos iniciandos, e "secando a doença de definhamento do corpo" (*hmetakenam purakanam*) dos iniciandos; e (3) "trazendo de volta" (*nadietaka*) os cânticos, a pimenta e o tabaco desde os pontos terminais dos caminhos até o centro.

A primeira forma é diretamente relacionada à parte 6 do mito, em que as mulheres roubam os instrumentos de Yaperikuli e ele as persegue em guerra até "jogar" as mulheres nas quatro direções do mundo. Na tradução que os cânticos fazem deste episódio, Yaperikuli "manda" as mulheres até os fins do mundo,

perseguido-as enquanto elas param em determinados lugares e tocam a música de Kuwai. A noção de "perseguição" é ambígua: por um lado, refere-se a uma imagem guerreira contra as "inimigas"; por outro, as mulheres criativamente abrem o mundo com Kuwai enquanto os homens, costuma-se dizer, "não conseguiam fazer nada", apenas segui-las. Esta ambigüidade na ação da palavra é essencial para a dinâmica dos cantos: em contraste com os *kalidzamai* entoados após o nascimento, que simplesmente "juntam" ou "amontoam" (*liwaketa*) os nomes-espíritos de determinadas categorias de espécies naturais, aqui a perseguição de espíritos abre os domínios para níveis mais amplos de inclusão.

Os cantadores, de fato, utilizam a ação de "amontoar" no decorrer de suas viagens (juntando, por exemplo, os espíritos-Kuwai, os peixes ancestrais, e as crianças com a doença de definhção), mas como se fosse para recolher esses espíritos e, com eles, continuam em busca de outros. Assim, a ação de "perseguir" é a fonte de movimento que abre o espaço; neste sentido, duplica o ser-inteiramente-abrangente de Kuwai.

A segunda forma de atividade xamânica é preventiva: secando a saliva dos iniciandos etc. Pois a crença é de que quem vê Kuwai - os instrumentos sagrados - fica fraco. Sua pele torna-se amarela (um sinal da perda de sangue), seu corpo se definha, e sua saliva cai sem parar. Esta é a condição de *purakali*, como o mito de sua origem descreve:

O filho de Kaali (cujo corpo deu origem à primeira árvore de mandioca), apesar de ser aconselhado a não comer peixe cru porque lhe faria mal, come-o e começa a se definhar. Seu braço enrugase como fruta de ingá; seu joelho incha-se

como uma batata excessivamente grande; sua sola do pé transforma-se em tartaruga; começa a ouvir uma zoadeira em seus ouvidos; vê o "Kuwai branco" e seu *affer*, o surubim branco. Pensou que estava morrendo e chamou seu pai: "Pai, estou morrendo, estou me definhando". Chamou e chamou, como as cigarras chamam hoje: "Paiiiii, já me definhei..." Transformou-se em um japu vermelho e depois em um japu preto e, enquanto cantava, sua saliva caía no chão.

Sem *kalidzamai*, os iniciandos sofreriam um processo de definhção como o mito descreve.

A associação de Kuwai com a condição de umidade explica-se por seu vínculo com o mundo dos mortos, os primeiros antepassados que eram humanos e animais e que foram tirados dos buracos da cachoeira de Hipana que liga a terra à *Wapinakwa*. O poder ancestral é intimamente ligado aos rios, ao mundo subaquático dos mortos, onde as flautas e trombetas são guardadas (no fundo do rio) quando não estão em uso. Kuwai é também associado à chuva (as "lágrimas de Kuwai"), e o início da estação chuvosa é a época em que se realiza Kuwaipan, uma época de crescimento rápido, de amadurecimento de frutas silvestres, e de grandes cardumes.

O poder de Kuwai - em uma palavra, de fertilidade ancestral - é extremamente perigoso para os humanos se não for controlado. A condição de estar excessivamente aberta, crua e molhada refere-se à sexualidade descontrolada, ao pensamento descontrolado, ao contato descontrolado com os espíritos, o que leva à doença grave. Tudo isso é justamente o contrário da condição desejada nos iniciandos de exercerem controle espontâneo sobre seus

próprios instintos no cumprimento de restrições para se tornarem seres plenamente culturais. Assim, na parte 3 do mito, três iniciandos terminam prematuramente seu jejum, o que provoca um descontrole catastrófico nos orifícios de Kuwai, uma chuva torrencial, e o ato de devorar os iniciandos. O único iniciando que não entra na boca de Kuwai, e que não come o uacu assado, exerce auto-controle e assim completa a iniciação.

Os cantadores portanto "secam" a perda perigosa de sangue dos iniciandos, impedindo a condição de *purakali*, de ser consumido pelo mundo-espírito dos mortos. Isto se faz com a pimenta (substância ritual equivalente ao fogo do mito que mata Kuwai), tabaco, e os açoites, pois, como Kuwai mesmo disse no momento final do primeiro ritual de iniciação, "só uma coisa pode realmente me matar - o fogo". Ao entoar cânticos sobre a pimenta a ser consumida pelos iniciandos, e ao "cozinhar" com suas palavras os açoites com os quais os cantadores ensinam as leis de convivência social, *kalidzamai* fornece aos iniciandos uma forma de proteção essencial de seu bem-estar, pois doravante, serão capazes de repelir a ação dos espíritos e das imagens dos mortos.

Na terceira forma de ação xamânica, os cantadores ressuscitam os iniciandos, pois, em seus contatos com todas as formas do mundo-espírito, os iniciandos se expõem a perigos externos; por isso, a fraqueza de suas almas. A ação de "trazer de volta" equivale à recuperação de uma alma perdida, que se apartou de seu corpo e está presa no mundo dos espíritos. Ao reintegrar as almas com seus corpos, os cantadores ressuscitam (*nawafetawa*) os doentes, revertendo a "morte" da pessoa. Nesta tarefa, o tabaco é essencial, pois atrai a alma,

especialmente o tabaco seco que combina os elementos fogo-sopro-seco, poderosos antídotos contra o mundo molhado dos espíritos. Ao mesmo tempo, o tabaco "adoça" a alma, como o mel e o suco doce de frutas silvestres, contra a "amargura" de doença, fraqueza e dor.

A nomeação de lugares

Sem dúvida, a categoria mais importante de nomes-espíritos nos *kalidzamai* é lugar (várias centenas de lugares são nomeados), indicado pelas palavras *dzakale*, sítio ou aldeia, e o classificador de espaço, *-kwa*, sufixo a todos os nomes de lugares. Os lugares são agrupados na categoria abrangente *lpanai*, casas. Assim, os nomes de lugares consistem na construção: (nome) - *pan* - *ikwam dzakale*.

É claro que o mapeamento dos lugares não se dá apenas em termos de ocupação humana, e que os cânticos não se referem estritamente à geografia humana. Concretamente, os lugares são proeminentemente cachoeiras, rios, serras, e lagoas associados aos espíritos-Kuwai, antepassados fráticos, antepassados-peixes, às casas das almas dos mortos, às mulheres *Amarunai* (ou *Inamanaï*), *Maakunai* ou outros povos que não falam a língua Baniwa, aos espíritos-animais, e aos Brancos. Enfim, a categoria-espírito de *lpanai* agrupa todas as classes do ser-espírito associadas a lugares que povoam o universo Hohodene. Os *Maakunai*, os Brancos, as mulheres, e outros povos indígenas formariam uma classe de seres cujo traço comum é a alteridade e, portanto, do lado de seres-além, na periferia da sociedade Hohodene. São inimigos potenciais, contra os quais a guerra foi

conduzida e, portanto, semelhantes aos espíritos da floresta, dos rios etc., que podem prejudicar os humanos.

Os lugares podem ser caracterizados ainda por aspectos relacionados ao corpo de Kuwai - seus olhos, sua boca, seu braço único etc. - que podem ser imagens poéticas que se referem a relevos geográficos: um rio que não se ramifica, uma caverna, uma rocha etc. Ou, os lugares podem ser associados de alguma forma ao conjunto de flautas sagradas. Os cânticos como um todo recriam totalmente o corpo de Kuwai e a sua representação na orquestra desses instrumentos. Inúmeros lugares são vinculados aos eventos e personagens dos mitos relacionados a Kuwai, à emergência das fratrias, à criação de peixe etc. Portanto, seus significados podem ser determinados através de um levantamento cuidadoso do conjunto de mitos e cânticos Hohodene.

Freqüentemente, o significado mítico combina ardilosamente com outros códigos - ritual, meteorológico, ecológico - na seqüência dos nomes de lugares para construir uma mensagem. Por exemplo, no primeiro conjunto de cânticos, os primeiros oito nomes de lugares ao redor do centro de Hipana referem-se a um único código relacionado à época do ano em que se realizam os mitos de Kuwaipan, e ao aparecimento de certas espécies de animais no início da estação chuvosa. Assim:

1. *Dzaka-ka-kwam*: constelação no início da estação chuvosa;
2. *Mare-dali-kwam*: jacu que aparece nessa estação;
3. *Wana-dali-kwam*: a casa mítica de Yaperikuli;
4. *Dalpi-kwam*: cobras que aparecem na estação chuvosa;

5. *Dzauatsa-pani-kwam*: ?

6. *Kadana-kwa*: pintado, gravado, tinta corporal preta usada no começo de Kuwaipan;

7. *Maliawa-kwam*: o primeiro par de flautas de Kuwai;

8. *Hiuhri-kwam*: a constelação de Plêiades que segue *Dzaka*, e que é o sinal para o início do ritual.

Os cinco lugares seguintes referem-se ao episódio 3 do mito, quando Kuwai se transforma em *Inyaime*, um demônio monstruoso, o espírito de transformação, e devora os três iniciandos. E os seis lugares seguintes referem-se ao mesmo episódio em que Kuwai regurgita os iniciandos dentro de cestas de beiju e tipitis na praça de *Ehniipan*, antes de voltar a seu lugar no canto do céu. Em suma, o primeiro conjunto dos cânticos codifica o começo do ritual, como estabelecido no episódio 3 do mito.

Sem dúvida, os outros conjuntos elaboram este código mítico. Como Hill demonstra, os cânticos "musicalizam a fala mítica". Nosso objetivo, aqui, foi apenas indicar alguns dos critérios em que se baseia o código e ressaltar a coerência interna dos cânticos, cujo pano de fundo é o ser totalizante de Kuwai em sua manifestação na categoria-espírito de *Ipanai*.

A estrutura dos caminhos

De modo algum os caminhos seguem um padrão linear-consecutivo, isto é, de subir e descer os rios nomeando sucessivamente todos os lugares intermediários. Cada subida e descida concentra-se em três pontos não

necessariamente em ordem consecutiva: "além das cabeceiras" (*iedahle*), ou as fontes dos rios; o "meio, centro" (*pamudsua*); e a foz ou "boca" (*inumana*). Os eixos de orientação de todos os caminhos no plano horizontal são os rios. Em certo sentido, correspondem à descida vertical, no primeiro conjunto, do "centro do céu" até o "centro do mundo" vinculada pelo cordão umbilical de Kuwai.

Ao redor de cada um dos três pontos, agrega-se um conjunto de lugares associados a eventos míticos, ou com significados míticos, que representem algum perigo contra o qual os cantadores devem proteger os iniciandos. Em sua viagem ao Tiquié, por exemplo, *iedahle* está associado à brancura e à alteridade: a garça branca, a areia branca "cheia de buracos" como Kuwai, e outros povos. Em sua viagem ao Dzukuali, *iedahle* está associado ao começo de *purakali* e às crianças míticas que a tiveram.

Baseado nessa estrutura, o segundo caminho até o quinto englobam áreas cada vez mais amplas correspondendo a quase círculos concêntricos e sobrepostos, de conhecimento mítico e sócio-histórico (compare a estrutura de espaço evidenciada na história oral dos Hohodene interpretada no começo deste capítulo).

O segundo caminho desenvolve-se exclusivamente dentro do território mais familiar para os Hohodene - o Rio Aiary e o igarapé Dzukuali, sua verdadeira terra natal, onde todos os eventos míticos têm um sentido direto e local.

O terceiro caminho estende-se até o Uaupés e seus principais afluentes, em cujas cabeceiras há inúmeros *Maakunai*, inimigos tradicionais dos Hohodene. O ponto final deste caminho, o lugar chamado *Puadthapan* (casa de rio acima) está

associado a Bogotá no extremo oeste, onde se diz que as mulheres se tornaram as "mães dos espanhóis". No Querary, descendo, a menção de vários lugares com significados míticos confirma que, antes de sua ocupação histórica pelos Cubeo, este rio era predominantemente território Baniwa.

O quarto caminho amplia o circuito, num sentido rio abaixo, a leste - no Orinoco e Rio Negro. Fica mais evidente que os cânticos entrelaçam conhecimentos míticos e históricos dessas áreas distantes (os lugares de "ferro", por exemplo, e os lugares no Orinoco e Rio Negro com nomes em português e espanhol). Trata-se dos territórios de inimigos, de grupos afins e dos Brancos.

O último caminho salta exclusivamente pelas beiras do mundo conhecido, numa espécie de pontilhado dos limites do horizonte. Este último conjunto é entoado ao alvorecer, quando o sol começa a subir no leste. Portanto, sua ênfase proeminente é na volta dos cantadores a partir do horizonte leste, seguindo rio acima até o centro mítico e as terras ancestrais dos Hohodene no Aiary. A volta rio acima correlaciona-se com a ênfase ritual de "trazer o tabaco de volta", ressuscitar os iniciandos, e mandar a música de Kuwai de volta ao céu. Como a volta do chefe ancestral dos Hohodene do Rio Negro até o Içana, os cantadores de *kalidzamai* trazem a vida de volta ao centro, a fonte e o santuário contra os perigos do mundo externo.

O poder extraordinário dos cânticos *kalidzamai* para iniciação - o que os torna, sem dúvida, a forma suprema da arte xamânica de cantar - reside em sua capacidade cumulativa e totalizadora de abranger todos os tipos de ser em um e um-em-todos, Kuwai. Reside em sua capacidade de atravessar as fronteiras espaço-temporais nos planos horizontal e vertical do cosmos numa visão

infeiramente abrangente do mundo como foi criado nos primórdios e como tem mudado na história. É assim que compreendemos a afirmação de Mandu, quando diz que *o mundo começou com kalidzamai*.

Sobretudo, os cânticos - longe de serem apenas repositórios de conhecimentos mítico-históricos - *agem* sobre o mundo: através da música e do som de instrumentos, *kalidzamai* transforma o mundo por abri-lo numa multiplicidade de povos, lugares e espíritos. Na ação de "perseguir", os homens (Yaperikuli, os cantadores) e as mulheres (Amaru, *Inamanaï*) no âmago transformam a estrutura do tempo e espaço primordial *fazendo com que se torne dinâmica e aberta a novos significados*. Portanto, podemos entender a ação de produzir sons, a música de Kuwai tocada pelas mulheres, como - nas palavras de Hill - "metáforas para a representação social e uma consciência da capacidade do ator humano de efetuar mudanças na ordem do mundo" (1989). As mulheres abrem o mundo com a música enquanto os homens xamanizam todos os lugares em que elas vão, fazendo com que os perigos apresentados pela alteridade sejam controlados para que não prejudiquem as novas gerações. A dialética do cosmos Baniwa, portanto, define-se pela mudança e por sua socialização, pela criação da alteridade e sua transformação em identidade.³⁰

³⁰ Nos últimos anos, vários etnógrafos revelaram a existência de tradições entre os povos Aruak-falantes do noroeste da Amazônia extraordinariamente semelhantes em sua estrutura e conteúdo sobre os "caminhos de Kuwai" e cobrindo uma vasta região do norte do continente. Além dos Hohodene, essas tradições foram encontradas entre os Dzauinai do Guainia (Hill, 1989); os Piapoco da Venezuela (Vidal, 1987); e os Guarequena, também da Venezuela (Gonzalez Náñez, citado in Vidal, 1987).

Em sua tese de mestrado, Vidal tenta sintetizar a informação dessas tradições por meio de uma série de mapas localizando os itinerários dos caminhos, de acordo com os diversos povos, e cita tradições semelhantes entre outros povos Aruak-falantes do norte do continente. Sua sugestão é de que os "caminhos de Kuwai" se referem a padrões antigos de migração e a redes de comércio intertribal entre os Aruak setentrionais (1987: 127).

Conclusão

Examinamos neste capítulo três modelos complementares das maneiras como os Hohodene compreendem, criam e reproduzem a identidade e alteridade, e

Independente dessa sugestão, em que certamente há alguma verdade, é surpreendente que todas as tradições citadas coincidam na localização da origem do mundo com várias cachoeiras do alto Içana e de seus afluentes:

"Tanto los Piapoco como los Hohodene, los Dzauinai, los Warekena, los Kabiari, los Yukuna, y los Bare relacionan sus orígenes con Hipana; mientras los Wariperi-dakenai y los Tariana los asocian a Enu-koa. La emergencia de los Baniwa se produjo en el Cuyari." (1987: 179)

Diante da relação histórica entre as línguas desses povos, seria plausível sugerir que a região do Ito Içana fosse o verdadeiro lugar de origem "pré-histórico" de onde os diversos povos do subgrupo lingüístico denominado "Curripaco" teriam saído em diversas migrações. Os Piapoco ainda hoje lembram das rotas dessas migrações; os Hohodene confirmam que num passado muito remoto, o Rio Aiary era habitado por "outros povos" que teriam migrado para o norte.

Também surpreendentes são as coincidências entre as tradições no que diz respeito às rotas que os caminhos seguem até os seus pontos extremos, aos nomes de lugares ao longo dos caminhos, e ao conhecimento de lugares distantes. Na versão dos Guarekena, por exemplo, uma vez que os cantadores alcançam a foz do Orinoco, o caminho continua ao longo da costa setentrional do continente, descendo até chegar à foz do Amazonas, de onde voltam subindo o Rio negro até Hipana. Um conhecimento tão extenso como este, de fato, sugeriria antigas rotas migratórias e redes de comércio intertribal características dos povos Aruak-falantes no noroeste da Amazônia antes da conquista. Os Manao do médio Rio Negro, por exemplo, eram intermediários em redes de comércio que ligavam os povos do alto Rio Negro com os do alto Solimões, e com as chefias dos Guianas. Os Achagua desempenharam um papel semelhante ligando os povos dos Ihanos às Antilhas.

Sem tentar reunir ou desembaraçar as fragmentadas evidências históricas que pudessem elucidar essa interpretação, gostaria apenas de afirmar que a tradição Hohodene sobretudo representa (1) uma noção da sua territorialidade, como é definida quase exclusivamente pelo segundo caminho; (2) uma noção de identidade coletiva e de "outros povos" na periferia, como são definidos no segundo e terceiro caminhos; e (3) uma noção de saber histórico acumulado, incluindo as experiências de contato, sempre aberta a novas experiências e interpretações. Comparando as tradições entre si, as divergências entre os caminhos ocorrem justamente em relação a estes três pontos.

Finalmente, gostaria de ressaltar que tudo isso confirma o que as etnografias contemporâneas e a história indígena do noroeste da Amazônia têm demonstrado em relação à organização social dos povos e da região - a sua integração em sistemas regionais maiores. O noroeste é integrado por uma vasta rede de vínculos sociais, comerciais, políticos, e religiosos que desafiam qualquer tentativa de considerar os grupos como entidades distintas ou autônomas. As relações exogâmicas entre os grupos, a especialização na manufatura de artefatos de natureza cerimonial - tudo isso faz parte dos padrões sócio-culturais que produzem o que tem sido descrito na literatura como um sistema "aberto" e "fluido" de interdependência regional. Principalmente no passado. As primeiras fontes escritas demonstram que, nos tempos pré-coloniais, esse sistema era muito mais amplo do que é hoje, estendendo-se desde o Rio Orinoco até o baixo Rio Negro. Toda essa região era habitada por povos Aruak-falantes; poucos deles, porém, sobreviveram até o século XIX.

mostramos a maneira como cada um se vincula indissociavelmente às visões catastróficas e utópicas da consciência milenária.

Na história frátrica, os Hohodene interpretam os eventos da história de seus contatos com o Branco em termos catastróficos: o período de guerras com a quase-aniquilação da fratria. A sua identidade enquanto grupo ficou totalmente dispersa durante a remoção e descida ao Rio Negro. Ao assumir o controle da situação e voltar a suas terras natais, o chefe Hohodene reverte o desastre e revitaliza o grupo, criando as condições para uma nova ordem, uma "utopia concreta" nas palavras de Barabas (1987), um santuário no Içana. As fratrias crescem e prosperam. A reprodução daquela ordem, porém, depende de uma decisão tomada pelos descendentes do chefe de não seguir novamente o Branco, mas de sustentar a ordem e multiplicar seus assentamentos no Aiary. Apesar da história política ser revestida com uma das metáforas centrais da história cósmica e primordial (a de catástrofe e regeneração), oferece uma estratégia concreta de autonomia.

O mito de Kuwai, enfatizamos na interpretação, complementa a história política de várias maneiras importantes. O 'problema' central do mito é como transformar um poder externo numa estrutura interna e reproduzível de reprodução ritual. As metáforas de catástrofe e de regeneração de novo ocupam um lugar central na dinâmica do mito: a catástrofe é a consequência de uma condição 'pré-social' e pré-cultural - a incapacidade de controlar os instintos e de observar as restrições rituais. A regeneração significa a produção final de uma estrutura hierárquica e vertical de poder ritual - uma versão ideal da ordem espaço-temporal que cria e sustenta o cosmos e a humanidade. Estas representam situações genéricas, que evidentemente podem ser traduzidas em interpretações de eventos

específicos, ou servir de princípios ideológicos para ação, de uma infinidade de maneiras.

Finalmente, nos cânticos *kalidzamai*, a identidade coletiva e a alteridade são produzidas pela música. A construção espaço-temporal dos cânticos revela que a "criação" deste mundo e de outros lugares e povos é um processo de "musicalizar o outro" (Hill, 1989), ou de "musicalizar poderes potencialmente perigosos e alheios, transformando-os no poder primordial através do qual a sociedade se reproduz":

"A maneira de socializar um poder cada vez mais perigoso e alheio e de recapacitar povos que sofreram uma perda sensível de poder é musicalizar o outro. Como a recapacitação primordial das criações míticas de Kuwai, o musicalizar o outro consiste em um movimento ascendente na escala de linguagem desde a fala mitificada até os sons poderosos musicais." (: 318)

As três formas de narrativa representam, portanto, respostas alternativas e complementares para a questão central de como fazer do mundo externo uma fonte de poder interno, de transformar o outro em si próprio, internalizando o saber do outro enquanto afasta os seus aspectos ambíguos e potencialmente catastróficos. Este processo é tanto primordial quanto histórico.

APÊNDICE AO CAPÍTULO 2: CÂNTICOS *KALIDZAMAI* PARA RITOS DE INICIAÇÃO MASCULINA - PRIMEIRO CONJUNTO (HOHODENE)

"Antigamente / Começou Kuwai / Antigamente começou Kuwai / Começou-se Kuwai / O Centro do Céu / O cordão-umbilical-céu / Assim foi no começo a sua criação Yaperikuli Jaguar / Assim foi no começo a sua criação Yaperikuli Jaguar / Ele viu o lugar de Hipana / O lugar de Hipana / Assim começaram os espíritos Kuwai / Assim começou-se Kuwai / Vejam, começou para ele Yaperikuli Jaguar / A sua criação Yaperikuli Jaguar / O lugar-centro de Hipana / O lugar-começo de kalidzamai / Vejam, calu sua mão, a cerâmica fria, bonita de Amaru / Sua mão, a cerâmica de Amaru / A cerâmica azul de Amaru / Seu kalidzamai de pimenta, kalidzamai de pimenta / Caiu dentro, o kalidzamai do céu / O kalidzamai de pimenta / O kalidzamai de tabaco / O kalidzamai de pimenta, a borda de seu escudo / A sua borda de escudo caiu dentro, a sua flecha, o sol primordial / A sua borda de escudo, o sol primordial / A sua borda de escudo, a pimenta seca de Dzuli / Caiu dentro do kalidzamai / Calu o kalidzamai / Para elas, nossas crianças novas / Para elas, nossas crianças novas / Vejam o kalidzamai / O lugar-constelação para ele Yaperikuli Jaguar / O kalidzamai / O lugar-constelação para ele Yaperikuli Jaguar / Ouçam quão longe vai o kalidzamai / O kalidzamai de pimenta / Ele vem e vê o lugar-jacu / Assim começaram os espíritos-Kuwai / Eles começaram os espíritos-Kuwai / Ele fica atento a ele, procuramos e perseguimos Kuwai / O centro do céu / O acary Kuwai / O acary Kuwai / O pênis de seu filho Yaperikuli Jaguar / A sua criação Yaperikuli Jaguar / Vejam o lugar-pilão / O lugar-pilão / Ouçam-nos perseguir e procurar, nunca difícil, seus nomes / Procuramos o tabaco espíritos de Kuwai / Vejam seu filho ? ? / Nunca seu perigo nelas, nossas crianças novas / Para mim cozinheiro os açoitados / Para mim cozinheiro os açoitados / Longe delas seu perigo, longe delas nossas crianças novas / Vejam o lugar-cobra / Persequimos seu nome / O Kuwai claro procuramos / O lugar-centro céu / lugar-? / lugar-? / Ouçam-nos perseguir os espíritos-Kuwai / Vejam o lugar-pintado / O lugar-pintado / Para nós, nós os cozinhamos / O pênis de seu filho, Yaperikuli Jaguar / Persequimos os espíritos Kuwai / Vêem o lugar-Maliawa para ele Yaperikuli Jaguar / Começou-se o Maliawa Kuwai / Sequem o perigo longe delas, nossas crianças novas / Nunca (?) começou-se nossas crianças novas / Eles vêem, começaram-se os acoutiwaya Kuwai / Começaram-se os acoutiwaya Kuwai / Persequimos os espíritos Kuwai / Eles vêem Kuwai / O lugar-constelação / O lugar-constelação / Trazemos de volta o tabaco / Kalidzamai / O kalidzamai de pimenta / O kalidzamai de pimenta / Para elas, nossas crianças novas / O lugar-constelação / Trazemos de volta o tabaco / Eles vêem, ele disse (?) o pênis de seu filho Yaperikuli Jaguar / Eles vêem, eles disseram o Kuwai (?) / O Kuwai japu / Para eles a safada dos filhos de Dzuli / Seu perigo nelas, nossas crianças novas / Kuwai Japi / Persequimos os espíritos-Kuwai / Persequimos os espíritos Kuwai / Vejam o Ku-lugar para ele Yaperikuli Jaguar / lugar-Kuwai Yaperikuli Jaguar / Para ele Yaperikuli Jaguar / A saliva-cair-lugar / Saliva-cair-lugar / Nunca seu perigo nelas, nossas crianças novas / O Kuwai porco-do-mato / Kuwai porco-do-mato / Kuwai acoutipuru / Vejam o Kuwai acoutipuru / lugar-? / Sequem seu perigo longe delas, nossas crianças novas / Vejam, ele disse lugar-? / O cordão umbilical de lugar-Kuwai (?) / Os acoutipuru começaram-se os acoutipuru espíritos-Kuwai / O lugar-centro Kuwai os espíritos-Kuwai / lugar-Hipana / O lugar-centro lugar-Hipana / Pois então vejam o lugar-borda para ele Yaperikuli Jaguar / lugar-Ehniapan / lugar-Ehniapan / Vejam o lugar-cesta / Para ele Kuwai / lugar-Hipana / Vejam seu nome, eles viram os Malinall-filhos / lugar Ehniapan / Vejam

o lugar tipiti / Colheram as frutas, ele jogou, os Malinali-filhos / lugar-Tipiti/ Eles vêem
 lugar-tipiti / Vejam o lugar-cutia / Jogo fora longe delas, nossas crianças novas /
 Vejam o lugar-cutia canto / O pênis de seu filho Yaperikuli Jaguar / lugar-Ehniapan /
 Vejam a cutia / O nome de Kuwai / A cutia nome de Kuwai / lugar-Ehniapan / lugar-?
 / lugar-Ehniapan / Vejam (?) / O lugar-cesta / O lugar-cutia / lugar-Ehniapan / Ouçam-
 nos perseguir os espíritos-Kuwai / Ouçam-nos perseguir os espíritos-Kuwai / lugar-
 Ehniapan / Vejam-nos trazer de volta tabaco / Nós trazemos de volta o tabaco / "Pipi"
 diz Kuwai / lugar-Ehniapan / lugar Ehniapan / Trazemos de volta o kalidzamai / O
 kalidzamai de pimenta / O kalidzamai de tabaco / O kalidzamai de pimenta / lugar-
 Hipana / lugar-Hipana / lugar-Hipana / Trazemos de volta o tabaco / Vejam a borda
 canto do céu / Ele disse (?) / A borda canto do céu / Nosso Solimões além das
 cabeceiras / Nosso Solimões além das cabeceiras / O lugar-cabelo-veneno / lugar-
 cabelo-veneno / Trazemos de volta o tabaco / centro lugar-? / Trazemos de volta o
 tabaco / lugar-Hipana / Trazemos de volta o tabaco / O lugar-centro lugar-Hipana /
 Dzule dzule dzule..."

CAPÍTULO III:

A MORTE E A ESCATOLOGIA

Introdução

Quando Theodor Koch-Grünberg visitou o Rio Aiary no final de 1903, uma das coisas que mais o impressionou na cultura Baniwa foi o conjunto de ritos e crenças relacionados à doença e à morte. Além dos rituais de danças com máscaras para comemorar os mortos que observou entre os Maulieni (Kaua) do alto Aiary, presenciou a morte de um homem Hohodene na aldeia de Cururuquara - naquela época uma grande aldeia dos Oaliperedakenai (Siuci) no médio Aiary. O que é extraordinário em sua descrição são as numerosas referências aos gestos do homem, em sua agonia, e de seus parentes contra "inimigos desconhecidos" daquela aldeia ou do rio acima, que acreditavam serem responsáveis por sua doença e morte. Os xamãs tentavam curá-lo em vão porque, segundo eles, tinha sido envenenado por feitiçaria. Mostravam para o etnógrafo um pacote do que parecia pêlo de cachorro, embrulhado com folhas e amarrado com corda, que tinham extraído do corpo da vítima e que, disseram eles, era a forma visível do "inimigo desconhecido".

No momento em que o homem faleceu, vários outros pegaram armas; o chefe da aldeia atirou numa árvore; um velho foi espancado e acusado em público: "você o matou! Você é mau! Seus parentes o mataram! Com *manheni!*" A violência generalizada, porém, logo diminuiu, transformando-se em um profundo silêncio e em uma preocupação em despachar o falecido e seu 'espírito' dos vivos. Mesmo

assim, durante um ritual de dança realizado cinco dias depois do enterro, nos momentos em que os homens discursavam sobre o falecido, armavam-se com facões, espingardas ou flechas envenenadas - um espetáculo medonho para o etnógrafo (1967, vol.1, cap.XI).

Baseado no que mostramos no último capítulo, as posturas guerreiras diante de um "inimigo desconhecido e invisível", que pode ser tanto alguém de dentro do grupo como um "outro" que envenenou alguém, são em parte compreensíveis em termos da dinâmica simbólica do mito de Kuwai. Este capítulo explorará esses temas através de uma interpretação da mitologia, orações, cantos xamânicos, e ritual relacionados à morte. Como Koch-Grünberg, presenciei a morte de um velho Hohodene e dediquei boa parte de minha pesquisa de campo ao desafio de entender o evento e seu significado histórico e simbólico. Porém, ao invés de vê-lo como um evento isolado, tentarei relacioná-lo aos temas escatológicos que constituem a preocupação central deste livro.

As discussões recentes na literatura antropológica sobre "a morte e o além" (Cipoletti & Langdon, 1992) entre as culturas indígenas sul-americanas sugerem novos horizontes e interpretações para um tema antigo na disciplina. No entanto, embora esses estudos tenham contribuído de modo importante para a compreensão de certos aspectos de, por exemplo, o simbolismo onírico, xamânico, de guerra, e da pessoa, relacionados à morte, poucos deles têm explorado a relação entre a morte e a escatologia. Sullivan (1988) toma este como tema central no último capítulo - "A morte e o fim dos tempos" - do *Icanchu's Drum*:

"Na morte e durante o *escaton*, seres simbólicos enfrentam as fontes primordiais da vida nova. As culturas contestam os limites arbitrários impostos pela morte e, assim,

criam terminologias que constroem o mundo social e revitalizam a vida cósmica. Apontando para as fontes ausentes, porém sagradas, do significado, a vida simbólica centra-se na morte e no desaparecimento." (: 609)

A etnografia do noroeste da Amazônia tem-se dedicado bastante a certos aspectos relacionados à morte: às danças com máscaras e cerimônias de lamentação entre os Cubeo (Goldman, 1963); às flautas e trombetas sagradas enquanto representações dos mortos (S. Hugh-Jones, 1979); à morte no ciclo-de-vida (C. Hugh-Jones, 1979); e às relações dos xamãs e cantadores com o mundo dos mortos (Hill, 1993). Este capítulo examina quatro aspectos do significado da morte entre os Hohodene:

(1) a presença de categorias e processos cósmicos relacionados à morte na dinâmica de uma aldeia, Hipana, que, na década de 70, vivia sob o espectro de morte coletiva e iminente, devido às ações e ameaças de um único feiticeiro. E o que é mais importante, como a noção crítica de *manhene*, veneno, ou a morte atribuída a feiticeiros inimigos evoca o espectro da destruição catastrófica do mundo primordial, contra a qual a vingança xamânica é o único meio de salvação.

(2) a construção primordial da morte, ou "como a morte entrou no mundo", explicada pelo mito de Mawerikuli, a primeira pessoa a morrer. Dois modelos da morte são examinados: a morte reversível e a irreversível, um sistematicamente oposto ao outro através de classes de espíritos e substâncias sagradas. A morte é vista como um processo de duas etapas: a alienação do indivíduo por meio de suas relações horizontais com a exterioridade, e a integração dos elementos da pessoa na dimensão vertical do cosmos. A morte é considerada uma das principais formas

de infortúnio e mal que existem no mundo, um sinal da possibilidade e iminência de um colapso cósmico.

(3) a noção da pessoa e de sua desintegração, evidenciada nos cantos e orações falados ou entoados no momento da morte, ou no momento subsequente a ela. As preocupações principais dos vivos concentram-se na proteção contra os sinais da morte, principalmente os seus cantos, e no despacho da alma do recém-falecido. A alma-coração e o cordão umbilical espiritual do indivíduo ascendem e são assimilados à alma ancestral coletiva (são estes seus elementos imortais), enquanto os ossos descem e são incorporados a uma existência invertida no mundo embaixo da terra. As almas dos mortos continuam uma existência considerada alienada e eternamente repetidora. O que volta à vida e renasce nos recém-nascidos é o cordão umbilical espiritual. Assim como a morte, o nascimento é considerado um caminho extremamente perigoso, um processo de escape dos espíritos doadores-de-doença.

E (4) a noção da morte cósmica presente nos cantos xamânicos mencionados rapidamente no Capítulo 1, mas que a interpretação dos mitos e orações esclarecerá. O colapso cósmico, imaginado como uma ruptura na dimensão vertical do cosmos, no entanto é reversível através do poder xamânico da cura.

O espectro da morte em Hipana

Inevitavelmente um pesquisador de campo é envolvido numa seqüência de eventos dos quais entende muito pouco no primeiro momento; mas, com o tempo,

são desvendados, e outros eventos se encaixam em uma teia de significados. Assim aconteceu com a morte de Serafim, um velho Hohodene de Hipana, logo no início de minha pesquisa de campo, que, no entanto, descobri, foi interpretada como parte de uma sequência de mortes cujas 'causas' eram eram uma só. Além disso, a história por trás da morte de Serafim foi interpretada em termos escatológicos, ou seja, num sentido cósmico mais amplo, relacionado a processos fundamentais dramatizados nos mitos dos tempos primordiais. O evento em si foi visto não só em termos de categorias, mas também de processos cosmológicos, relacionando a morte real de várias pessoas à possibilidade da morte coletiva e iminente do mundo.³¹

Contexto

Para entender melhor a dinâmica, o diagrama de parentesco na página seguinte situa as pessoas envolvidas no drama que procuro reconstruir. A maior parte da população Hohodene de Hipana, na década de 70, era constituída por descendentes da família fundadora que, no início dos anos 20, construiu ali a primeira maloca. Dos sete filhos de Marcelino e Ricarda, somente dois continuavam na aldeia, tendo os outros falecido ou emigrado. Keruami, o primogênito, não tinha filhos próprios, mas era padraсто de dois homens Desana, Samuel e José Felipe.

³¹ Devido à minha preocupação com uma possível intervenção das agências externas de contato nos assuntos internos da comunidade, em minha tese e em publicações posteriores, evitei escrever sobre os eventos que agora procurarei reconstruir. Desde então, passaram-se quase duas décadas; Hipana é um lugar muito diferente, assim como a conjuntura política na região. Por isso trago-os à luz agora, de certa forma, como história de que fui testemunha.

Portanto, Serafim foi o único irmão sobrevivente com filhos, todos casados, cujas famílias formavam o maior contingente da aldeia.

Os dois filhos de Joaquim, Edu e Emílio, tinham uma relação difícil com o resto da aldeia. Emílio, em particular, foi considerado por quase todo o mundo uma pessoa perigosa, um feiticeiro que tinha envenenado várias pessoas. Ele e sua família moravam em uma casa separada do conjunto de casas da aldeia e participavam muito pouco nos projetos comunitários de trabalho e nas outras atividades coletivas. Desde pequeno, era inimigo de Mandu, o chefe da aldeia e filho mais velho de Serafim. As pessoas disseram que "sempre foram inimigos", e que isto foi agravado por uma disputa pela sucessão da posição de chefe e capitão de Hipana. Emílio tinha assumido a posição depois que o velho Keruami a deixou por motivos de idade; na época, Emílio era o irmão mais velho do grupo. Mas nem os aldeões nem os missionários salesianos ficaram satisfeitos com seu desempenho, pois, como disseram, "ele não trabalhava para a comunidade". Durante uma de suas ausências - que eram freqüentes - os missionários intervieram, colocando Mandu, então vice-capitão, em seu lugar, o que - embora resolvesse o problema de liderança na comunidade - acabou exacerbando a hostilidade entre os dois.

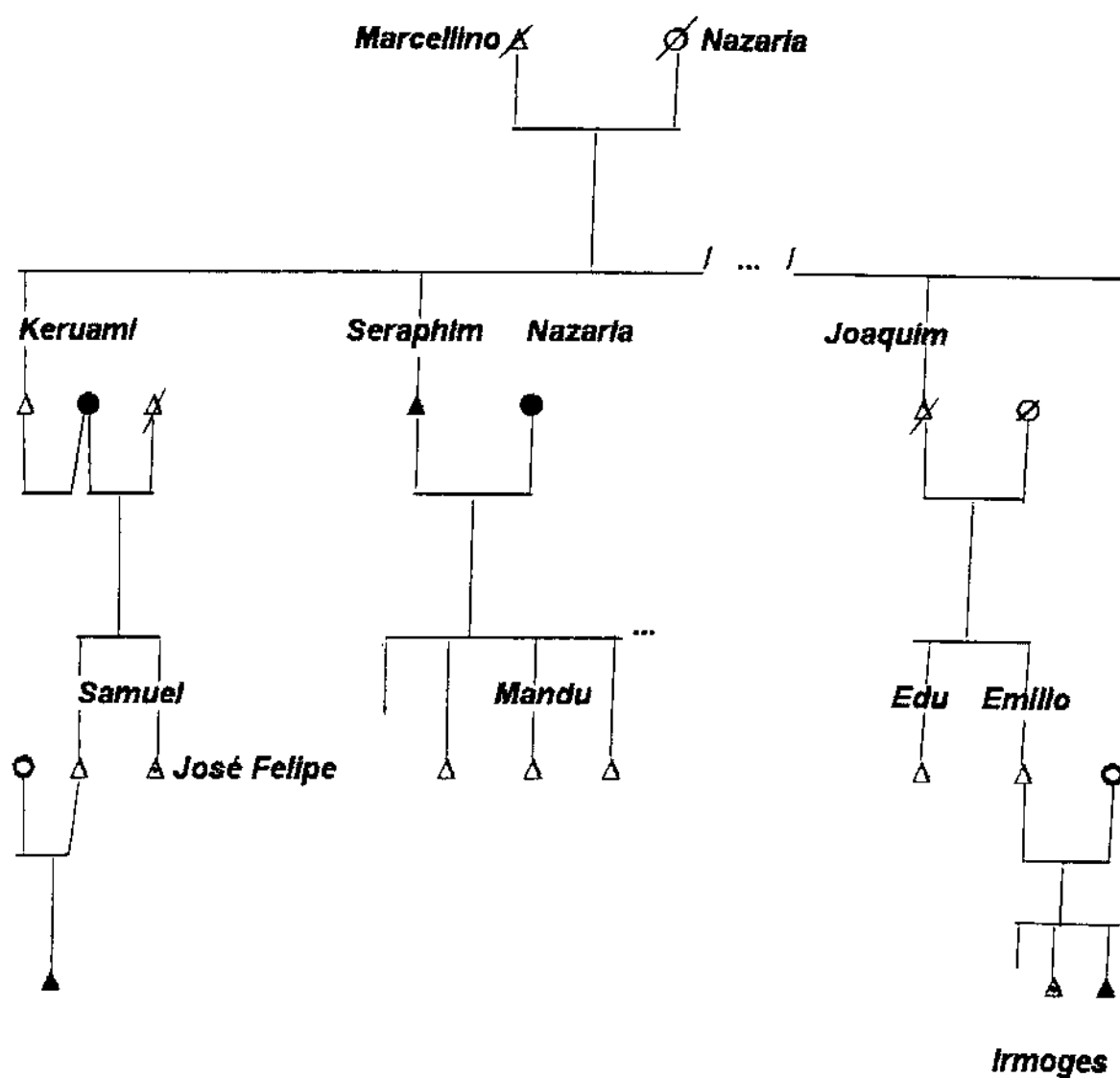


Fig.1: Diagrama seletivo de parentesco de Hipana

legenda: $\triangle / \emptyset$ = falecido/a; $\blacktriangle / \bullet$ = mortes por *manhene*;

$\triangle$ = doença diagnosticada como *manhene*

Uma seqüência de mortes

No início da década de 70, um dos filhos mais jovens de Emílio morreu afogado num acidente, quando estava brincando perto da cachoeira, mas Emílio acusou os filhos de Mandu de o terem empurrado, uma acusação que parece não ter muito fundamento. Pouco tempo depois, Irmoges, seu filho mais velho - que, como confirmaram os missionários, tinha tuberculose - estava brincando com um grupo de crianças quando, de repente, uma menina o empurrou para o chão, o que lhe provocou uma crise, que o fez tossir muito sangue. Ao ver seu filho tão perto da morte, Emílio ficou enfurecido e ameaçou matar todas as crianças da aldeia, se Irmoges morresse. Emílio acusou Mandu, em público, de ter dado a doença (isto é, *manhene*) a Irmoges e prometeu vingança à família de Mandu. Nos dois anos que sucederam a esse incidente, três pessoas morreram de *manhene*: a menina que empurrara Irmoges, a mãe de Mandu, e a esposa de Keruami. Mais duas ficaram gravemente doentes: José Felipe e Serafim, ambos diagnosticados com *manhene*.

As pessoas lembravam que durante um rito de iniciação - Kuwaipan - a esposa de Serafim viu Emílio colocando veneno dentro de uma cuia de caxiri que ele mesmo deu a ela para beber. Logo depois ela apresentou sintomas de envenenamento: febre alta, fortes dores no estômago e vômitos. Ela avisou Serafim para guardar as flautas, pois tinha que voltar para casa e estava escuro. Durante a noite, ela piorou e, ao amanhecer, faleceu. Ela sabia, porém, que Emílio a envenenara e contou para as pessoas que a rodeavam enquanto morria.

Algum tempo depois, a esposa de Keruami também foi envenenada, e Mandu e os outros xamãs culpavam Emílio (embora a evidência não fosse tão clara

neste caso quanto no primeiro). As pessoas disseram que uma coruja cantara a noite inteira (um presságio de morte iminente) em que ela faleceu.

José Felipe era o 'vice-animador' (cargo criado pelas missões) de Hipana, um jovem ambicioso e trabalhador, antes de sua doença. Caçador bem-sucedido e artesão muito criativo, viajara extensamente pela Colômbia para trabalhar, inclusive junto a seu tio, Antonio Guzmán, principal informante Desana de Gerardo Reichel-Dolmatoff. Pretendia se casar com a filha mais velha de Emílio, mas este proibiu o casamento; então, casou-se com a filha de Mandu. No início de 1976, de repente sofreu uma doença quase fatal, diagnosticada por Mandu e por Keruami como *manhene*. O missionário salesiano mandou-o de avião a Manaus para receber tratamento, mas nem os médicos da FUNAI nem os missionários conseguiram curá-lo. O tratamento deu-lhe condições para voltar a Hipana; porém, a persistência da doença praticamente acabou com a sua vida social. Por um bom tempo, não participou nos projetos da comunidade, ficando em casa isolado e em jejum, periodicamente procurando tratamento com Mandu. De novo, os xamãs acusaram Emílio, mas José Felipe, talvez não querendo mais encrenca, achava que tinha acontecido "só assim, uma doença".

Em agosto do mesmo ano, Serafim começou a sofrer dores extremamente fortes no abdômen, quando trabalhava na sua roça. Foi logo levado a Manaus, onde os médicos diagnosticaram a sua dor como hérnia, o que exigia uma cirurgia. Depois de quase dois meses na cidade, Serafim mandou um bilhete a seus filhos dizendo que ainda não tinha sido operado (de fato, nunca o foi). Mandu, pelo menos, ficou aliviado ao saber que seu pai ainda estava vivo; como disse: "Sem saber, a gente fica triste. Se morreu, a tristeza passa porque sabemos que ele está

esperando por nós lá no céu." Serafim finalmente voltou ao alto do Rio Negro em janeiro de 1977, pousando primeiro em Jauareté, no Uaupés. Por coincidência, lá, encontrou Emílio e Irmoges (Emílio tinha levado Irmoges a um xamã Cubeo para tratamento; enquanto estava no Querary, encontrou um enfermeiro no hospital, em Jauareté, que o aconselhou a fazer tratamento na missão). Segundo Serafim, Emílio deu-lhe uma cuia de xibé (farinha e água) para beber. No dia seguinte, Serafim prosseguiu a viagem rio acima até a aldeia Uanana na Ilha de Japu, logo na entrada do varadouro para Hipana, de onde ele avisou seus filhos para virem lhe buscar. Foi aí que o encontrei junto com os filhos.

A morte de Serafim

Segundo Mandu, no dia anterior à minha chegada, Serafim estava cortando lenha quando de repente caiu com uma dor agonizante no abdômen, e foi levado à sua rede, sem poder andar. Mandu, preocupadíssimo em levá-lo para Hipana, onde poderia tentar curá-lo, pediu-me qualquer remédio que pudesse aliviar a dor, já que estava sem seus instrumentos de pajé. Eu lhe dei um analgésico que pareceu ajudar o bastante para que no dia seguinte caminhássemos a trilha de 20 quilômetros até a aldeia, sendo Serafim carregado pelos filhos numa rede.

Em Hipana, Mandu pediu mais remédios para continuar o tratamento junto com suas curas. Mas no dia seguinte, Serafim piorou e o analgésico tinha acabado. Todas as tentativas dos pajés pareciam não ter mais efeito e, naquela tarde, convencido de que ia morrer e de que o máximo que se poderia fazer era aliviar a dor e não curar a doença, Serafim chamou seus filhos para conversarem em particular. Foi o momento de dar conselhos e de acertar as contas, de preparar os

filhos para sua morte. Mandu contou-me, depois, que seu pai falou o seguinte: ele tinha trabalhado e sofrido o bastante neste mundo; seus filhos deveriam continuar a viver bem com os outros neste mundo sem ele, a plantar suas roças e a trabalhar bem; que eles deveriam se preparar, porque os Brancos vinham (uma profecia que o profeta Kudui tinha feito anos antes); e que num sonho, tinha visto duas pessoas na aldeia contra quem eles teriam que se cuidar porque fariam mal para os outros. Um deles, Emílio, mataria Keruami, advertiu.

Serafim, então, deu seus poucos objetos (arco e flecha, lança de pescar) a seus filhos e terminou seus conselhos. Pouco tempo depois, entrei na casa e fui avisado que ele "já vai embora". Um pajé entrou e perguntou sobre a dor de Serafim, fazendo algumas ações curativas para aliviá-la, mas, naquele momento, foi uma questão só de esperar.

À tardinha, as pessoas da aldeia começaram a se agregar na casa de Mandu que, até a manhã seguinte, virou palco para o drama da passagem de Serafim desta vida para o além. A casa de um só cômodo literalmente encheu de pessoas (umas 50 a 60), todas olhando atentamente para a rede em que Serafim ficou deitado, ao lado da fogueira, com os filhos juntos sentados ao seu lado, chorando, extremamente aflitos e desesperados com seus gritos constantes de dor, que eles, de qualquer jeito, tentavam aliviar. O que mais me impressionou durante este tempo foram os momentos em que Serafim, olhando para cima, gesticulava com seu braço, apontando um caminho até um lugar que evidentemente ele via, exatamente como se estivesse guiando uma canoa através de uma passagem de pedras ou cachoeiras. Nos intervalos desta viagem, ele ficava quieto, fumando tabaco, tomando tapioca e água, ou contando para seus filhos o que estava vendo: *Kuwai*

dzakale, a aldeia de Kuawi; *Kamathawa*, a harpia de Yaperikuli. Mandu preveniu-o sobre *Inyaime kurara*, a cerca de paxiúba que bloqueia o caminho dos mortos em sua transformação. A multidão de gente escutava atentamente, pois era evidente que Serafim já estava a caminho para as casas dos mortos, na periferia da aldeia de Kuwai e teria que enfrentar uma série de perigos. Nesta viagem, o xamã, que era seu próprio filho Mandu, tinha um papel de guia absolutamente essencial.

Na madrugada, retirei-me da casa, voltando ao meu quarto na casa vizinha de Mandu, e notei que, na praça em frente, as crianças brincavam e os adultos amarravam suas redes, entrando de vez em quando para olhar, ou ficavam do lado de fora conversando sobre outras coisas. Um grupo de homens discutia o que teria provocado a morte de Serafim. Várias vezes, durante a noite, escutei Mandu vomitando atrás da casa, aparentemente tentando diminuir a agonia de seu pai.

De manhã, entrei na casa quase vazia para ver Serafim deitado e extremamente calmo, olhando com olhar vago. Mandu contou-me que Serafim tinha visto seu pai e outros parentes mortos. Tinha visto Yaperikuli, que lhe falou que teria de permanecer na terra mais cinco anos³², pois a casa onde ia ficar no Outro Mundo ainda não estava pronta. Terminados os cinco anos, ele poderia voltar. Entendi, com isso, que Serafim não ia morrer, mas minutos depois ele dobrou as pernas numa posição fetal e balbuciou como criança. Mandu endireitou suas pernas, Serafim olhou para fora pela última vez e, então, seu olhar voltou-se para cima. Mandu fechou os olhos de seu pai e, com pouca emoção, simplesmente falou: "ele já foi". Alberto, o filho adolescente de Mandu, sentado ao lado com um bonequinho em

³² Refletindo, hoje, sobre esta afirmação, entendo que ele quis dizer que a sombra (*daneime*) de Serafim ia ficar até, no final do prazo, desaparecer.

forma do menino Jesus nas mãos, chorou. Mandu - de novo com a emoção surpreendentemente controlada - arrumou uma mesa em que Serafim ia ficar um pouco em velório; tirou de sua mala uma calça e camisa limpas e brancas; e começou a vestir seu pai falecido.

O momento para expressar a emoção veio pouco depois, quando duas mulheres - as suas cunhadas - entraram e os três se agacharam formando um triângulo, cada qual com uma das mãos no ombro do outro, e com a outra cobrindo o rosto - e choravam em prantos - "meu pai/irmão, por que você nos deixou, estou tão triste sem você". Gabriel, irmão mais novo de Mandu, depois entrou e chorou; de pé, ao lado do cadáver, dirigiu suas palavras a seu pai, prometendo que ia continuar a viver como ele desejava.

Enquanto isso, foi feito rapidamente um caixão: duas canoas serradas, uma virada em cima da outra que seriam amarradas com uma corda. Serafim foi amarrado dentro de sua rede, junto com um cigarro, uma caixa de fósforos e uma cuia com farinha, e colocado dentro da canoa. Fecharam o caixão, amarrando-o com a corda, e rapidamente levaram-no para o porto. De novo, o momento não era de expressar emoção, mas de despachar o morto o mais depressa possível. Manchas simples de carvão marcaram o rosto de cada um deles, em sinal de luto. Por três dias ficariam de luto, com a dieta restrita a *quinhapira* (caldo de pimenta com beiju).

Quando a canoa que levava o caixão chegou ao outro lado do rio da aldeia, onde fica o cemitério, o túmulo já tinha sido escavado na terra arenosa. Os Baniwa não enterram mais seus mortos dentro da casa, esclareceu Mandu, "hoje não é como antigamente". Um homem tocou fogo nas árvores que cercam o cemitério, o

que aumentou o calor do sol do meio-dia. Fui avisado que havia insetos na areia cujas picadas davam uma dor intensa. Todos da aldeia, menos Emílio e sua família, estavam ali presentes. O caixão foi baixado no túmulo e, a um sinal, todos se agacharam ao redor do buraco e jogaram areia sobre o caixão, gritando em pranto alto "*Hoo! Hoo!*" repetidas vezes até pararem em silêncio. O grito é o canto do primeiro ancestral dos Hohodene, a perdiz *Bobole*, que Yaperikuli procurou nos buracos da cachoeira de Hipana no tempo da criação.

Fechado o túmulo, todos voltaram à aldeia. No porto, banharam-se no rio. Os jovens e as crianças, especialmente, aliviaram a tristeza com suas brincadeiras na água, dando cambalhotas um por cima do outro nas correntezas fortes do rio, como se estivessem fazendo a tristeza "virar" alegria. Enquanto sentamos conversando, Mandu olhou para o centro da cachoeira e lembrou, para mim, o mito de como Yaperikuli tirou os ancestrais, um por um, de dentro dos buracos. Para mim, era como se estivesse dizendo que a alma de seu pai tinha voltado à alma coletiva ancestral no início dos tempos. Seu corpo ficou na terra, mas sua alma completaria a viagem às casa dos mortos e ali "esperaria" seus parentes.

Naquela noite, várias medidas de precaução foram tomadas para impedir a volta da sombra do falecido para dentro da aldeia: a praça foi varrida e a sujeira queimada nas bordas, subindo a fumaça como um véu de nuvens protetoras. A fumaça de breu fumegante, como incenso, foi passada nas portas frontais da cada casa, para "fechar o caminho do morto" para dentro das casas. Com toda certeza, os velhos falavam as orações para abrir o caminho até o lugar dos mortos e "virar seu olhar" para longe dos vivos.

No passado, logo depois do enterro, um ritual de dança seria realizado na aldeia, mas isso não aconteceu depois da morte de Serafim. Ao contrário, seguindo outro costume de dispersão nos meses de verão, para pescar no baixo Aiary, a maioria das pessoas de Hipana fechou suas casas e foi embora, o que sem dúvida ajudava a esquecer a morte. Poucas famílias ficaram: Emílio e seu irmão Edu, além de Samuel, filho de Keruami, com sua família. Contudo, um outro evento, não mais de duas semanas depois, mostrou que o espectro da morte ainda não tinha deixado Hipana.

O filho mais novo de Samuel (com uns quatro anos de idade) começou a se queixar de febre alta e fortes dores no estômago. Apavorado com esses sintomas, Samuel resolveu arriscar uma viagem à missão protestante no Rio Içana, uns três dias de distância, para buscar o que conheciam como remédios fortes. Mas a criança não se recuperou e, segundo Samuel, morreu depois que seu corpo tanto se contorceu, que partiu sua coluna (provavelmente meningite; em Baniwa, *Umawali iuwepem*, "as cordas da sucuri").

Quando Mandu ficou sabendo dessa morte, sua reação imediata foi de que Emílio lhe tinha dado *manhene*: "Ele já deu *manhene* a seis pessoas. Aqui, só ele tem *manhene*. Ele quer matar todos nós. Seu único pensamento é de matar" (*manhekeda lima*, uma pessoa que dá *manhene*, que não tem outro pensamento senão o de matar). Mas, se isso fosse verdade, o que podia ser feito? Que mecanismos existiam para impedir outras mortes? A comunidade acreditava que ele estava metido em todas as mortes da família de Mandu, desde o começo desses

eventos trágicos. Mandu até dizia que fora o próprio Emílio que tinha dado *manhene* a seu filho Irmoges; enfim, o epítome de um assassino.

Mais do que isso, e mais significativo, Emílio representava a morte iminente e catastrófica do mundo por veneno. Mandu disse, explicitamente, "ele quer matar todos nós, um por um, até ele ficar sozinho. Ele vê o mundo desse jeito e sempre foi assim". Uma referência clara à figura do chefe traiçoeiro dos *Eenunai*, o "dono de *manhene*" que queria matar todos os parentes de Yaperikuli, "acabar" com as pessoas (ver Capítulo 1). Tanto quanto o mito de Yaperikuli pode servir de modelo de profetas individuais, os mitos dos *Eenunai* dão o perfil de feiticeiros que pode ser transposto no presente - pelo menos, no entender dos xamãs.

Iuplthatem: a vingança xamânica

Naturalmente, uma situação tão tensa quanto essa exigia vigília constante. Entre inimigos antigos, a raiva fica mais complicada com o passar do tempo e é exacerbada por quase todos os incidentes e palavras, mesmo aparentemente insignificantes. Evitar o inimigo nunca é coisa simples; exige a observação cautelosa das ações do outro; por exemplo, "por que Emílio não come junto com a comunidade?", as pessoas perguntavam e tentavam lembrar de algo que ele tivesse falado. Em várias ocasiões, Mandu discutiu o "problema de Emílio" comigo e, à medida que os conhecia melhor, eu achava os dois em ponto cada vez mais perigoso de não-resolução. Nenhuma 'conversa' entre eles ou em reuniões da comunidade funcionava.

Como outra estratégia, Mandu usava a força de seu peso político para exaltar sentimentos coletivos contra Emílio. Quando, por exemplo, uma quantia de dinheiro foi roubada do meu quarto, Mandu - um hábil orador - discursou em tom severo várias vezes diante da comunidade reunida, lembrando-lhes as leis ancestrais de "tratar bem as pessoas: nós não vivemos assim, nós não tratamos os *yalanawi* assim". A suspeita dos aldeões de que Emílio era o responsável (ele devia muito dinheiro aos comerciantes colombianos) foram confirmadas quando as crianças o viram devolver o dinheiro às escondidas, deixando-o na janela do meu quarto. Mas a dúvida continuava: se ele se atreveu a entrar no quarto do Branco para roubar, o que o impediria de colocar veneno em sua comida?

Um apelo mais poderoso a sanções cósmicas apareceu uns meses depois: a vingança xamânica, *iupithatem*,³³ uma das ações mais temidas e fatais contra feiticeiros. Nesta, o cabelo, ou a "sujeira", do falecido é levado, por seus parentes, aos poderosos xamãs *Wanhíwa* (ou Guahibo) dos rios Meta, Vichada, e Guaviare, na Venezuela, uma viagem de canoa e a pé três semanas de distância de Hipana. Os parentes pagam os xamãs *Wanhíwa* para se vingarem, enquanto os que permanecem na aldeia "esperam para ver quem é". Dizem que os xamãs Cubeo também são hábeis nesse trabalho, e os verdadeiros xamãs Baniwa até produzem resultados mais rápidos, mas os Hohodene preferem ir aos xamãs *Wanhíwa*, pelos motivos explicados abaixo.

³³ A palavra *iupithatem* aparentemente está relacionada a *iupinal*, espíritos da floresta que "nasceram" das cinzas do fogaréu de Kuwai. Estes trazem doenças aos humanos: vêm como um vento, rodeando suas vítimas e deixando-as "loucas" (*napikaka*).

A pouca informação que obtive sobre o ritual de vingança foi a seguinte: o cabelo do falecido é colocado no chão em frente ao xamã, junto com o pagamento, uma panela d'água e uma pedra que é a "alma do xamã". O xamã canta à procura da alma de sua vítima e, quando uma borboleta ou passarinho aparece, ele usa a pedra para "mordê-la", o que a mata instantaneamente. O xamã pode até ouvir o grito mortal. Naquele momento, ele manda um vento forte para onde está o feiticeiro e este enlouquece: começa a comer cinzas da fogueira; senta-se em cima do carvão candente, mas não se queima; come suas unhas, pois "suas mãos não sabem o que fazem"; persegue mulheres e tenta estuprá-las; rasga suas próprias roupas e corre para lá e para cá, às vezes até para dentro da floresta. A loucura (*pikaka*) diminui de intensidade, mas dias depois um outro vento forte vem - desta vez, com nuvens de trovoadas e, às vezes, relâmpagos, tudo enviado pelo xamã *Wanhiwa*. A vítima faz as mesmas coisas que antes, mas dessa vez confessa, falando sobre todos que matou; morde seus lábios e sua língua para não contar quem o está matando; rasga suas roupas, mutila seus genitais e, finalmente, morre.

Várias testemunhas de casos de *iupithatem* confirmaram a eficácia dessa forma de vingança. Os missionários católicos e protestantes falaram-me de casos que eles próprios tinham visto, casos de arrepiar; enfim, uma forma impressionante de justiça cósmica, e por isso os Hohodene consideravam os xamãs *Wanhiwa* como sua "polícia".

Seis pessoas de Hipana, entre elas dois xamãs, fizeram a viagem aos *Wanhiwa* no início da estação chuvosa daquele ano. Durante sua ausência, em várias ocasiões os homens da aldeia mostraram suas expectativas em conversas

sobre "pajés de verdade", "onças de pariká" capazes de mandar suas almas para cima deste mundo até o nível mais alto do cosmos. Estes xamãs, diziam, andavam permanentemente "na beira deste mundo", mas o que mais fascinava nessas conversas era como os *Wanhíwa* sabiam onde estava sua vítima.

Emílio, por sua parte, ficava conspicuamente ausente de todas as atividades da comunidade, e Mandu (que não viajou com os outros) especulava "talvez agora ele tenha medo de nós, por isso não come junto conosco". Os sinais de *iupithatem* então começaram a aparecer de forma surpreendente: um dia, quando todos estavam reunidos dentro da casa da comunidade para o mingau da manhã, de repente o céu escureceu com nuvens de trovoadas e um vento extremamente forte arrastou pela casa inteira. Olhei para Mandu que, pela expressão do rosto, dizia-me tudo que eu queria saber: os *Wanhíwa* procuravam sua vítima.

Não registrei qualquer outro incidente sobre esse caso durante o resto de minha pesquisa de campo, porque pouco depois a Força Aérea Brasileira começou a construir uma pista de pouso atrás da aldeia de Hipana, ocupando a aldeia inteira durante meses com a limpeza, e resolvi mudar para a aldeia de Ucuqui, rio acima. Porém, no mínimo posso afirmar que os xamãs pareciam ter conseguido acabar com o medo prevalecente na comunidade de que Emílio ia "matar todos nós".

Uma nota sobre manhene

Seria difícil achar um elemento mais carregado de significado na cultura Baniwa do que o veneno, *manhene*. Vários autores, desde o fim do século passado, têm notado a sua importância para os índios. Nos mitos de outros povos Aruak e

Tukano da região, há referências freqüentes a Hipana como lugar tanto da 'criação' ancestral quanto lugar de veneno.³⁴ Um etnobotânico, que pesquisou entre os Baniwa do médio Içana em 1985 (Doyle, s.d.), determinou que os índios de lá também eram bem informados sobre venenos vegetais:

"Os Baniwa de Tapira-ponta freqüentemente falam sobre veneno e incidentes de envenenamento. É uma parte importante de sua cultura. Dois xamãs bem-conhecidos moram em Tapira-ponta. Os doentes mais graves são trazidos de canoa por mais de 100 quilômetros do rio acima e rio abaixo por seus parentes, para serem tratados ali. A maioria dos casos é de suposto envenenamento:

"Entre outros venenos vegetais, os Baniwa comumente possuem:

- o famoso veneno de piranha [ou, *umai panaitane*], que induz vômitos incontroláveis seguidos por morte rápida;
- o veneno de urubu, que provoca queda total do cabelo da vítima;
- vários venenos de ação lenta, que induzem dores de cabeça e febre, culminando na morte da vítima umas semanas depois.

"Porém, não foi fácil conseguir dados específicos sobre plantas venenosas em Tapira-ponta. Embora chegasse à conclusão de que um xamã Baniwa tipicamente conhece uns 15 a 20 venenos vegetais, somente dois destes foram mostrados para mim e com hesitação. Um já foi identificado como um veneno gástrico

³⁴ "No lugar onde Jurupari foi queimado, próximo à cachoeira do Alari, um lugar lindo, há bastante carvão. O cheiro de carvão é venenoso. Há bastante plantas venenosas lá. Não se pode tirar frutas de lá. Se os índios vão lá, eles morrem. Só os filhos dos Tariana e Baniwa podem ir lá. Eles sabem o que fazer para não morrer. Por isso, os Baniwa possuem bastante veneno; eles pegam-no de lá; é para matar seus inimigos. Quando andam naquele chão, faz-se um barulho como tambor. Eles cantam, 'venho buscar veneno, quero veneno para matar os meus inimigos'. Eles podem pegá-lo." (Biocca, citado em S. Hugh-Jones, 1979: 308)

extremamente forte. Um alcalóide, riganodina, é a substância tóxica nas raízes e folhas de *warecama*."

Os xamãs Hohodene adicionaram pouca informação sobre tipos de veneno: *Lidzuna*, a semente de uma fruta ou bago que aparece nos buracos das pedras. É colocado na bebida da vítima e provoca fortes dores no estômago e na cabeça, febre alta, vômitos, seguidos pela morte. É extraído da vítima na forma de cabelo preto da preguiça *wamu* das serras; *Likaime*, idem, tendo como única diferença o fato de ser extraído como cabelo branco; e *Mawikuli*, idem, extraído como cabelo de macaco ou de rato.

É claro que os Hohodene conhecem outros tipos, mas talvez estes fossem considerados os mais importantes. As fontes principais de *manhene* estão localizadas geralmente nas serras (os xamãs listam umas sete) no sudoeste da Venezuela e no Rio Içana, quase todas tendo nomes de animais.

Uma série de conexões entre esses venenos e os mitos sobre o mundo primordial esclarece o significado da noção de veneno. Em primeiro lugar, é evidente que lugares na Venezuela têm ligações profundas com vários tipos de feitiçaria e venenos vegetais. Além dos já citados, um outro mito conta como o ser primordial *Kunaferi* foi devorado pela harpia *Kamathawa* no Rio Inírida, como vingança por ele ter matado o irmão mais novo de *Yaperikuli*; e do corpo e da urina de *Kunaferi* surgem as primeiras plantas venenosas para matar peixe (timbó etc.).

Segundo, no mito de *Dzauikwapa* (ou *Ipeko*, ver Capítulo 1), a preguiça preta *wamu* chama os animais para cima de uma árvore, para comerem frutas, enquanto *Yaperikuli* causa a sua morte catastrófica - todos, menos o *Dzauikwapa*, o "dono de

manhene e que é o próprio *wamu*, que escapa dentro de uma fruta seca, para começar *hinimai*, o canto (presságio) da morte.

Terceiro, *wamu* é considerada a "sombra de Kuwai", pois a sua pele é cheia do veneno de Kuwai, *manhene*, o cabelo venenoso que ele deixou no mundo quando foi queimado, ou 'consumido' por fogo. Portanto, *manhene* pode ser entendido como a vingança (o 'retorno') dos animais sobre os humanos, em que os animais 'consomem' os humanos no calor intenso de febre, *kapwamina*, causado pelo consumo da sua alimentação (frutas, bagos) que se transformam em cabelo venenoso no estômago da vítima. Enfim, o processo contrário à iniciação dos humanos em que os iniciandos consomem a pimenta sagrada, justamente no momento do ritual que corresponde à queimada de Kuwai no mito. Dizem também os Baniwa que "queimar o cabelo de *wamu* é um remédio para pimenta", o que faz sentido dentro da lógica de associações míticas e rituais.

Mawerikuli, a primeira pessoa a morrer

O lugar de *manhene* na produção da morte é explicado no mito de Mawerikuli. Segundo os Baniwa, a figura de Mawerikuli é Cubeo. O mito Cubeo de Mawerikuli, resumido por F. Correa, diz o seguinte:

"Foi no tempo dos *Kuwaíwa* (primeiros ancestrais) que a doença (IJIE) foi criada. O seu irmão menor MAWICHICURE foi o primeiro a morrer e seus trabalhadores executaram o ritual funerário (um outro mito salienta que MAWICHICURE procurou

a morte para ensinar o ritual funerário); as cinzas dos ossos do falecido foram misturadas em chicha de milho que foi consumida; a maloca queimou como fogo. Aborrecidos com a sua morte, os trabalhadores dele criaram pequenos animais predatórios (escorpiões, aranhas etc.) que saíram da maloca encamando as doenças. Os *Kuwaiwa*, convidados para o ritual, subiram do porto usando suas máscaras (JIMAWA) e, carregando feixes de folhas, tocaram fogo na maloca, atacando os bichos. Desde então, as maneiras de prevenir doenças foram transmitidas de geração em geração." (1987: 144-5)³⁵

Os sibs Baniwa do alto Aiary, especialmente os Maulieni, realizavam os rituais de dança mascarados dos espíritos dos mortos descritos por Goldman para os Cubeo, até aproximadamente a época de sua conversão ao evangelismo protestante nas décadas de 1940 e de 1950. Os ritos funerários Baniwa tinham elementos em comum com os dos Cubeo, embora não exista nenhuma evidência de endocanibalismo. Contudo, se Mawerikuli é de origem Cubeo, foi enxertado numa estrutura mítica e ritual preexistente, centrada na figura Baniwa de *Kuwaikaniri* (que é chamado alternadamente Mawerikuli) e nos espíritos dos mortos, *kamainiri*.

O mito Baniwa de *Kuwaikaniri*/Mawerikuli faz parte integral dos ciclos sobre o mundo primordial e as lutas de Yaperikuli com os espíritos-animais, os *Eenunai* ou Trovões. Por outro lado, o mito é de um passado mais recente, relacionado

³⁵ Irving Goldman faz pouca menção de Mawerikuli; apenas que:

"O *habóku* [líder cerimonial] dos mortos é *Mavitckor*[sic.], neto de *Dzurédo*, um antepassado dos *Órobabo* e outros sibs de alto grau tais como os *Hahénawa*, que foi o primeiro chefe em Uaracapurí. Os Cubeo, porém, não têm grande interesse em especular sobre a vida dos espíritos dos mortos já que, fora os antepassados, não têm nenhuma relação normal com eles." (1963: 261)

Em contraste, os Baniwa dão bastante atenção aos espíritos dos mortos.

diretamente à experiência humana hoje. A morte, enquanto processo reproduzido por todos os tempos, é explicada no mito, e as pessoas entendem o 'mal', 'infortúnio' (*maatchi*) da morte, através de Mawerikuli.

A seguinte versão do mito foi contada para mim por Mandu, filho mais velho de Serafim. Nela, o narrador começa resumindo em poucas palavras três outros mitos: (1) como o irmão menor de Yaperikuli foi morto e devorado pelos filhos de *Kunaferi*, e volta transformado em harpia, para vingar a sua própria morte; (2) como os espíritos-animais devoram todos os parentes de Yaperikuli, deixando apenas um osso que deu origem a Yaperikuli; e (3) como Yaperikuli matou o chefe dos *Eenunai* e engana a sua mulher (que é da tribo deles), fazendo-a acreditar que não foi ele que matou o chefe.

Mawerikuli [tradução da narração em Baniwa]

"O irmão mais novo de Yaperikuli, eles mataram. Lá no outro lado [do rio da aldeia de Hipana]. Eles cercaram ele lá e mataram o irmão mais novo de Yaperikuli. Os cunhados dele, aqueles *Eenunai*, chamaram ele, o irmão mais novo de Yaperikuli, para ir aí e então eles o mataram. Assim foi, nos tempos antigos. Depois de matá-lo, eles o levaram para assar, lá no outro lado. Aí eles o devoraram. Depois, Yaperikuli pegou o coração de seu irmão, tirando-o daquele velho chamado *Kunaferi*, *Kunaferi* aquele pai velho. Aí, depois de matá-lo, eles o comeram.

"Aí ele jogou um pedaço para sua tia, este nosso *doimeni* osso. Começaram Yaperikuli. Depois eles o pegaram.

"Depois, vieram aqueles *Eenunai*. Eles [Yaperikuli e sua mulher] vieram dormir em *Kapichiripan* [A Casa de Flechas; hoje uma pequena cachoeira no alto Aiary]. Chama-se *Kapichiripan*. Lá, Yaperikuli esperava por eles. Depois ele matou o chefe dos *Eenunai*. Ele o matou, matou *Witháferi*, o chefe dos *Eenunai*. Então ela, a mulher de Yaperikuli, perguntou para ele: 'Yaperiko, será que meu parente morreu?' ela falou. Mas Yaperikuli não respondeu. 'Como é, Yaperiko?' ela falou para ele, 'será que meu parente morreu?' Ai Yaperikuli acordou e falou, 'vá lá ver', ele falou assim. Ai, ele pegou para ela uma tocha, esta *mapuruthiya* [casca de pau para tocha]. Depois ele pegou para ela *winapi-lya* [pau de tocha]. Ele ia acender para ela a lenha, mas não acendeu. Ai ele colocou aquele *mapuruthiya* dentro da tocha. Acesa a tocha, dava para ver os *Eenunai*. Ai ela foi lá, e eles ralharam, aqueles *Eenunai*. 'Ei, Yaperikuli, você matou meu parente, você matou meu parente', ela falou para ele, para Yaperikuli. Ai Yaperikuli respondeu, 'É, eu não matei, vá ver minhas flechas', ele falou. Ele pegou para ela sua cesta de flechas e as contou: 'Esta é uma, aquela lá duas, aquelas duas só', ele falou, 'você não as contou ontem e só tinha duas?' Mas foi ele mesmo que o matou, ele escondeu uma dentro da zarabatana dele. Na zarabatana dele, ele escondeu uma. Assim ele matou então *Witháferi*. Chama-se *Witháferi*, o chefe dos *Eenunai*.

"Então depois, Yaperikuli foi até onde ele morava, este *Warukwa* [uma ilha no Rio Uaraná, afluente do alto Aiary]. Chama-se *Warukwa* o lugar onde Yaperikuli morava. Depois eles vieram chamar Yaperikuli. Ele iria trazer de volta aquele *Eenunai* veneno. Três dias depois, ele iria encontrá-los lá. 'Agora Yaperiko, vá ver lá, na casa deles', eles falaram para ele. Eles iam matar este Yaperikuli. Então

Yaperikuli reuniu aqueles *Kuwainyai* [espíritos-abelhas], a tribo dele. Chamam-se *Kuwainyai*, *Kuwainyai* todos eles. 'Agora nós vamos trazer de volta este *kurumáhe* [veneno dos *Eenunai*]. Reuniu todos os *Kuwainyai* dele. Depois, falou para eles, 'Quantos de vocês vão?' ela falou, a velha tia deles. Ele pegou este *limathoiali* [uma fruta de cuia], este *limathoiali* de Yaperikuli Jaguar [um remédio contra o veneno]. Deu para eles um pouquinho de doce da fruta. Este é o remédio para fazer voltar os seus corações. Ela repartiu entre eles. Ela repartiu para todos quantos iriam. Aí ela perguntou para o irmão mais novo de Yaperikuli, 'você vai, meu sobrinho?' ela falou para ele. Aí ele disse, 'não vou'. Mas ele a enganou. Mas foi assim que ele disse. Depois, ele falou que ia esperar. Mas depois de esperar, ele foi atrás deles. Ele veio depois deles, depois que Yaperikuli e os *Kuwainyai* foram. Este Yaperikuli chegou junto com eles. Agora ele vai entrar [na casa dos *Eenunai*]. Ele chegou e bateu na porta da casa assim, '*Palena!* Onde está, *Palena*, o veneno dos *eenunai*?' ele falou assim. 'Está aqui', eles falaram. Eles entraram, entraram com Yaperikuli. Então deram bebida para Yaperikuli. Mas ele estava fazendo isso, ele estava tirando deles aquele *Eenunai* veneno. Depois, atrás dele, eles beberam. Ele bebeu junto com eles, os *Kuwainyai* com ele. Até meia-noite, até, estava cheio de veneno [o narrador explicou: 'ele estava envenenado, mas quando deram bebida para ele, Yaperikuli tirou o corpo dele. Tirava, botava para ele, dava para Yaperikuli. Outro dá bebida, tirava. Porque eles queriam matar, mas esse Yaperikuli não morre.']

"Amanheceu, e Yaperikuli voltou. Até o meio do caminho, o meio. E só, morreu Yaperikuli. Então, ele tinha uma *acangatara* [adorno de cabeça], esta de

penas de coruja, *pupulípe* de coruja. Tirou a *acangatará* e deixou em cima de um pau e falou, 'Quando os *Eenunai* chamam, tem que responder para eles ouvirem.' Aí veio o *Eenunai* e gritou, 'Yaperikooooo!' 'Heeeeeyyy!' ele [a *acangatará*] respondeu. 'Parece que não morreu', falavam os *Eenunai*. Mais uma vez, chamaram e ouviram, 'Yaperikooooo!' 'Heeeeeyyy!' respondeu. 'Não morreu'. Mas aquele Yaperikuli já estava morto. Aí, ele levantou de novo e foi embora, voltou e chegou na casa dele.

"Depois, ela chegou, a tia deles, a tia dele. Ela repartiu aquela planta dela [*mathoaiali*] para eles. Deu para um, deu para outro, e para outro. para todos aqueles, os *Kuwainyai* dele. Ela distribuiu tudo para eles. Quando eles terminaram de beber, aí veio este irmão mais novo de Yaperikuli. Chegou Mawerikuli, este Mawerikuli. Chegou e olhou, este Mawerikuli. O infeliz. Começou com ele. Ele que começou, fez mal para nós, para todos nós, gente. Todos os Brancos também. Só um que começou, ele que fez, este Maerikuli. Então ele chegou, olhou para eles, e perguntou, 'Tia, onde está a minha?' Aí, ela disse, 'Este remédio?' 'Sim', ele falou. 'Mas você falou para mim, 'eu não vou', você falou para mim. Não tem sua parte', ela falou para ele. É só, agora sim. Morreu lá, este irmão mais novo de Yaperikuli. Morto, é só, morreu já. Aí, levaram este Mawerikuli e fizeram ele deitar. Yaperikuli fez ele deitar no caixão. O caixão ele fez, o caixão dele. Depois o fechou bem. Começaram este Mawerikuli.

"Então, depois disso, ele deitou assim três dias. Mawerikuli ficou deitado. No quarto dia, parece, ele foi ver, Yaperikuli foi ver. 'Então meu irmão', ele disse, 'você já está melhor?' disse para ele. 'Sim, já estou melhor', ele disse. 'Mawerikuli está

bom, já está bom', ele disse, 'então amanhã vou ressuscitar você', disse a Mawerikuli. Depois ele foi, Yaperikuli foi procurar um animal de caça. Ele ia fazer esta festa-de-saída dele, parece.

"Mas depois, elas fizeram mal para eles. Aquelas mulheres. A mulher de Yaperikuli falou, 'Agora vamos fazer caxiri', ela disse para elas, 'o irmão de Yaperikuli vai voltar, ele vai fazer a saída do irmão dele', ela falou, a mulher de Yaperikuli. Então ela falou, 'sim, ele está bem'. Depois, uma outra mulher falou, 'Eu vou lá vê-lo', ela disse, uma outra mulher. 'Vou lá correndo vê-lo, o irmão de Yaperikuli', ela falou assim. Depois de falar, ela saiu da casa, foi, foi, foi, abriu a porta dele e viu. Ela viu Mawerikuli deitado. Ela viu Mawerikuli sentado. 'Ei', Mawerikuli falou bem. Já estava melhor. Depois de falar, ele virou a cabeça e olhou, Mawerikuli: 'Paah! Você não pode me ver', ele falou para ela, 'quando você me vê, tem que me pintar com *caraiuru*', disse para ela. Então 'eu tenho *caraiuru* sim', ela falou, essa mulher. Ele olhou para a cara dela e disse, 'por que você olhou para mim? Yaperikuli disse que ninguém pode olhar para mim. Quando você olhar vai me matar de novo. Assim faz mal para mim'. Ela disse, 'não, você não pode morrer, você vai ficar bonito, bonito mesmo, pintado de *caraiuru*.' Então ela o pintou com *caraiuru*, pintou todo o corpo dele bem, um vermelho bonito, bonito mesmo. Pintou ele todinho; aí, pronto, tudo, tudo. Depois, aquela mulher, na última saída de *caraiuru*, o restinho que ela vai pegar, ela fez assim, virou sua mão para baixo. 'Pois você está bravo', ela falou. Naquele instante, de repente, ele foi. Só assim, Mawerikuli caiu no chão. Só assim ela o matou. Assim foi que ele morreu, assim foi

que Mawerikuli caiu puro osso - *khyelulululululu...* Seus ossos jaziam lá, este Mawerikuli começou. Já tinha feito mal para ele.

"Aí, deu para Yaperikuli. Yaperikuli tinha ido procurar animal de caça. Então ele estava no mato, aí veio mostrar para ele. De dentro da sua mão, caiu sangue novo. 'Paaahh! Elas mataram meu irmão', Yaperikuli falou. Então ele voltou e chegou, Yaperikuli. Voltou e viu só os ossos dele que jaziam no chão. Aí ele foi pegar para deixar como gente de novo. Tentou arrumar de novo para ele. Aí, quase ficou como gente quando caiu de novo. Tentou mais uma vez, caiu de novo. Até que deixou. Até que Mawerikuli falou, 'Agora é melhor, melhor que você deixe assim, deixe que eu vou', falou para ele, 'assim eu vou. De agora em diante assim será para eles, aqueles nossos outros que vão nascer', ele disse. Quer dizer, assim vivemos no mundo com ele. Foi assim que ele começou, ele viu para nós, o mal. Ele fez para nós esse mal. Assim ele deu; assim que ele deixou. 'Agora fica para eles, aqueles nossos outros que vão nascer. Assim será, fica para os nossos outros que nascerão', ele falou para ele, para Yaperikuli. 'Parece que sim, meu irmão, melhor será deixar assim para os nossos outros que nascerão', ele falou para seu irmão Mawerikuli, ele o deu de verdade. Então de verdade ele fez mal para nós, com Mawerikuli. Este assim ficou até hoje para nós. Assim que foi feito. Aquele fez mal.

"Depois, este Yaperikuli voltou e ralhou com ela. Não tinha como fazer. Ele podia ter feito, mas elas fizeram mal para ele, Yaperikuli. Quer dizer por isso, agora aquelas outras mulheres, por isso não entendem o mundo. Todas assim. Aquele para nós, este assim começaram para eles. Mas começou com este Mawerikuli. Este universo-mestre, Yaperikuli fez para nós, assim para nós, assim começou este Mawerikuli muito tempo atrás. No começo ele viu para nós."

Interpretação

Nos mitos Baniwa sobre a morte, há temas comuns que percorrem seus dramas:

(1) A morte inevitavelmente vem de fora do próprio grupo de parentes. São "outras" tribos, em relação de afinidade com Yaperikuli e seus parentes, que matam ou procuram matar por feitiçaria, envenenamento, ou canibalismo;

(2) A morte pode ser reversível através do xamanismo ou seres xamânicos que incorporam a dimensão vertical do cosmos; a morte irreversível significa a predominância das relações horizontais e não-mediadas com os afins ou "outros", sobre as verticais;

(3) A morte inicia um processo de intercâmbio, uma morte "em retorno" que um grupo inflige no "outro" pela perda de um dos seus; e

(4) Os seres primordiais "deixaram" os vestígios das suas mortes neste mundo na forma de veneno, plantas venenosas, lugares venenosos, presságios e, sobretudo, seus cantos.

O mito de Mawerikuli acrescenta a esta visão que a morte é um processo de duas etapas, correspondendo aos dois rituais descritos no mito: a festa da bebedeira dos *Eenunai*, e a festa-de-saída de Mawerikuli. Na primeira, Mawerikuli se aliena de seu grupo de parentes e entra em relação direta e não-mediada com os *Eenunai* consumindo seu veneno, e o resultado é que a morte é trazida para

dentro da sociedade. As duas modalidades da morte - reversível e irreversível - são colocadas diretamente em oposição, para que o mito busque a solução.

Na segunda, festa-de-saída de Mawerikuli, a possibilidade de rejuvenescimento da morte esbarra com o controle final da morte nas mãos dos outros afins. Não houve festa; não há 'saída' - a morte irreversível é a condição humana, um mal necessário porque, para que haja descendentes, a vida nova, o mito parece dizer, precisa haver a morte. É o que os primordiais legaram para todos os que vão nascer. Como mostramos a seguir, o mito desenvolve seu drama através de uma série de separações e conjunções ao longo dos eixos vertical e horizontal do cosmos.

A festa de bebedeira dos Eenunai

A situação inicial cria uma separação horizontal extrema no espaço entre o lugar de Yaperikuli, *Warukwa*, e o lugar dos *Eenunai*, no outro lado do rio, na floresta ou, dizem alguns, na beira oriental do mundo, *eenu tahe*, rio abaixo, "onde as águas não correm mais, *uni diakahle*". Essa oposição espacial repete-se, de outra forma, como a distância social extrema entre Yaperikuli e seu grupo de parentes (seu irmão mais novo; sua velha tia ou, dizem alguns, sua avó; e seu 'povo' no sentido de sib ou fratria, os *Kuwainyai*) versus os afins (*itenaaki*, ou *nalimathana*, cunhados), os *Eenunai*, os espíritos Trovões, animais traiçoeiros, poderosos feiticeiros.

A oposição *Kuwainyai/Eenunai* é central para esse contraste espaço-social. Os *Kuwainyai* são espíritos-abelhas (representados na atualidade por umas 8 a 10

espécies diferentes de abelhas), produtoras de mel e de néctar de numerosas frutas, consideradas vitais para a recuperação do coração-alma de vítimas da feitiçaria. Um conjunto extenso e importante de orações usadas nas curas, hoje, relata como a primeira vítima de feitiçaria, Kuwaikaniri, foi gradualmente ressuscitada, através de uma viagem que ele e Yaperikuli fazem a partir do rio abaixo (da boca do Rio Uaupés) até o alto Rio Aiary. Os dois atravessam um "país de frutas", parando em inúmeros lugares, onde Kuwaikaniri se alimenta com o néctar de frutas e, como resultado, ressuscita da morte. Em vários pontos do caminho, Kuwaikaniri pára em grandes "cidades" de espíritos-abelhas (*mapakwa makákwí*), fontes do mel mais potente. Enquanto prosseguem a viagem rio acima, a ressurreição de Kuwaikaniri é marcada por mudanças na postura de seu corpo: de deitado, à beira da morte³⁶, numa canoa, aos poucos ele se levanta, recuperando parcialmente sua força, até eventualmente poder pegar um remo e continuar sua viagem sozinho até o fim.

A volta do coração-alma de Kuwaikaniri é representada então como um movimento, um caminho desde baixo e fora das terras tradicionais dos Baniwa para cima e dentro das terras ancestrais dos Hohodene, o lugar de origem mítica dos Baniwa, onde a vítima retorna à vida e anda sozinha. A viagem é uma volta ao começo da vida, a um santuário ou lugar sagrado de proteção contra o mundo

³⁶ A palavra para "morto", *malume*, pode ser traduzida literalmente como "sem vontade" e seria o complemento de *manhene*, literalmente "sem saber, inconsciente". *Malume* significa a ausência do coração-alma; *manhene* significa a ausência de pensamento. Os dois elementos - pensamento e vontade - definem o ser humano plenamente cultural, como vimos no Capítulo II.

externo e mortífero³⁷. No mito de Mawerikuli, movimento espacial e postura corporal também se referem ao tema da ressurreição da alma, como procuraremos mostrar.

Os *Kuwainyai* são, par excellence, os mediadores da dimensão vertical do cosmos. Representam a noção da morte reversível, através de relações mediadas entre os indivíduos e o mundo espiritual. Seu mel e seu néctar "adoçam" e nutrem a alma, trazendo-a de volta à vida.

Os *Eenunai* (representados na realidade como várias espécies de macacos e preguiças, mas também como o tamanduá e a anta), por outro lado, têm *manhene* em sua pele. Segundo os mitos, foi Kuwai que deixou veneno neste mundo, em forma de cabelo ou pele, na conflagração que marcou a sua morte. Este cabelo venenoso "entrou" na pele da preguiça preta *wamu*; portanto, é considerada a "sombra de Kuwai", e o "dono de *manhene*". Mas independente disso, os *Eenunai* são feiticeiros que incorporam dentro de si poderes ameaçadores; são puro instinto animal, "sem pensamento".

Em todos os casos, Yaperikuli reverte a desordem natural dos *Eenunai* através de trapaça (neste sentido, mostra as características de um *trickster*), de disfarces e principalmente de artifícios culturais criados por ele, que "matam" os *Eenunai* ou controlam seu poder. No mito contado imediatamente antes de Mawerikuli, os *Eenunai* tentam matar Yaperikuli à noite. Yaperikuli sabe das suas

³⁷ A noção de um santuário vertical é importante em outras orações, por exemplo, para proteger uma casa contra os ataques de feiticeiros; um orador cria com suas palavras uma cerca protetora ao redor da casa e manda a alma coletiva dos habitantes para o céu, a um lugar chamado *litalawapi riku Dzuli*, "onde não há doenças", sob a proteção do xamã primordial, Dzuliferi.

intenções e esconde uma flecha dentro de sua zarabatana, mas deixa separada uma cesta cheia de flechas para enganar sua mulher, uma irmã dos *Eenunai*.

Yaperikuli faz ela dormir e, quando os *Eenunai* chegam (pois geralmente é à noite que os feiticeiros atacam a alma-sonho de sua vítima), a alma-sonho de Yaperikuli separa-se de seu corpo, que ele deixa adormecido ao lado da fogueira. (Observe que esse meio de separar o corpo da alma, para evitar a ação dos feiticeiros, está presente no mito de Mawerikuli, quando Yaperikuli dá a bebida envenenada a seu corpo enquanto sua alma, separada, permanece imune, devido à ação protetora do remédio *mathoaiali*). O chefe dos *Eenunai* cospe uma pedra para matar Yaperikuli, mas o herói sopra uma flecha escondida, matando instantaneamente o chefe.

Quando sua mulher acorda, ela escuta o pranto dos *Eenunai* lamentando a morte de seu chefe. Ela grita para acordar Yaperikuli, mas ele finge estar dormindo; ao acordá-lo, ela tenta acender uma tocha, mas só consegue depois que Yaperikuli coloca a casca de *mapuruthu* dentro da tocha (pois o lugar dos *Eenunai* é um mundo escuro, como o dos mortos). Finalmente, ela encontra seus parentes e eles gritam com raiva que foi Yaperikuli que matou seu chefe. Ele nega, mostrando a cesta cheia de flechas (os narradores sempre marcam o 'truque' evidente, dizendo: "não foi ele, mas foi sim"). Os *Eenunai* lamentam a perda de seu chefe e, ao enterrarem o morto, perguntam a Yaperikuli o que será deles, cada bando em sua 'casa', sem um único chefe. Pois, em contraste com o mito de Mawerikuli, a morte do chefe dos *Eenunai* deixa o futuro aberto para os animais: não há reprodução de

algo para o futuro, os "outros que vão nascer", justamente porque, como vimos no Capítulo 2, a noção de descendência não existe para os animais.

Esses e outros mitos e orações são variações sobre o tema central da feitiçaria. Os feiticeiros agem, individual ou coletivamente, atacando almas individuais ou a alma coletiva de aldeias inteiras. As vítimas encontram as suas almas presas ou consumidas no mundo periférico dos espíritos-animais, ou no mundo escuro dos mortos. A proteção contra um ataque, ou a recuperação da alma, exige um retorno vertical até as fontes mais altas da vida no cosmos. O controle sobre os poderes ameaçadores dos feiticeiros exige que o ataque seja desviado, enganando o feiticeiro, ou vencendo-o com armas superiores e armadilhas.

Mas a forma mais fatal da feitiçaria é *manhene*, porque é sempre misturado "escondido" na bebida ou caxiri; seus efeitos são quase instantâneos; e freqüentemente provoca a morte irreversível. Enfim, é exatamente o inverso do mel/néctar dos *Kuwainyai* porque, enquanto o mel é uma substância que adoça, refresca, alimenta e traz a alma de volta ao corpo, *manhene* provoca dores intensas, febres altas, vômitos, e a separação completa entre a alma e o corpo.

Os Baniwa, como dissemos, conhecem muitos tipos de *manhene*, mas, nesse mito, o que está em questão é a forma primordial (seus nomes variam conforme o narrador: *likurumáhe*, o veneno dos mortos; *kaidali*, areia branca). Em uma das versões, os *Eenunai* enganam o irmão menor de Yaperikuli e fazem ele dar o veneno de Yaperikuli para eles. Sabendo que isto provocaria uma catástrofe, Yaperikuli reúne todos os *Kuwainyai* para trazerem o veneno de volta. Porque se os

Eenunai mantivessem o controle sobre o veneno, o mundo ia se reverter à sua situação catastrófica inicial de animais canibais consumindo as pessoas com veneno sem fim, ou seja, a um mundo auto-destrutivo.

Portanto Yaperikuli chama dois dos símbolos mais potentes de transcendência sobre a morte para o auxiliarem: os espíritos-abelhas e a "avó" ou "tia" (que é a equivalente à "avó" que ressuscitou Yaperikuli do osso dos *Doimeni*). Ambos significam o retorno a uma condição original de transcendência vertical, um santuário, a nutrição da alma, e a proteção contra a catástrofe mortífera do exterior. A velha encanta uma fruta doce de cuia (uma das mesmas frutas, *mathoaiali*, invocada nas orações para curar as vítimas da feitiçaria, consumida quando a vítima está quase totalmente recuperada). Todos, menos Mawerikuli, consomem o remédio.

Nos mitos Baniwa, a figura de alguém que fica fora/separado do grupo, normalmente de quatro, é bastante comum, especialmente nos mitos sobre passagens de vida, em que a figura é aquela que passa por uma transição. A transição é representada como o momento de consumir/não-consumir (abster-se de) substâncias de poder que provêm do mundo espiritual. A estrutura 3+1, ao que tudo indica, refere-se à estrutura de relações rituais, às relações entre gerações dentro de um grupo de descendência e, mais amplamente, às relações entre antepassados e descendentes.³⁸

³⁸ No mito de Kuwai, três iniciandos em jejum comem as frutas de uacu assadas, a 'carne' de Kuwai, e são devorados por ele; um iniciando que não come e exerce controle sobre seus instintos escapa da morte e completa a iniciação. Na segunda fase da iniciação, Kuwai ensina a três pessoas os cânticos, *kaliðzamai*, de pimenta a ser consumida pela nova geração de adultos. No mito da anaconda, Uliamali, que explica a concepção e o nascimento, a mulher de Yaperikuli come quatro peixinhos, o esperma da anaconda transformado, que ela tenta vomitar depois. Porém, um peixinho fica em sua barriga e se transforma na anaconda de novo.

Um narrador especificou que a velha encantou o néctar para três irmãos, enquanto Mawerikuli, o mais novo, que disse que não ia à festa, não recebeu parte alguma. Ao não consumir o néctar, ele se aliena (torna-se outro)- o primeiro sinal de sua 'morte' - da estrutura vertical, que é a única capaz de reverter a morte. Pior, ao reverter as suas ações, ele se coloca numa relação direta e não-mediada com o mundo exterior e horizontal, com seu veneno mortífero. Ele age individual e impulsivamente, "sem pensamento" e, como resultado, é catalisador de uma mudança profunda - a de introduzir o tempo irreversível na estrutura do reversível.

A festa da bebedeira dura uma noite inteira, uma noite de consumo total de veneno, mas justamente devido ao remédio que permite a separação entre seus corpos (consumidos por veneno, a morte irreversível) e suas almas (acima da morte, por assim dizer, num tempo reversível), eles conseguem recuperar o veneno. No fim, Yaperikuli volta, como se fosse da terra dos mortos, com o corpo cheio de veneno, até o ponto de perder a consciência, jazendo "morto", na praia, no meio do caminho. A imagem é da volta de um xamã da "casa das almas dos animais", *iaradathi*, no limiar entre a vida e a morte, fisicamente consumido pelo veneno, mas espiritualmente "não-morto", como é simbolizado pela *acangatara* de coruja, que responde à chamada dos *Eenunal*.

A acangatara de coruja

Nos mitos Baniwa, gaviões (que incluem a coruja) são poderosas representações do coração-alma: a alma de um recém-falecido ressuscitado; cujas

penas são a fonte de poderes xamânicos; os instrumentos de vingança e salvação. Mas a coruja, como outros pássaros determinados que aparecem na aurora (o tucano, a garça-marrom) é também um presságio de uma morte que está prestes a acontecer. O canto, *kamaikana*, desses pássaros e dos espíritos animais prenunciam a morte. Esses pássaros e animais formam uma classe de espíritos, *kamainiri*, associados com os mortos.

Os mortos podem aparecer aos vivos de duas formas: após a morte, na forma de sombras, *danaime* (p.ex., um assobio no ar, um sopro de vento, um toque leve no ombro; em lugares desertos, no mato, ou na beira de uma roça); ou, antes da morte, na forma animal/pássaro, como uma imagem da morte, cujo canto é um presságio, *hinimai*. O perigo dos *kamainiri* é grande, pois muitas vezes trazem veneno, *manhene*; portanto, todo o esforço é feito para evitar contatos com eles. A *acangatara* de coruja no mito é, assim, um presságio da morte de Mawerikuli. Mas há outros aspectos da imagem que podem ser assinalados: a *acangatara* é chamada o "manto da pele" (*liidzu maka*). A noção de *maka* refere-se a um invólucro externalizado e adicionado a um objeto/pessoa que o/a capacita a transcender à sua condição 'normal'. Xamãs e seus instrumentos têm inúmeros *maka*; são como peles externas que cobrem com um estado ou qualidade de ser (p.ex., *maka* de felicidade; *maka* de doença).

No mito, a imagem é de uma fronteira no meio do caminho entre a vida e a morte que a coruja representa. Trata-se de uma espécie de barreira transitável principalmente pelos xamãs. Um meio-termo entre a estrutura vertical do social (o grupo de descendência) e a estrutura horizontal do anti-social (os feiticeiros afins).

Portanto, a imagem consiste na dimensão horizontal (Yaperikuli deitado no chão, seu corpo "morto") e na vertical (a *acangatara* em cima de um pau, "não-morta"). A coruja representa, ao mesmo tempo, o espírito-animal *kamainiri* que grita, e a qualidade exteriorizada da pessoa. É ainda um meio-termo entre o tempo reversível e o irreversível, pois responde que não está morta, mas prenuncia a morte. É essa estrutura de meio-termo que separa e, ao mesmo tempo, relaciona os vivos e os mortos.³⁹

A festa-de-saída de Mawerikuli

Quando Yaperikuli e os *Kuwainyai* voltam, imediatamente se integram à verticalidade ao consumirem coletivamente o remédio preparado para eles por sua avó. Em uma outra versão, cada um vomita o veneno (isto é, reverte o tempo), mas Mawerikuli é incapaz de vomitar; portanto, a morte irreversível fica dentro dele. Na versão aqui considerada, não há uma porção para Mawerikuli: como consequência de sua própria alienação impulsiva de seus parentes, é excluído do grupo, o segundo sinal de que não é mais parte do social. Mais precisamente, ele é, de uma vez, isolado do social (ou numa "casa de pedra" dentro da terra, ou numa outra "casinha" fechada), mas ainda ligado ao grupo de parentes pela promessa de que,

³⁹ Tanto Koch-Grünberg quanto I. Goldman mencionam a figura da coruja entre as máscaras de dança usadas nos ritos de lamentação entre os Kaua e os Cubeo. Goldman anota que a coruja "tem uma máscara cobrindo somente a cabeça. Leva uma tocha numa mão e um pau na outra, e pula para cima e para baixo em imitação à coruja, pulando de galho em galho. Considerado um devorador maldoso de pessoas." (1963: 251)

O nome Cubeo para Mawerikuli, *Mawichicure*, evidentemente tem raízes Aruak, pois *chicure* significa cabelo, em Baniwa; o nome pode ser traduzido como "penas de garça" - de novo uma referência a *hinimai*, presságios, pois a garça é um dos pássaros classificados de *kamainiri*.

no quarto dia de sua reclusão, ia "ressuscitar" (*liwafetawa*). É neste ponto que a morte irreversível entra no mundo social.

Toda passagem exige separação, reclusão, enclausuramento, para que haja uma transformação na qualidade do ser. Qual é, então, a natureza da transformação de Mawerikuli? O 'caixão' (*liri*), ou 'casa de pedra' (*padapan*) é um receptáculo e, como tal, um instrumento de passagem. É como as frutas de cuia xamanizadas pela avó, pois ambos revertem o tempo e trazem de volta a vida. No caso do caixão, essa reversão temporal é explícita na comparação que o narrador fez entre o fim da reclusão de Mawerikuli e a festa-de-saída (*limuthuitakuina*) de jovens recém-iniciados.

Nos ritos de iniciação, meninos "morrem" à sua existência infantil e "saem" da reclusão como adultos, seres culturais com pleno controle de seus instintos e integrados na vida social dos adultos. Mas a transformação de Mawerikuli é o inverso: *ele ia rejuvenescer, tornar-se criança de novo, "como curumi" (menino)*, disse o narrador. Isto é, o mito oferece um modelo cíclico de passagem da morte à vida post-mortem. No quarto dia da reclusão (metaforicamente, na conclusão de um ciclo de quatro gerações), Yaperikuli ia "levantar" (outra vez, a dimensão vertical) Mawerikuli, e o ciclo começaria novamente.

Mas o mito vai além do modelo cíclico e ideal de eterno retorno, de morte-rejuvenescimento, introduzindo a irreversibilidade nessa estrutura. Ou seja, abre a estrutura cíclica para eventos irreversíveis. Mais uma vez, os agentes responsáveis são homens e mulheres (Mawerikuli e a "outra mulher"), cujas ações impulsivas impedem o fechamento do ciclo ideal.

A posição das mulheres é crítica nesse episódio. Como observamos no Capítulo 2, as mulheres ocupam um lugar ambíguo e intermediário nas narrativas; por um lado, carregam consigo o poder da vida nova (pois dão novos seres ao grupo de descendência de seus maridos) e, por outro, estão do lado daqueles que potencialmente buscam a morte em retorno (os afins, os *Eenuna*).

Essa ambigüidade é representada poderosamente pela pintura corporal que a mulher aplica em Mawerikuli. Nos ritos de passagem na vida real, de fato, as mulheres pintam os homens com *caraiuru*. Isto inclui os recém-falecidos que, no passado foram pintados inteiramente de vermelho, pouco depois de sua morte. Nos ritos de iniciação, uma relação de troca ritual, denominada *kamaratakan*, é constituída entre os meninos no final de sua reclusão, e as meninas que pintam seus parceiros com *caraiuru*, em troca do que recebem cestas trançadas e outro artesanato, feitos pelos meninos para sua festa-de-saída. É, dizem os Baniwa, "como um casamento", embora não haja qualquer implicação de noivado. A relação de *kamaratakan* pode ocorrer em outros rituais de troca, como o *pudali*, e envolve um conjunto de comportamentos desde relações jocosas e sexuais até choros mútuos pela morte de parentes. É justamente esta relação que o mito focaliza.⁴⁰

Caraiuru tem um conjunto de sentidos em relação aos rituais, mas principalmente o de tornar-se outro e novo. Os xamãs, por exemplo, invariavelmente pintam seus corpos e objetos nos ritos de cura com *caraiuru*, que é como um manto (*maka*) que faz com que pareçam jaguares. Os recém-iniciados são pintados de

⁴⁰ Entre os Cubeo, Goldman menciona a relação de "amizade cerimonial" entre homens e mulheres como um laço de 'sibling substituto' em que os parceiros se pintam mutuamente com pigmento vermelho que eles chamam de "sangue".

vermelho para sua festa-de-saída, de modo a parecerem com "onças pequenas" (*walidza*, ou maracajá, em língua geral; a *walidza* é também considerada a "sombra de Mawerikuli").

Mas o narrador esclareceu que *caraiuru* tem o sentido de "sangue" e que a pintura de Mawerikuli é para torná-lo "bonito", compatível com seu rejuvenescimento, com a sua vida nova. Nisso, há uma conexão entre o *caraiuru*/"sangue" e o perigo de "ver os mortos", que procuraremos elucidar:

O "sangue" tem várias associações com a temporalidade e com os ciclos de vida. Para o xamã, por exemplo, o pó sagrado, *pariká*, é o "sangue de Kuwai" pois, ao inalá-lo, o xamã "morre", torna-se outro, e volta para o "outro mundo". Nos ritos de cura, um xamã coloca o pó vermelho na palma da mão, depois passa o osso de *pariká* sobre o pó, e sopra com força dentro da narina de seu parceiro xamã. Este "sangue de Kuwai" é o veículo do tempo cíclico, ou melhor, com ele, transcende o tempo que separa o mundo primordial do mundo presente.

Os mortos não podem ser vistos, pois a reclusão e invisibilidade são necessárias para completar sua transformação cíclica. Por que, então, a mulher vê o morto? E por que, quando ela pinta Mawerikuli, na última pincelada de *caraiuru*, ela vira sua mão e ele cai puro osso? A explicação, acredito, tem a ver novamente com a posição simbólica da mulher nos mitos Baniwa. São invariavelmente ligados ao mundo espiritual, especialmente aos espíritos da natureza: os *Eenunai*, os *Umawalinaí* (espíritos aquáticos), os *Kuphenai* (espíritos-peixe), Kuwai, e até com *Inyaimé*, o espírito de transformação. Um mito conta, por exemplo, que depois de um *pudali*, uma roda de pessoas dançou da maloca até o porto e desapareceu no

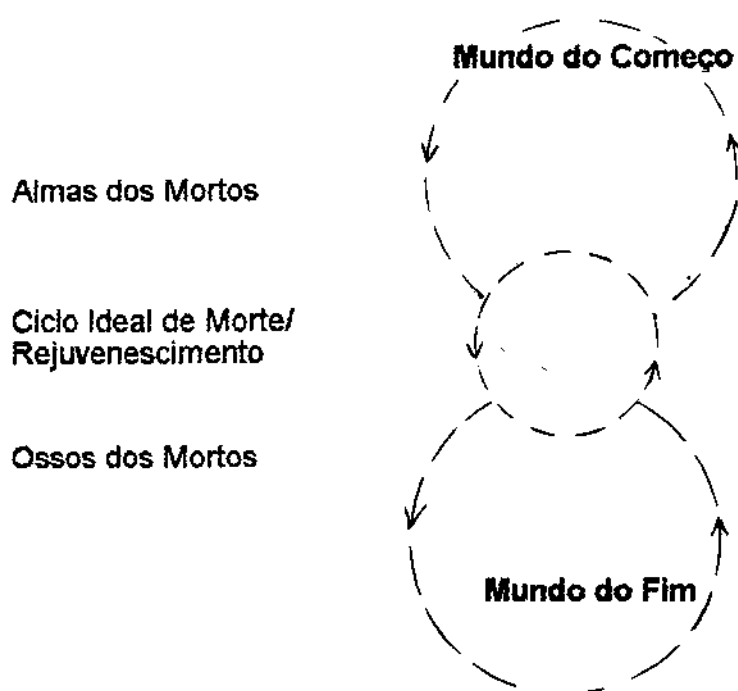
fundo do rio. Uma menina menstruada veio chorando pela morte de seus parentes. *Inyaimé*, sentado no galho de uma árvore, jogou um beijo em sua direção. Ela entrou na água e viu seus parentes vivos como espíritos-peixe, *Kuphenai*.

Em suma, as mulheres vêem o outro lado constantemente. Seguindo a análise de C. Hugh-Jones sobre os ciclos de temporalidade masculino e feminino entre os Barasana (1979: cap.5), sugerimos que, além de seu status social de intermediária, é o seu ciclo curto de fertilidade que se opõe ao ciclo longo de descendência patrilinear e à reversibilidade de tempo. Por isso, os xamãs dizem que o seu contato com uma mulher menstruada "faz mal para o sangue" do xamã - ou seja, a menstruação da mulher se opõe à temporalidade que o xamã representa.

No mito de Mawerikuli, a mulher abre a porta e vê o morto antes do tempo marcado (isto é, antes de terminarem os quatro dias; ou seja, antes de acabar o ciclo de quatro gerações). *Rompe, portanto, o ciclo de eterno retorno*. "Vai me matar", ele diz, pois é apenas parcialmente ressuscitado (indicado pela postura de seu corpo, sentado). Ela o pinta mas, na última pincelada de caraiuru, vira a mão "um pouquinho só". O outro lado da mão, explicou um narrador, é o "*lado de Inyaimé*", isto é, *pura transformação*. Em outras versões, ele tenta fazer sexo com ela, provocando o desastre porque "ele tinha *manhene* e não podia mexer com ela". Em síntese, é a sobredeterminação da alteridade - o tornar-se outro - que provoca o colapso final e introduz a morte irreversível no ciclo da vida.

Mawerikuli cai, um amontoado de ossos, e o corpo dele simplesmente desaparece. Certamente a imagem reflete a decomposição física do corpo, mas é a queda dos ossos e o colapso total da estrutura cíclica com a sua possibilidade de

rejuvenescimento, que é enfatizada no mito. A queda dos ossos (e o som que produz) tem um paralelo no mito de Kuwai quando Yaperikuli corta e quebra a paxiúba de Kuwai, que cai na terra em um amontoado de pedaços. Porém, a queda da paxiúba é a representação materializada da alma doadora-de-vida nova neste mundo para sempre. A queda dos ossos de Mawerikuli é a reprodução, neste mundo, da estrutura da morte, com a sua dimensão horizontal (os ossos deitados) e vertical (a passagem da alma para o outro mundo). Nisso, os dois elementos (ossos e alma) se integram aos dois extremos do tempo, o começo e o fim do cosmos: os ossos em *Wapinakwa* continuam a sua existência de estase horizontal permanente (tomam-se "gente que nunca nasceu", mas que num "outro fim do mundo" levantar-se-ão), e as almas que se incorporam ao mundo do começo, mas que voltam (na forma de nomes, o cordão umbilical espiritual, e a música dos antepassados) para criar vida nova. Isto pode ser representado da seguinte forma:



Yaperikuli tenta refazer uma pessoa, "juntando" os ossos de Mawerikuli; mas depois de ter morrido três vezes, não há outra maneira de reverter o tempo. O diálogo final entre Mawerikuli e Yaperikuli ilustra bem isso:

M: "Agora, meu irmão, eu não posso ficar mais (pois ele já está cansado). Então, deixe para mim. Eu vou e espero você lá.

Y: "Não, eu não quero assim. Quando faz assim, faz mal para nós. Agora tudo vai ficar mal para nós. Agora tudo vai ficar mal para a gente depois de nós." (Aí, ele vai juntar de novo. Ele quase fica como gente, cai de novo).

M: "Meu irmão, deixe assim para mim. Eu ficarei assim mesmo. Eu não morro, meu corpo fica neste mundo, este meu coração, eu estive aqui, eu vou esperar você lá.

Y: "Então vamos deixar aqui assim para todo o mundo, para *walimanaí* assim mesmo." (Aí deixou, porque Mawerikuli já sofreu muito, já está cansado).

O mito de Mawerikuli vai muito além de uma explicação de como a morte entrou no mundo para os seres humanos, porque tem as seguintes repercussões cósmicas:

(1) Mawerikuli deixa a morte no mundo para os que nascerão, para sempre. Este evento significa o fim do tempo em que os mortos podiam rejuvenescer. Todos os processos pelos quais a morte entrou no mundo são deixados para os descendentes, resultado das ações "sem pensamento" dos primordiais que criaram *maatchikwe*, o lugar do mal, a ser reproduzido até "outro fim do mundo";

(2) A terceira morte de Mawerikuli, quando caiu em ossos, é uma imagem de colapso cósmico, pois não só criou a *Wapinakwa*, mas também significou a possibilidade da morte coletiva. No entender dos xamãs, este "fim do mundo" é representado pela ruptura da estrutura óssea, que liga as camadas mais baixas às mais altas do cosmos. Para reverter esse desastre, os xamãs podem "consertar os ossos no céu", recriando assim a conexão vertical que sustenta a vida (ver adiante, **A morte cósmica**). Sua ação, portanto, pode reverter a disjunção do tempo e espaço causada pelos primordiais; e

(3) *Os messias da história Baniwa têm sido aqueles xamãs que transcendem o tempo irreversível. "Não morrem", pois após sua morte, dizem, eles rejuvenescem, exatamente como Yaperikuli tinha planejado no início para Mawerikuli e para todo o mundo.*

A morte e o nascimento no ciclo da vida

Nesta parte, procuro examinar os temas ressaltados na interpretação do mito nos contextos rituais associados à morte. É principalmente nas orações e nos cantos falados e cantados no momento ou após a morte que descobrimos as preocupações dos vivos diante da morte, o que acontece com os elementos componentes da pessoa durante o seu 'caminho' ao outro mundo, e em que consiste a existência *post-mortem*.

"A morte", disse Sullivan em relação aos ritos e às crenças funerárias sul-americanas, "quando avaliada através dos atos simbólicos, das emoções e crenças dela decorrentes, torna-se um drama da vida humana, revelando de modo extravagante a natureza do sagrado e o significado da vida simbólica em si." (1988: 480) É especialmente na linguagem das orações e dos cantos que encontramos esses significados, pois a terminologia do fim - isto é, o "conjunto de signos capaz de significar um fechamento apropriado para os sentidos quase infinitos em número, revelados durante o curso da existência" (:468) - testa a linguagem até os limites e sua capacidade de "revelar e comunicar significados primordiais" (: 469). São estes significados que procuro elucidar aqui.

Num primeiro momento, todo o esforço dos vivos é no sentido de repulsar os sinais da morte, sobretudo seus cantos (*kamalkana*) e seus presságios (*hinimañ*), pois são os dois elementos de som e temporalidade que definem a ordem cósmica e sua reprodução. Um presságio da morte, como vimos, é o momento em que a fronteira que separa a vida e a morte irrompe no cenário, criando uma situação ambivalente e limiar entre o passado e o futuro. É o momento em que os espíritos-animais buscam a morte dos humanos 'em retorno'. Portanto, o ato de repulsar os sinais da morte (os presságios) busca negar o valor da relação de troca entre os espíritos-animais e os humanos.

Num segundo momento, o do próprio caminho da morte, os elementos que compõem a pessoa são separados, distribuídos e integrados às diversas camadas do cosmos vertical. Os elementos corporais que perduram (os ossos), ao mundo de baixo, *Wapinakwa*; e os elementos espirituais (a alma individual, *ikaale*; o cordão

umbilical espiritual, *hliepuhle*; e a identidade frátrica de nome, *newikika*), aos mundos de cima. Cada um desses elementos é integrado a uma modalidade de tempo cósmico e a uma determinada finalidade de existência eterna: os ossos em estase horizontal permanente até um "outro fim do mundo" num futuro indeterminado; a alma individual e o cordão umbilical espiritual num passado primordial, o "mundo antigo", que todavia mantém relações constantes com o presente por meio dos rituais de passagem e de cura; da "espera" das almas para seus parentes; e das identidades fráticas que reciclam nos ritos de nomeação.

A existência dos mortos em outro mundo não é, pelo menos para os Hohodene, uma festa eterna de plenitude consumindo o mais puro mel, como às vezes tem sido descrita na literatura. As orações revelam que, ao contrário, as almas dos mortos que chegam ao final do caminho são cercadas, enclausuradas, e escondidas. Em suas "casas", são colocadas para fazerem atividades eternamente repetitivas e sem sentido, imagens de sua alienação total em relação aos vivos e à sua alteridade. Contudo, são imagens compatíveis com a natureza do mundo primordial: eternamente repetitivo e escondido, acessível só aos xamãs.

Mas as casas dos mortos existem na periferia da mesma camada onde Kuwai fica (no centro do outro mundo). Compatível com a oposição entre centro e periferia no mundo dos vivos, a periferia dos mortos ressalta justamente os valores simbólicos do centro: valores intrinsecamente ambivalentes, entre a enorme criatividade cósmica, que é a música de Kuwai, e a destrutividade mortífera, que é a sua doença e seu veneno.

Kuwai, portanto, é o elo entre os mortos e os que vão nascer, através do cordão umbilical espiritual que volta a Kuwai após a morte, que leva o xamã para

dentro do outro mundo, e que é o primeiro elemento componente do recém-nascido, ligando a criança com a fonte de criação. As orações e os cantos que citaremos revelam que o "caminho do recém-nascido" é a imagem-espelho do "caminho dos mortos". Ambos são caminhos extremamente perigosos, pois os espíritos da natureza sempre procuram a morte dos humanos.

Protegendo os vivos dos mortos

Na morte de Mawerikuli, os espíritos-pássaros e os espíritos-animais vieram lamentar e, enquanto o morto ficou deitado no túmulo, choravam. O seu choro produziu o canto de lamentações (*lildzashuna*) ou o canto dos recém-mortos (*kamaikana*). Os espíritos choraram até ficarem fracos e quietos, depois enterraram o corpo de Mawerikuli.

Quando humanos lamentam os mortos hoje, eles relembram esse canto. Já que a morte representa a conjunção total das almas dos recém-mortos e dos espíritos-animais, os humanos precisam "repulsar" (*lianeta*) os cantos dos mortos e "fazer voltar as almas" daqueles em luto. Especificamente, isto significa "ressuscitar" as almas dos vivos, transformando a sua aflição em alegria; repulsar o cheiro do falecido e tranquilizar seus parentes; e, sobretudo, repulsar os cantos e presságios que os mortos podem enviar. Se, por exemplo, ao enterrar o morto, cai terra nos olhos do falecido (seu olhar é um aspecto da morte que requer várias precauções), ele pode enviar um presságio que afeta crianças; portanto, a terra é cuidadosamente preparada com orações, antes de ser jogada no túmulo.

Os presságios dos mortos são inúmeros. Uma oração para "mandar embora" esses sinais revela a natureza da sua relação com os vivos. Os *kamainiri* incluem: espíritos-pássaros (ou "filhos da noite", *deepiali ienipe*, tais como corujas, tucanos e garça-marrom), os espíritos-animais; os espíritos-papagaios e o japu; maracajá; e uma série de espíritos de balaies trançados, tipitis, e ornamentos cerimoniais (cotoveleiras de pele animal, adornos de cabeça e a *acangatará* de mestre-de-dança).⁴¹

Cada um dos espíritos de pássaros e de outros animais tem um significado no corpo de mitos relacionados à morte, aos vestígios da morte, e às transformações que ocorrem no evento da morte. Um tanto mais obscuro é o significado dos balaies trançados e ornamentos cerimoniais. São representações de criações culturais, e mais, de humanos como criadores de cultura. Balaies trançados são dados como presentes por recém-iniciados a seus *kamaratakan* e, em vários mitos, balaies e tipitis são receptáculos para os restos dos mortos ou substâncias mortíferas. Certamente, o paralelo entre a produção de mandioca e a produção de humanos (C. Hugh-Jones, 1979; N. Jourmet, 1994) ajuda a explicar a imagem. As *acangataras* e outros ornamentos cerimoniais simbolizam seres culturais plenos, sendo a *acangatará* do mestre-de-dança a representação suprema da arte cerimonial de cantar.

⁴¹ Os *kamainiri* têm um aspecto consideravelmente mais temível do que esta lista aparentemente inócua sugere. Há um mito sobre o *hiwidamitha*, um *kamainiri* de duas cabeças, monstruoso, cheio dos horrores da morte: suas mãos saem inteiramente, dá veneno, é faminto por peixe e sedento de água, mas finalmente é devorado por piranhas e pelo sucuriú. Se não tivesse sido devorado, dizem, "a gente teria duas cabeças em nossos ombros e não uma". O mito de *hiwidamitha* é cumprido, mas só foi possível obter uma pequena parte dele.

O orador "sopra" os sinais da morte para longe com o sopro poderoso dos espíritos-tabaco. Ele os "joga fora" para o leste, o fim do mundo, "onde os rios não correm mais". Acima de tudo, ele procura negar o valor da relação de troca (*makuameka*, nenhum retorno) entre os *kamainiri* e os vivos. A troca a que se refere - ao que parece, cerimonial - é a busca constante de vingança dos espíritos-animais contra os humanos. O orador também se protege contra os presságios ao "deixar para seu corpo e sua alma" vários animais e pássaros predadores dos *kamainiri* ou com pele/casca dura, que serve de proteção.

A proteção contra os cantos dos mortos se estende à comida consumida pelos parentes em luto. Koch-Grünberg (1967:165-6) menciona que, durante o período de reclusão em luto (10 dias), as almas dos mortos ficam na terra; portanto, os parentes devem observar jejuns e esvaziar todos os *camotis* (potes d'água). No final da reclusão, cantadores entoam *kalidzamai* no qual "repulsam os cantos dos mortos", impedindo que os "espíritos-mandioca" façam mal aos vivos. Os cânticos tornam inofensiva a primeira comida (beiju e pimenta) consumida pelos parentes em luto.

A negação de uma relação de troca com os espíritos dos mortos também era uma preocupação nos rituais que tratavam inimigos mortos em guerra. De acordo com as histórias orais dos Hohodene, a decapitação de inimigos mortos era uma precaução contra os maus presságios provocados pelo olhar do morto. Além disso, nos casos raros de antropofagia, cantos foram entoados para evitar a vingança, a morte "em retorno" (*likoada*) que o espírito do inimigo morto pudesse dar a seus matadores. Nestes cantos, a intenção é de neutralizar o retorno (*makoada*) ao

comer o inimigo, em contraste com as almas daqueles que lamentam o parente morto por um inimigo, que precisam ser ressuscitadas, precisam restituir a alegria.

Se a preocupação com os recém-mortos se centra tanto nos seus cantos, qual é a relação desses cantos com a música das flautas e trombetas ancestrais, Kuwai? Os cantos dos mortos são apenas os sons da morte e, como tal, são a memória do passado primordial e a lembrança do futuro de si próprio. No mito do começo de *hinimai*, o chefe dos *Eenunai* escapa da morte catastrófica e seu canto é uma lembrança do fracasso de Yaperikuli para matar o "dono de *manhene*". Os sons dos *kamainiri* - o grito terrível do gavião e da coruja, o murmúrio sem sentido dos papagaios, as chamadas terríveis dos espíritos de *Wapinakwa*, como o som da queda dos ossos de Mawerikuli formando um amontoado, são os restos de vida, naturalizados, alienados, simbolicamente reduzidos e sem alma. Como tais, contrastam totalmente com os cantos poderosos, totalizadores, e abridores-do-mundo, e com os diálogos cerimoniais de Kuwai. O que produz essa diferença são dois elementos espirituais que constituem a pessoa: *ikaale*, alma-corção, e *hliepuhle*, o cordão umbilical ancestral.

A distribuição da pessoa no cosmos

Segundo Koch-Grünberg, o "espírito do falecido" fica por dois dias perto do túmulo e depois migra para a "casa dos mortos", isto é, para os lugares ancestrais localizados nos territórios tradicionais dos sibs (*Heemapan*, para os Oalipere-dakenal, no Igarapé Paumary; *Putupan*, para os Hohodene, no alto Alary). Esses lugares foram descritos como tendo "muita gente, grandes plantações, uma fartura

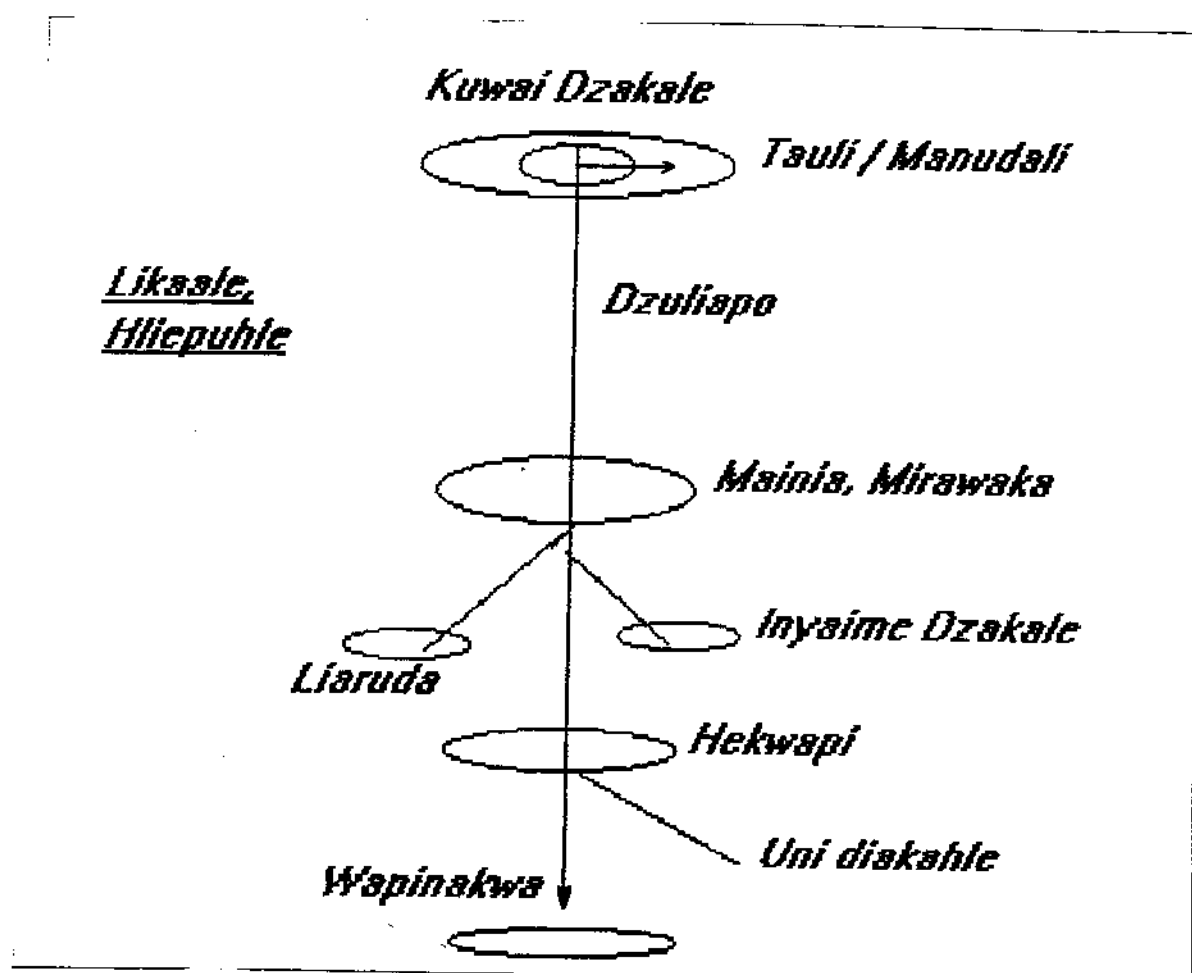
de caça e peixe" e "quando um espírito novo vem, é cumprimentado, pintado, e encontra um grande ritual de dança com caxiri em sua honra" (1969: 166). De fato, o destino dos mortos é consideravelmente mais complexo e, para guiar essa discussão, o diagrama na página seguinte representa o processo da distribuição dos componentes da pessoa no cosmos.

A morte é a separação final entre os componentes 'espirituais' e materiais da pessoa. Ao contrário dos momentos na vida de uma pessoa, em que a sua alma individual pode se perder no mundo dos espíritos, momentos de doença e inconsciência, a morte é a transmigração irreversível e a assimilação ao mundo dos mortos. O processo é pensado em termos de uma série de separações radicais: o corpo e os ossos são colocados na terra, onde seguem o caminho até *Wapinakwa*; a alma individual e o cordão umbilical saem juntos no último sopro e seguem seu caminho até os mundos celestiais e as casas dos mortos (*mamudali, tauli*), na mesma camada do cosmos de Kuwai.

Ikaale é a alma, em forma de corpo humano, que o indivíduo adquire logo após nascer. Seu centro é o coração que irradia a energia-de-vida para todos os pontos do corpo. É a fonte das paixões, da saúde e bem-estar e da ação. *Hliepuhle* é a conexão com a alma coletiva e ancestral de Kuwai, visivelmente representada no umbigo/cordão umbilical. É um dos elementos críticos na formação de uma pessoa no início da vida, e é a conexão espiritual com a alma patrilinear que une todos a uma fonte comum. O cordão umbilical de Kuwai é representado na forma material como a paxiúba, a conexão vertical entre este mundo e o outro que irrompeu do lugar onde Kuwai foi queimado, o centro do mundo, em Hipana. A

própria forma dessa paxiúba, com suas múltiplas raízes aéreas, sugere as múltiplas ligações dos seres humanos a uma fonte única e vertical.

[Diagrama do Caminho dos Mortos]



Os Baniwa dizem que todas as pessoas são ligadas a esse cordão umbilical central em Hipana, que é ao mesmo tempo o lugar de emergência de todos os ancestrais e a conexão espiritual com o lugar do cordão umbilical do céu de Kuwai. Do mesmo modo que esse cordão umbilical é a fonte de toda vida, é também o caminho pelo qual as almas dos mortos voltam ao mundo primordial. É o caminho pelo qual as almas dos xamãs entram no lugar de Kuwai para trazerem de volta as almas dos doentes. Por isso, tanto *ikaale* quanto *hilepuhle* saem do corpo, juntos, no momento da morte.

Três outras separações ocorrem no caminho que representa uma desconstrução regressiva da identidade individual e social da pessoa. A primeira é na "boca d'água", um lugar onde as canoas das almas dos mortos se juntam e "deixam as suas famílias para trás". O xamã, que guia as almas dos mortos, manda um vento empurrar as canoas em seu caminho, soprando a fumaça de tabaco sobre as almas, para "torná-las bonitas" enquanto esquecem as suas famílias (no sentido de grupo de descendência local).

A segunda separação ocorre num lugar onde se juntam dois caminhos, um dos quais leva para baixo, até a aldeia de *Inyaime*. As almas de feiticeiros, "outra gente" que deu veneno na vida seguem este caminho. No outro caminho, as almas continuam até encontrar buracos de breu fumegante e de fogo, onde as almas "jogam" suas identidades fráticas. Esta identidade inclui os nomes ancestrais e todos os nomes de espíritos-protetores (de tabaco e pimenta) associados à identidade coletiva. É razoável supor que esta identidade é assimilada às casas

ancestrais (*liaruda*) das fratrias localizadas em diversos pontos no território Baniwa. Purificadas, brancas brilhantes, as almas finalmente alcançam a beira externa da aldeia de Kuwai onde ficam.

O caminho dos mortos consiste, então, em uma desintegração da pessoa, um processo marcado por uma série de mudanças qualitativas e morais, e uma reintegração de seus elementos a diversos níveis do cosmos. Esta última significa que cada elemento se torna parte da temporalidade implícita em cada nível. Em suma, o indivíduo integra-se plenamente na estrutura e nos processos espacial e temporal do cosmos.

A vida na terra dos mortos

Para despachar as almas dos mortos até seus lugares de destino em *Tauli*, os Hohodene falam a seguinte oração:

"Faio para abrir o caminho
 O caminho de Dzuli
 Vai até o céu
 Eu o abro e viro teu rosto, tua doença
 Lá! Onde ficam os mortos
 Empurro teu rosto para longe de nós
 Não vires nem olhes para nós
 Tu, morto
 Tu, homem da história
 Tu, sombra do morto
 Vires teu rosto de nós
 Lá! Para onde tu ficas
 Depois,
 Depois eu levantarei depois de ti o caminho de Dzuli
 Farei
 O paxiúba de Dzuli
 Sobe... Lá, o caminho de Dzuli
 Sobe, sua palmeira de coco sobe... lá, a sombra dela
 Sobe, seu capim espinhoso sobe... lá, a sombra dele
 Não voltes e nem olhes para nós lá
 Na casa de urubu

Colocarei em tuas mãos lá
 No povoado deles
 Coloco em tuas mãos papel
 Tu sentas e olhas para ele lá
 Farei tu
 Escrever no papel lá
 Tu sentas em teu caixão
 Viro teu rosto lá
 Não olhes para nós
 Te separo dos vivos
 Assim te faço ir de nós, tu, sombra do morto, mulher da história
 Sombra, ela a mulher
 Homem da história
 Vira teu rosto de nós
 Casa de urubu
 Deles, eles, teus descendentes
 Não voltes nem olhes para nós
 Lá, tu fostes embora de nós."

Seguindo a idéia de que as descrições da terra dos mortos nas religiões indígenas sul-americanas evocam "as fontes latentes mas eternas da existência simbólica: a alienação, o enclausuramento e o fechamento irreversível" (Sullivan, 1988: 541), podemos entender as imagens criadas nesta oração. O caminho chamado "o caminho de Dzuli" se abre para a alma subir ao céu. O "caminho de Dzuli" refere-se mais especificamente a uma espécie de paxiúba, *mawi*, que seria uma variante da paxiúba de Kuwai, *puupa*, o cordão umbilical do céu. O "caminho de Dzuli" seria também exatamente o inverso do "caminho dos recém-nascidos" (*keramu iapuawa*), canal do parto, que é uma descida que precisa ser aberta por cantadores com a ajuda de um remédio-cipó e do prendedor-de-charuto cerimonial (*dthemaapo*, também usado na procura de nomes fráticos para crianças). Dzuli, ou Dzuliferi, é o xamã primordial e, talvez, o símbolo mais importante da transformação da alma. Dizem que ele fica no mesmo nível do cosmos de Kuwai. O "caminho de Dzuli" é a passagem final das almas dos mortos para suas casas, subindo pelo

centro do céu e atravessando depois, horizontalmente, até a periferia do povoado de Kuwai.

A passagem é um processo de alienação em vários sentidos: "virando o rosto" e o "olhar" do morto; fechando irreversivelmente os mortos dentro de seu lugar por "levantar o caminho"; "cercando" o lugar; "virando o rosto" para dentro do lugar; e, finalmente, imagens da total alienação da memória - colocando algo nas mãos do morto (papel, uma fruta leve) para "não lembrar mais". Por que essas imagens e o que elas têm em comum? Longe de ser uma vida de festas e danças eternas, ou de plenitude, a vida na terra dos mortos é constituída por uma eterna repetição e por atividades sem sentido em comparação à produção cultural dos vivos.

Com papel nas mãos, olhando e escrevendo (*idanam*, fazendo sombras) - são imagens compatíveis com a total alteridade dos mortos, pois a essência da vida é a fala, o diálogo e a transmissão da cultura dos antepassados aos descendentes pela música, que, nos rituais, é a "fala" (*likaako*) da alma coletiva ancestral. Uma outra imagem tem o morto sentado com seus cotovelos colados com chiclete numa mesa, eternamente jogando com as mãos, de um lado para outro, uma fruta leve (*marudadall*, uma espécie de veneno para os humanos). Imobilizado, eternamente brincando (versus o 'trabalho' de produção cultural), sem memória, os mortos são reduzidos a uma condição mínima e inofensiva. Contudo, não são totalmente mortos pois, em contraste com os ossos que jazem em eterno estase em *Wapinakwa*, a alma fica "sentada" - uma postura de espera, "esperando" os seus parentes se juntarem a eles.

Nascimento: escapando da morte para entrar na vida

Seria impossível falar do nascimento sem fazer referência a Kuwai, já que sua concepção e seu nascimento fornecem o modelo mítico para a formação espiritual do recém-nascido, *keramu*. É tentador ver nisso um 'retorno' das almas dos mortos - *ikaale, hliepuhle* - à vida; ou seja, que durante a concepção, a gravidez e o nascimento, ocorra algum processo de reencarnação desses elementos, que seria representado nas orações como um movimento espacial inverso à morte. Se examinamos rapidamente o conjunto de orações e cantos desses momentos, percebemos que o processo é um pouco mais complexo, pois descrevem uma verdadeira luta para a criança entrar na vida, como se os espíritos primordiais procurassem impedir o nascimento e a reprodução humana.

Resumo, a seguir, as orações e os cantos que consegui obter:

- *Eenunai / Itchirinai iakuna*: os *Eenunai* "amarram" a barriga da mãe, produzindo uma dor intensa e aguda. Os cantadores procuram "quebrar os nós", "soltar os laços" para que possa acontecer o parto (esses cantos são entoados num tom monótono, rápido e intenso, cada uma das mais de 20 canções nomeando um dos *Eenunai* em uma sequência determinada. Vários desses *eenunai* são explicitamente invocados, como aqueles que lamentaram a morte de Mawerikuli);

- *Iraidalimi iakuna*: uma forma de feitiçaria, *hiwiathi*, que "amarra" a barriga da mãe, "morde" por dentro, e produz sangramento/hemorragia e aborto. Dizem que, muitas vezes, nos ritos de Kuwaipan, iniciação, feitiçeiros fazem esses cantos, para impedirem as mulheres de terem filhos. Para impedi-los, os cantadores

"quebram" e "jogam fora" uma série de nomes-espíritos associados à dimensão vertical do cosmos, a maioria deles relacionada a Kuwai (por isso seu uso nos ritos de iniciação);

- *Madzeekata keramu* (não fazem criança): a classe de espíritos-plantas que picam e provocam dor, *kapíferi*, impedem a criança de nascer. Entre estes, o principal é o espírito da palmeira Tucumã, *Dzauí kumale*, cuja casca espinhosa, dizem, "puxa a criança para cima", impedindo a sua cabeça de sair. Especificamente, Kuwai, o "dono" dessa palmeira, "fecha o caminho", "como uma porta que não abre", podendo inclusive provocar um natimorto.

Ainda mais especificamente, é o cordão umbilical de Kuwai, as flautas e trombetas, que "amarram" a passagem: a casca de pau e o cipó, que formam o invólucro externo das flautas, têm que ser "cortados" e "desatados", para que se abra o "caminho da criança". O cipó pode muito bem se referir ao cordão umbilical da criança. Os cantadores invocam piranhas para cortarem o caminho; vários peixes e roedores com pele lisa, para alisar a passagem; a fruta de cucura e o "corpo doce" da piranha, para "adoçar o caminho". Em algumas versões, os cantadores invocam o prendedor-de-charuto cerimonial, *dthemaapo*, de Yaperikuli, o mesmo instrumento que Yaperikuli usou para "abrir o caminho" dos primeiros ancestrais nos buracos da cachoeira de Hipana;

- *Awakarunanai*: o parto geralmente ocorre na floresta, e a preocupação predominante é de impedir o "olhar" dos espíritos da floresta, os *awakarunanai*, e os espíritos aquáticos, *umawalinal*, de "dar febre" e matar o recém-nascido. A mãe e a criança voltam para a casa, onde o cantador adoça a terra e a sua rede. Após uma

semana de reclusão e restrição de dieta, a mãe e a criança tomam banho no rio. O cantador entoia os cânticos de pimenta, *kalidzamai*, que deixam a comida inofensiva para a família natal. Uma parte da pimenta é jogada no rio onde a mãe e a criança tomam banho, para "picar os olhos" dos espíritos aquáticos. Todos os espíritos que podem afetar a mãe são "mandados para baixo", para *Wapinakwa*;

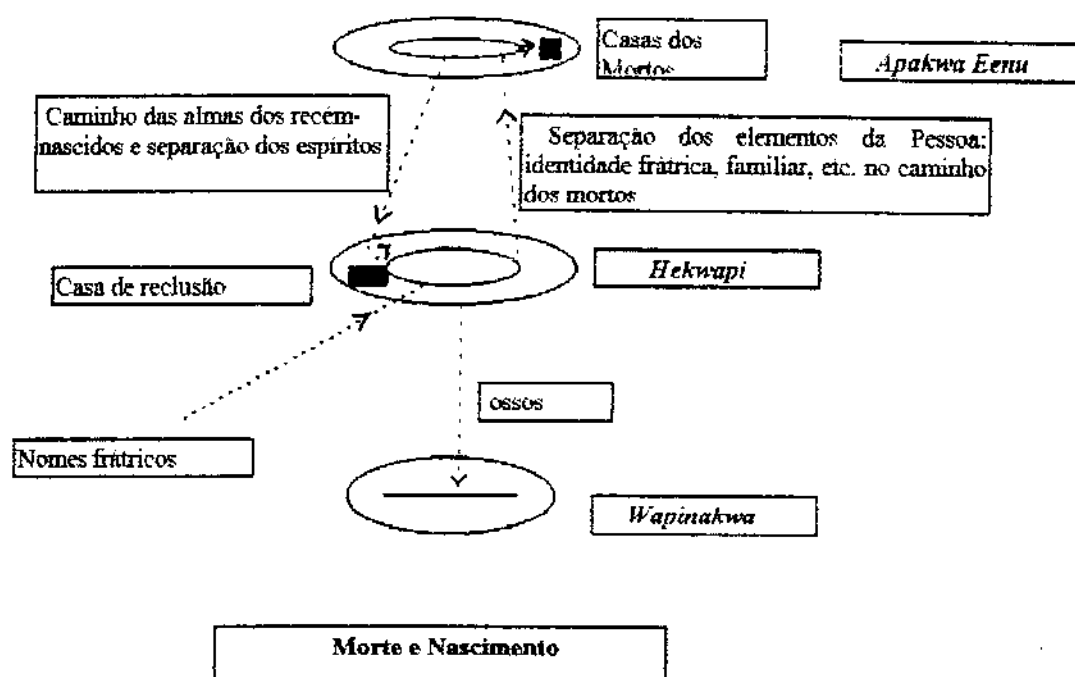
- *Kewakamalinai*: uma classe de espíritos aquáticos e de peixe, subclasse dos *lupinai*, que pode entrar nos corpos do recém-nascido e de seu pai, "tirando seus ossos", provocando fraqueza e inchaço. Aparecem onde o pai caminha (na floresta, nos rios, na terra), e o cantador manda-os embora para o céu, escondendo o corpo da criança e o do pai de seu olhar;

- *Kalidazamai*: cânticos de pimenta, que neutralizam os efeitos dos espíritos das águas, da floresta e do ar. Os *kalidzamai* para pós-nascimento nomeiam todas as espécies comestíveis e cozinham-nas, para que possam ser consumidas sem risco de doença. As categorias de espíritos-peixes primordiais, *uleiyainai*, e espíritos aquáticos são as mais elaboradas, mas o conjunto completo de cânticos inclui os espíritos-pássaros e os espíritos-animais;

- "Procurando o nome da criança": o cantador recria o momento em que Yaperikuli levantou os espíritos-ancestrais de Hipana, e os primeiros ancestrais Hohodene da cachoeira florestal *Hwaipan*. Os espíritos de tabaco e o prendedor-de-charuto cerimonial fazem aparecer o nome da criança da alma coletiva e ancestral no céu central de Hipana.

A sequência de ações definida por esse conjunto estabelece uma série de movimentos temáticos, centralizada no nascimento da criança como um escape da morte à vida. No simbolismo do espaço, isto é representado como um movimento no plano vertical, descendo da periferia para o centro; como a criação de um santuário protetor, onde os elementos espirituais que compõem o recém-nascido possam ser fixados; como um movimento gradual e horizontal para fora, em que a família natal gradualmente se reintegra à vida normal; e, finalmente, como uma reintegração vertical com a alma coletiva e ancestral da fratria por meio do nome.

Nesse processo não existe um sentido em que as almas individuais de parentes mortos sejam 'reencarnadas', e sim uma passagem, que é a imagem-espelho da morte. Na verdade, ambos os processos são caminhos perigosos. A morte é a alienação da alma do morto em relação aos vivos e a assimilação desta em uma natureza espiritualizada e alheia; uma descida e integração dos restos corporais ao mundo de baixo, predatório e invertido; uma ascensão e integração dos elementos da pessoa na alma ancestral coletiva e não-diferenciada; e um enclausuramento final no mundo eternamente repetitivo dos primordiais. O nascimento é um escape e uma separação de uma natureza espiritualizada e alheia, mediada por um santuário protetor, que é gradualmente aberto enquanto os elementos do recém-nascido são fixados, enquanto a natureza espiritualizada é "cozida", e até que se faça uma conexão vertical entre a alma ancestral e o recém-nascido. Simplificando, esses dois processos podem ser visualizados no diagrama na página seguinte:



Se há um sentido em que se pode falar da volta das almas, é como almas dos primeiros ancestrais. Na iniciação, a alma ancestral coletiva - o espírito/animal/pessoa Kuwai - completa a construção da pessoa fazendo com que as crianças se tornem seres plenamente culturais e reprodutores de novas gerações.

A morte cósmica

Como discutimos nos capítulos deste livro, a mitologia Baniwa é marcada por uma série de imagens de destruição catastrófica e de regeneração do mundo. Implícita em muitas dessas imagens está a morte de seres primordiais em eventos cataclísmicos. As imagens mais impressionantes são aquelas que dizem respeito à dimensão vertical do cosmos: o osso de *Duemeni* jogado rio abaixo; a queda da paxiúba de Kuwai; a queda dos ossos de Mawerikuli. Todas essas imagens marcam separações, rupturas entre os níveis do cosmos que teriam consequências potencialmente desastrosas, se não fosse pela sua reconstrução, de alguma forma: Yaperikuli nasce de dentro do osso, emerge através da metamorfose, e recria a estrutura vertical do universo; Yaperikuli cria as flautas e trombetas dos pedaços de paxiúba, refazendo o corpo de Kuwai, para ser usado nos ritos de iniciação;

Yaperikuli tenta refazer uma pessoa com os ossos de Mawerikuli e acaba produzindo a distribuição vertical da pessoa na morte.

Um dos poderes essenciais do xamã, disseram-me, é de "consertar os ossos no céu". No início, pensava que isto se referia a algo como consolidar ossos quebrados, mas cabe lembrar que os ossos são essenciais para a estrutura do cosmos. Portanto, uma interpretação plausível da imagem de ossos quebrados, compatível com a cosmologia Baniwa, seria a de colapso cósmico e o seu conserto, como a cura xamânica do mundo, significaria restaurar a sua unidade. Como um xamã me explicou: "Ele conserta ossos no céu para o mundo ficar bonito. Ele não pode deixar o mundo cair. Quando as pessoas falam que o mundo vai acabar, o pajé olha e diz: 'não, este mundo não vai acabar'. Quando consertar o osso, a gente fica alegre. Se ele não o consertar, as pessoas morrem."

O xamã conserta ossos no céu através de seu canto. Transcrevo a seguir uma versão desses cantos:

"Heeey, Yaaaaii
 Onde será que volta e caminha conosco
 Nosso lugar-de-transformação
 Seu lugar-de-transformação
 Pai Dzuliferi
 Nós nos transformamos entre nós
 Seu lugar-de-transformação
 Dzuliferi
 Veja, ele procura
 Ele procura seus ossos
 Seus ossos
 Mawerikuli
 Onde será
 Seus ossos, o inconsciente
 Pois vai ser o que ele procura
 Ele procurará e verá
 Ele vê
 O Mestre Eterno
 Assim como foi
 Começou para ele
 O Mestre Eterno
 Assim como foi, começou para ele

O Mestre Eterno
 Veja, ele procurou
 Ele abre
 Seu mundo
 Pai Dzuliferi
 Assim ele procurou
 Ele melhorou seu corpo
 O Mestre Eterno
 Yaperikuli Jaguar
 Veja, ele virá
 Ele transforma e vê
 Ele vê seu povo, os *Kuwaikere*
 Yaperikuli Jaguar
 Veja, ele volta
 Meu avô, meu avô
 Meu avô, meu avô
Heiri
 Veja, ele voltará
 Ele transforma e vê
 Meu avô, meu avô
Heiri
Heiri transforma
 Veja, ele procurará
 Veja, ele procura e vê
 O Mestre Eterno
 Ele volta e conserta
 O lugar de conserto de seus ossos
 O inconsciente
 Veja, ele procurará
 O osso de Kamathawa
 Este osso
 Veja
 Veja seu osso-de-pariká
 Veja, ele voltará
 Aquele mesmo
 Seu eterno osso
 Osso-de-pariká
 Yaperikuli Jaguar
 Seu osso-de-pariká
 O Mestre Eterno
 Veja, ele volta aquele mesmo
 Seu eterno
 Seu eterno osso-de-pariká
 Vistes que volta
 Ele melhora seu povo, os *Kuwaikere*
 Yaperikuli Jaguar
 Veja o lugar-de-conserto dele
 Veja o lugar-de-conserto dele
 Yaperikuli Jaguar
 Veja, voltará e ficará
 Lá, seu lugar do centro
 do céu, seu lugar do centro do céu
 Veja, ele voltará e transformará
 No céu do

Outro mundo, ele vem e conserta
 Ele conserta e vê seu *Kuwaikere*
 Seu *Kuwaikere*
 Assim como no começo para ele
 Nosso avô
 Yaperikuli
 Jaguar
 Assim como voltou no começo para ele
 O Mestre Eterno
 Veja, ele volta e procura
 Ele vê Yaperikuli
 Jaguar
 Noutro céu
 Ele vem e fica
 Ele vem e abre
 No céu do outro mundo
 Você vê, nós voltamos e ficamos
 No céu do outro mundo
 Veja, ele procurará e melhorará
 Seu *Kuwaikere*
 Yaperikuli Jaguar
 Yaperikuli Jaguar
 Você viu o mestre eterno
 O Mestre Eterno
 Seu lugar de conserto
 Ali em seu mundo
 Seu mundo
 Yaperikuli Jaguar
 Meu avô, meu avô
 Nós vemos e ficamos
 Nós vemos e ficamos Yaperikuli Jaguar
 Nós vemos e ficamos, nós melhoramos seu *Kuwainyai*
 Kuwaikaniri, Kuwaikaniri
 Veja, ele volta
 Ele melhora seu corpo eterno
 Kuwaikaniri
 Assim ele vem como no começo
 Para ele, veja, ele vem
 Aquele mesmo, seu osso eterno
 Seu osso-de-pariká, sua imagem
 Yaperikuli Jaguar
 Veja, pego seu osso eterno, seu osso eterno
 Eu procuro o que ele tem
 Filho de *Heiri*
 Filho de *Heiri*
 Nós vemos e transformamos entre eles
 Yaperikuli Jaguar
 O Mestre Eterno
 Ali, hiiiiii
 O seu ponto-do-mundo
 Seu ponto-do-mundo antigo
 Veja seu lugar escondido de antigo
 O povoado de Kamathawa Jaguar
 O povoado de Yaperikuli Jaguar

Vamos e ficamos entre eles
 Pajé-onça-outro
 Haaawww haaaaawwwww"

O xamã (Mandu) explicou o canto da seguinte maneira:

"O xamã anda com Dzuliferi e procura o osso de Mawerikuli. Ele o acha e procura o osso de Kuwai. Deixa ambos com o osso quebrado para consertá-lo bem. Ele pega o tabaco de *Heiri* e sopra a fumaça sobre o osso, moldando-o com suas mãos, e depois ele chupa. Ele então procura o osso de Kamathawa, o osso eterno, o osso de pariká. Ele junta este com o osso consertado e faz o osso novo. Ele então procura onde está seu povo, os *Kuwaikere*, e os reúne para melhorá-los. Ele sobe até o céu do meio, o outro céu, e faz os *Kuwaikere* melhorarem. Ele pega do céu o osso de Kamathawa e o conserta de novo para a gente. Ele sobe até o ponto mais alto do céu, o mundo antigo e escondido de Yaperikuli e Kamathawa. O xamã não pode deixar a gente triste. Quando o osso é consertado, eles ficam alegres. Se o xamã não o conserta, a gente morre."

Os ossos a que o texto se refere têm a ver com processos cósmicos fundamentais. Os ossos de Mawerikuli significam a estase permanente em *Wapinakwa*, a camada mais baixa do cosmos. Esta abrir-se-á num "outro fim do mundo". Os ossos de Kuwai (as flautas e trombetas sagradas) referem-se à conexão vertical entre este mundo e o mundo primordial, o "cordão umbilical do céu", que representa a continuidade do mundo ancestral com o presente e o futuro. O osso de Yaperikuli, a fonte eterna do cosmos, refere-se à verticalidade original - o renascimento do criador, a partir de uma condição de desmembramento. O osso de pariká é o veículo de transformação xamânica, através da qual o xamã sobe aos outros mundos.

A seqüência em que esses ossos ocorrem reproduz um processo de ascensão ao longo do eixo vertical do cosmos até o ponto mais alto, o mundo de Yaperikuli. Esta reconstrução da verticalidade coincide com o conserto do osso cósmico e com a reordenação das relações entre os mundos de baixo e de cima e seus habitantes. Os *Kuwaikere*, povo de Yaperikuli, parecem representar o componente espiritual de cada camada, equivalente aos *Kuwainyai*, no sentido de que ambos incorporam a reversibilidade do tempo.

O que o xamã faz através do canto é, de certo modo, infundir as várias camadas do cosmos com os poderes sagrados do começo, transformando seu estado de colapso numa nova forma de ser. O xamã chama esses poderes de volta, para consertar a estrutura óssea do cosmos e ao mesmo tempo melhorar os povos de cada camada - trazê-los de volta à vida.

Minha sugestão é que a conclusão do mito de Mawerikuli - que o colapso é irreversível - não é final, pois o modelo da morte reversível e de rejuvenescimento xamânico continua existindo como possibilidade. A destruição final é negada, por reverter a morte, recriar a ascensão vertical até as fontes mais poderosas de renascimento dentro do osso. Da mesma maneira que os *Kuwainyai* trazem Kuwaikaniri de volta à vida, em uma viagem vertical rio acima até a fonte, os xamãs, diante da ameaça de ruptura (isto é, quando a verticalidade se torna horizontal, a morte coletiva), renovam a ascensão até o ponto mais alto do cosmos.

Mas quando é que ocorre a ruptura no osso? Quando é que as conexões verticais cairão? Quais são os sinais de colapso? A experiência histórica recente pode fornecer a resposta.

CAPÍTULO IV:
QUANDO AS MISSÕES CHEGARAM

"Em todas as casas, encontramos os 'livros'. Passagens dos Evangelhos e orações impressas em um 'duplicador', traduzidas para o Baniwa ou para o geral. Títulos em espanhol. Foram deixados por Sofia. Ataíde diz que algum tempo atrás, um grupo Baniwa liderado por um índio colombiano, um discípulo de Sofia, desceu o rio. Eles chegaram à foz do Aiary, onde foram detidos por Lino do SPI. Os missionários das Novas Tribos Protestantes já estavam lá e também se opuseram a eles. Vinham rio acima carregando bandeiras e cantando Salmos, levando os habitantes junto com eles. Batizavam todos no rio, cantavam e seguiam para o próximo local. O discípulo trazia um mapa atribuído a Sofia e que localizava todas as aldeias, sendo a dos Padres assinaladas por um círculo. O homem foi aprisionado para o Uaupés e o resto debandou. É uma história a ser verificada." (E.Galvão, anotações de Campo, 1954)

Há mais ou menos meio século, os índios de vários afluentes do alto Rio Negro e do Orinoco engajaram-se em um movimento religioso de proporções pan-tribais, que alterou dramaticamente seus modos de vida. Os povos envolvidos incluíam os Curipaco, Baniwa, Cubeo, Guayabero, Piapoco, Guahíbo, Cuiva e Saliva - muitos deles povos de língua Arawak, inter-relacionados através de antigas tradições de comércio, guerra e aliança. Em grande parte, esse movimento foi produzido por uma pessoa extraordinária, Sofia Muller, natural de Nova York, que veio para a região com a Cruzada de Evangelização Universal. O que ocorreu foi uma espécie de "reação em cadeia" de conversões, em que ela e os novos convertidos levavam a mensagem do Evangelho para tribos 'inalcançadas' e convenciavam-nas, basicamente, a abandonarem os caminhos de seus ancestrais e a transformarem suas vidas em crentes.

Por que e como tantas pessoas - supostamente milhares de convertidos espalhados pelas planícies e pelas selvas do sudeste da Colômbia e pelo noroeste do Brasil - de repente decidem entregar sua sorte principalmente a uma estrangeira, uma mulher branca, que simplesmente lhes ordenava a pararem de fazer o que lhes fora familiar por diversas gerações, séculos? Certamente, qualquer que seja, a

resposta deveria considerar a situação sócio-cultural de cada um dos povos envolvidos. Todos eles compartilhavam uma situação histórica comum, definida pela exploração de seu trabalho pelos comerciantes da borracha e pela violência das relações inter-étnicas na fronteira. Cada grupo compreendia a mensagem evangélica que Sofia Muller ensinava de uma maneira diferente, de acordo com suas configurações históricas e sócio-culturais específicas. O objetivo deste capítulo é explorar esta questão no que diz respeito aos Baniwa do Içana e de seus afluentes.

Todos os observadores da cultura Baniwa, desde a década de 50, têm notado que sua conversão ao evangelismo foi compatível com uma longa tradição de milenarismo e de movimentos messiânicos que datam de meados do século XIX (E.Galvão, 1959; A. de Oliveira, 1971; Wright, 1981; Jourmet, 1988). Os movimentos de que se tem notícia foram todos liderados pelos xamãs poderosos que procuravam forjar novas identidades religiosas, baseadas na mitologia e no ritual Baniwa e no uso seletivo dos símbolos cristãos. No entanto, o adventismo de Sofia negava os símbolos principais da religião Baniwa.

Eduardo Galvão, um dos observadores mais perceptivos da cultura Baniwa, no início dos anos 50 sugeriu a seguinte explicação para a aceitação do protestantismo:

"É menos devido às atividades excepcionais dos missionários do que ao sentido virtuoso dos textos evangélicos que, traduzidos e transmitidos na língua nativa ou 'geral', insistem na salvação dos fracos e oprimidos com os quais os Baniwa, traumatizados por suas experiências com os patrões, se identificavam. Outro fator favorável é a maior satisfação emocional derivada da participação ativa nos rituais, cuja simplicidade permitia aos próprios índios dirigi-los." (1959: 55)

Embora possa haver alguma verdade nisso, cabe lembrar que os próprios missionários ensinavam que o que oprimia os Baniwa era sua cultura, razão pela qual eles e os novos convertidos faziam campanhas contra o tabaco, o caxiri, o

xamanismo, e as flautas sagradas, Kuwai. Como os Baniwa entendiam 'salvação' é também uma questão a ser explorada, e não simplesmente admitida.

O que, então, estava em jogo para os Baniwa no final da década de 40? O que eles esperavam alcançar através de sua conversão? Como o movimento evangélico se compara aos movimentos religiosos anteriores na história dos Baniwa? Este capítulo explora essas questões em três partes: primeiro, através da compreensão das situações históricas que precederam o movimento evangélico; segundo, através do discurso sobre a conversão inicial; e terceiro, através de casos que ilustram a dinâmica de tensão e conflito produzida pela conversão.

A descrição e interpretação do processo de conversão logicamente tem de ser precedida por uma consideração da situação histórica anterior - de dominação e de hegemonia do trabalho extrativo ou, como descreveremos, o 'regime extrativo' - assim como pela compreensão das formas como os Baniwa viviam essa situação, tendo-se em conta as características específicas de sua cultura e de sua organização social. A documentação histórica é, de fato, relativamente completa a partir da virada do século até meados da década de 50, e inclui etnografias fidedignas produzidas por Koch-Grünberg em 1903, Curt Nimuendaju em 1927, e Eduardo Galvão em 1954. Vários viajantes científicos, aventureiros e comissões oficiais durante esse período acrescentam ao quadro, como fazem as histórias orais recolhidas por Adélia de Oliveira e por mim na década de 70. A seleção de uma linha de fundo histórica, de acordo com os registros existentes, é algo arbitrária; por outro lado, a virada do século coincide com o início do auge do boom da borracha no noroeste do Amazonas, quando o regime extrativo estava em formação no Içana. Algumas figuras cruciais que iam determinar a direção do regime, entre os Baniwa, nas décadas seguintes, já estavam em posições influentes. Além disso, um movimento messiânico, que aparentemente era uma continuação e elaboração do movimento de Venâncio Kamiko, possibilita uma comparação com o movimento

evangélico em circunstâncias diferentes 50 anos depois. Os pontos críticos a serem discutidos por toda essa história tratam dos movimentos da população, dos efeitos da doença, das estratégias dos Baniwa em relação aos brancos, e da natureza da mudança do regime extrativista através dos tempos.

O discurso produzido por várias fontes sobre o movimento de conversão inicial revela a diversidade de interpretação que cada ator ou grupo de atores deu ao momento. A própria Sofia Muller julgava que suas primeiras conversões em massa surgiram de um movimento anti-bruxaria, mas que os índios a consideravam de origem sobrenatural. Os Baniwa lembram-se que ela disse a eles para "se tornarem civilizados como os brancos". Eles lembram-se também dos conflitos que os evangelizadores geraram, das proibições e injunções dela e de seu modo autoritário. Histórias de sua 'chegada' ao Içana e 'fuga' das autoridades brasileiras de fato dão um colorido de qualidades sobrenaturais a sua presença. Os padres salesianos interpretaram a conversão evangélica como resultado de um "fanatismo" inato, ainda com base no mito Baniwa. Os Baniwa lembram-se também dos salesianos, que iniciaram uma campanha para reconvertê-los no início da década de 50, em termos comparáveis ao modo como se lembraram de Sofia.

O que minha interpretação desses discursos pretende enfatizar são os 'filtros' culturais através dos quais os atores compreendem o processo de conversão. Para os missionários, o "paganismo" Baniwa, as crenças na "bruxaria" e um "fanatismo inato" predispõe-os a se converterem à nova fé. Todavia, para os Baniwa, os transtornos e transformações produzidas pelo evangelismo estavam inicialmente relacionados à dinâmica do processo ritual e do processo político, especificamente ritos de passagem (iniciação), alianças e hostilidades entre grupos, e ao xamanismo. O que os convertidos Baniwa esperavam alcançar era uma utopia, em que os ensinamentos evangélicos foram moldados a estruturas e processos preexistentes -

em alguns casos, substituindo-os, mas em outros, introduzindo novas dimensões e fontes de conflito que produziram uma dinâmica própria.

HISTÓRIA DOS BANIWA A PARTIR DA VIRADA DO SÉCULO ATÉ A DÉCADA DE 40. O REGIME EXTRATIVISTA

Quando Koch-Grünberg pesquisou no Içana/Aiary, a situação de contato que observou foi claramente caracterizado pelo regime de extração da borracha que vinha se desenvolvendo no noroeste do Amazonas por aproximadamente 30 anos. Os barões locais da borracha disputavam entre si o controle do trabalho indígena com rédeas virtualmente livres para agirem como bem entendessem. Fica evidente, a partir das declarações de Koch-Grünberg e de outros relatos da época que duas formas de exploração do trabalho caracterizavam as relações entre os patrões da borracha e os índios: uma era baseada no uso do terror e da violência em que os comerciantes da borracha enviavam seus jagunços para reunirem índios, freqüentemente à força e com a ajuda dos militares locais, nos campos da borracha para o período da safra. A outra era baseada na negociação e no uso de mercadorias - os comerciantes barganhavam com os chefes locais para organizarem uma força de trabalho em troca de bens comerciais adiantadamente.

Entre os Baniwa, os dois sistemas existiram efetivamente no início do século atual. Koch-Grünberg relatou que o 'Comandante' militar do Forte de Cucuy estava conduzindo uma operação de bens contrabandeados e violentamente levando índios do Içana para trabalharem no Forte de Cucuy ou no outro lado da fronteira, na Venezuela, para trabalharem na borracha. Várias aldeias do baixo Içana ficavam abandonadas sem índios, que assim tinham sido levados. A população dos Katapolitana - um *sib* da fratria dos Dzauinai (Jauareté, em língua geral) - da grande aldeia de Tunui, no médio Içana, foi encontrada vivendo em uma colônia de refúgio

na floresta vizinha, devido ao "medo do Comandante". Uma canoa dos índios Siuci (Oaliperedakenai) fugiu ao avistar Koch-Grünberg, confundindo-o com o militar. E, no baixo Aiary, os Hohodene do igarapé Cará tinham bloqueado o acesso para sua maloca com árvores derrubadas na entrada do igarapé. A situação era a mesma no alto Uaupés, onde os métodos terroristas dos comerciantes colombianos e as expedições punitivas pelos militares e pela polícia da fronteira tinham obrigado os índios a fugirem para regiões menos acessíveis.

O outro sistema, talvez mais predominante, estava sob o comando de um comerciante espanhol, Dom Germano Garrido y Otero, instalado em São Felipe, perto da foz do Içana. Garrido viera para a região na década de 1870, no início do boom da borracha, para fazer fortuna e, desde então até sua morte, em 1921, efetivamente controlou o tráfico da borracha e dos trabalhadores índios, no Içana e no alto Rio Negro. Com diversos índios que moravam em sua casa em condições de servidão permanente, Garrido e seus filhos controlavam os instrumentos de poder e força na região (a polícia e os militares no Forte de São Gabriel). Ele mantinha o controle local, através de vários índios 'inspetores' (evidentemente um título e posição que o próprio Garrido criou), no baixo Içana, chefes (tuxauas) e intermediários na organização do trabalho. Ao mesmo tempo que enviava seus filhos com os índios do Içana para os campos da borracha no alto Rio Negro e no baixo Uaupés, Garrido controlava o tráfico e o carregamento da borracha para firmas de exportação em Manaus (sendo a principal, a J.G.Araújo).⁴²

⁴² Um neto de Germano Garrido, que mora atualmente em São Gabriel da Cachoeira, em 1992 relembrou como seu avô construiu seu império no começo do século:

"Meu avô [Germano Garrido] chegou aqui quando ele tinha 20 anos de idade e gostou da aldeia de São Felipe, trouxe coisas para as pessoas de lá e se casou com uma mulher dos Marabitanas. Ele ficou, ganhou muito dinheiro, era um forte comerciante aqui, foi ele que abasteceu todo o Içana porque, naquela época, as pessoas do Içana assim como as pessoas do Xié, andavam nuas, só com tangas, eu mesmo vi isso... as mulheres só com aqueles saíotes pretos, todos indecentes, e os homens com tangas, os meninos também, no Xié e no Rio Içana. Havia alguns lugares... não havia nenhum comércio, havia muito pouca troca entre eles. Assim, meu avô abasteceu todo o Içana,

Nas regiões mais distantes do Içana, os 'inspetores' mantinham relações amigáveis com os tuxauas de influência locais. No Aiary, por exemplo, um chefe Siuci, chamado Mandu (principal informante de Koch-Grünberg), da aldeia de Cururucuara, tinha trabalhado durante anos nos campos da borracha no baixo Rio Negro, mantinha considerável prestígio entre as aldeias do Aiary, e era altamente respeitado pelo 'inspetor' Katapolitano Diogo, como o 'principal chefe' dos Siuci. Mandu alegava ser o "chefe de todos os moradores do Aiary" - evidentemente, uma declaração que revela a posição exagerada dos chefes que atuavam como intermediários no comércio da borracha.

Todavia, havia lugares onde cessava o controle de Garrido, pois, no início deste século, as altas extensões do Içana e seus afluentes ainda tinham pouco contato com os brancos. Entretanto, nessas regiões os efeitos indiretos do regime de extração da borracha certamente eram sentidos. Um deles era a migração de comunidades inteiras para áreas de pouco contato. Esse parece ter sido o caso dos Índios Kaua (Maulieni) que, na época de Koch-Grünberg compreendiam o "principal contingente de pessoas do Aiary", mas que nas décadas imediatamente anteriores, tinham migrado do Querary. Durante a maior parte da última metade do século XIX, o Querary fora habitado por sibs "Baniwa" - os Ipeka (Kapithi-minanal), Jibóia (Dzuremen) e Kaua (Wallace, 1853; Coppi, 1883; Stradelli, 1898). No início do século XX, com a intensificação da presença dos comerciantes colombianos no alto Uaupés, os Ipeka migraram para o alto Içana e as comunidades de Kaua para o alto

as pessoas vinham comprar coisas dele, como sal, sabão, ele era um homem muito rico. Ele trabalhava rio acima e mandava seus filhos, porque tinha muitos filhos. Ele não tinha só uma esposa, o velho tuxaua do Rio Negro, o velho espanhol tinha várias esposas. Ele chegou aqui e aqui ficou rico porque as mercadorias vinham de seu país, para vender. Por isso ele abasteceu tudo isso, sabe, todo o Içana era dele. Assim, ele controlava lá e os Albuquerque controlavam aqui no Rio Uaupés naquela época. Mas eles eram cruéis, eles maltrataram muito os índios..." (gravado por Márcio Meira em 1992, in "O Tempo dos patrões", M.A. tese em Antropologia, UNICAMP, 1993, pp.82-3).

Aiary. Os Kaua vão continuar essa migração por várias décadas, como fizeram os Jibóia e os Uanana, fugindo também dos colombianos, que vieram se estabelecer no lugar deles, no alto Aiary, no final da década de 20.

Doenças exógenas aumentaram proporcionalmente ao contato. No Aiary, Koch-Grünberg observou casos de doença de pele contagiosa, chamada purupuru que deixava manchas brancas na pele. Esta doença, "causada por um espiroqueta de circulação sangüínea (Treporema carateum, Brumpt, 1939), parece ter sido responsável, entre outras coisas, por um desequilíbrio na pigmentação da pele, albina em alguns pontos e inteiramente escura em outros, principalmente em torno dos olhos e do nariz" (Carvalho, 1952: 61). Há uma forte evidência para sustentar a idéia de que a doença tornou-se endêmica, entre os Baniwa, durante o boom da borracha, pois nenhuma das fontes escritas antes dessa época mencionam sua existência, enquanto as fontes de Koch-Grünberg a respeito assinalam seu predomínio crescente.

Nos mais ou menos três meses em que Koch-Grünberg pesquisou no Içana e no Aiary, sete pessoas morreram, pelo menos uma de pneumonia. De fato, muito de sua descrição etnográfica dos Baniwa do Aiary é dedicada às cerimônias de luto e danças com máscaras dos Kaua, rituais de xamanismo e de cura dos Siuci, e observações diretas de doença, morte e ritos funerários na maloca de Cururucuara. Se isso pode ser considerado como indício de que doenças exógenas estavam começando a afetar o Aiary, isso sugere também que o sistema de ritual para interpretar e lidar com a doença e a morte envolveu muito trabalho para incorporar tais mudanças. Os Siuci, pelo menos, davam muita importância aos xamãs.

No rio Cubate, afluente do baixo Içana, um xamã e messias com o nome de Anizetto exercia grande influência entre os habitantes Hohodene. Muito provavelmente, Anizetto tinha sido um discípulo e/ou parente de Venâncio Anizetto Kamiko, o mais famoso messias dos Baniwa desde meados do século XIX até sua

morte na Venezuela em 1902 (Wright and Hill, 1986; Hill and Wright, 1988). De acordo com Garrido, que não tinha grande admiração por Anizetto, durante "25 anos" ele viajara no Içana proclamando-se um segundo Jesus Cristo e liderando grandes movimentos de seguidores. Ele curava os doentes cobrindo-os com camadas de folhas protetoras e visitava aldeias em grandes cerimônias. Ordenava seus seguidores a pararem de trabalhar nas plantações, pois "tudo viria dele quando fizesse o sinal da cruz nos campos." As pessoas de longe vinham visitá-lo e consultá-lo, trazendo-lhe presentes e dançando "dia e noite em grandes festejos."

É possível que o próprio Garrido - quem se referia a Anizetto como um "hermafrodita" e um "vagabundo", "Deus sabe de que povo" - tenha solicitado que a Guarda Nacional de Manaus fosse enviada para aprisionar o messias. Como punição, ele foi obrigado a trabalhar durante um ano na construção de uma catedral. Após ser libertado e declarado "inofensivo", foi enviado de volta para o Içana. No entanto, ele mantinha sua influência entre os Baniwa "que nele acreditam firmemente, que muito se pode conseguir através dele." (Koch-Grünberg, 1969: 39-40)

Durante o auge do movimento de Anizetto, discípulos Hohodene do Cubate devem ter matado e esquartejado os corpos de uma família de sete pessoas - talvez, especulava Koch-Grünberg, devido a "uma velha rixa de família". Quando o etnógrafo visitou Anizetto em seu "retiro" ("Art Retiro") no Cubate, que consistia em seis casas espaçosas, mas "negligenciadamente conservadas" com paredes semi-abertas, ele encontrou um "homem de meia-idade, baixo e feio" que teria pouco a fazer com Koch-Grünberg, talvez confundindo-o com "um oficial". Os outros habitantes da aldeia foram reticentes e hesitaram conversar. De fato, a caracterização do povoado pelo etnógrafo como um "retiro" ou "mocambo" correspondia ao caráter dos que seguiam Anizetto que, embora viessem do Içana e do Uaupés, procuravam "fugir da atenção pública".

A partir da descrição de Koch-Grünberg⁴³, o estilo do movimento de Anizetto nitidamente tinha muito em comum com aquele liderado por Kamiko na década de 1850: um itinerante, auto-proclamado Cristo que curava e aconselhava, um forasteiro que juntava povos de diferentes 'tribos', que era considerado detentor do poder milagroso (simbolizado pela cruz) de controlar o crescimento e a produção de coisas, que evitava os brancos e procurava criar um local de refúgio, um santuário. Todos esses traços podem ser vistos no messianismo de Kamiko e, o que é mais extraordinário, também apresentam fortes semelhanças com o movimento evangélico que ia assolar o Içana na década de 1950. Além disso, eu sugeriria que o suposto assassinato de uma família inteira pelos seguidores de Anizetto estava de fato relacionado ao movimento como, cinquenta anos depois, padres católicos foram atacados com facas pelos seguidores radicais dos evangélicos no Içana (Knobloch, 1970: 292).

Ao lado do movimento de Anizetto, Koch-Grünberg observou vários costumes que os Baniwa tinham assimilado da influência cristã. Antes de tudo, parecia haver uma forte distinção entre os Baniwa do baixo Içana, ou índios "cristãos", e os das regiões do alto Içana, ou índios "selvagens", que refletia a história inicial dos aldeamentos das missões e descimentos na região. Em segundo lugar, foi atribuída uma importância considerável a alguns santos, por exemplo, Santo Antônio. Embora a visita de Koch-Grünberg não coincidisse com a celebração dos dias santos, o chefe de Cururucuara mostrou-lhe uma estatueta de Santo Antônio cuidadosamente guardada em uma trouxa de trapos dentro de uma velha caixa, provavelmente transmitida por gerações anteriores. Várias bonecas de porcelana que o etnógrafo

⁴³ Não encontrei ainda nenhuma informação adicional em qualquer dos documentos, anteriores ou posteriores a essa época, sobre Anizetto. Quando Nimuendaju visitou o Içana em 1927, mencionou, de passagem, a fama dos Hohodene do Rio Cubate, que eram conhecidos em São Felipe por tratarem os brancos "com arrogância e grosseria", mas não fez referência ao messias.

deu às mulheres e crianças, elas chamavam "Tupana", a palavra, em língua geral, para Deus. Quando Koch-Grünberg indagou sobre as gravações no penhasco, nas cachoeiras de Camarões, o chefe explicou que tinham sido feitas por "Cristo" e que "Cristo", em Siuci, era Yaperikuli, ou "Tupana", o primeiro Baniwa que fez todas as gravações no rochedo.

Nenhum missionário tinha estado entre os Baniwa desde meados do século XIX, todavia vários Baniwa tinham crescido em missões do Rio Negro. Comerciantes eram vistos como agentes das missões e freqüentemente solicitados a "batizar" crianças Baniwa. O próprio Koch-Grünberg foi solicitado para batizar - isto é, dar um nome cristão - a sobrinha do chefe. Essa atribuição do poder de batizar aos agentes externos talvez fosse compatível com o tipo de identidade religiosa inter-étnica forjada no contexto das relações de patrão-cliente.

Violência e Terror

As duas décadas seguintes à visita de Koch-Grünberg assistiram à intensificação da extração da borracha no noroeste do Amazonas, atingindo um apogeu aproximadamente em 1910/11, seguido pelo repentino e drástico declínio na produção, a famosa 'falência', que levou a região e sua população ao desespero. Como em outras áreas da Amazônia nessa época, uma progressão temporal de crescente brutalidade e genocídio de povos indígenas dava-se paralelamente à intensificação e declínio drástico da extração da borracha.

Na Amazônia venezuelana, um comerciante de borracha chamado Tomás Funes tomou posse da capital territorial em San Fernando de Atabapo e dirigiu o território do Rio Negro como um feudo independente até seus próprios soldados se amotinarem e o executarem em 1921. As tropas de Funes dominaram a área até San Carlos del Rio Negro, no sul, e dizimaram populações indígenas inteiras quase da noite para o dia. (Hill, 1989: 77):

"Os grupos Wakuenai e Baniwa que viviam ao longo do baixo Guainia (Negro) fugiram do terrorismo do regime de Funes subindo o Guainia e seus afluentes... Outras sociedades Aruak, incluindo os Baré, Mandahuaca e Yavitero sofreram aniquilação quase total durante esse período." (Hill & Wright, 1988: 95)

Além disso,

"Testemunhos orais dos povos indígenas do alto Rio Negro e da região do Orinoco relembram um tipo de tortura, assassinato, e genocídio que era virtualmente idêntico às atrocidades que a Casa Araña tinha cometido uma década antes entre os povos indígenas na região do Caqueta-Putumayo no Peru." (Hill, 1989: 78)

No lado brasileiro, Garrido manteve o controle absoluto sobre o Içana até sua morte em 1921, desafiando qualquer um que questionasse sua autoridade. Em 1914, foi publicamente acusado pelo Jornal do Comércio, em Manaus, de "várias práticas contra os índios do Içana" e foi convocado pela recém-criada Delegacia do Serviço de Proteção aos Índios (S.P.I.L.T.N. - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais) para responder às acusações. Garrido escreveu de volta que, antes de comparecer, demandaria uma retratação do jornal pelas acusações (SPI, *Correspondência*, 1914).

É possível que quem escreveu as acusações fosse um concorrente do trabalho indígena. Dentro da região havia muitos. Koch-Grünberg encontrara diversos colombianos que levavam índios do Uaupés à força para trabalharem caucho na Colômbia, e um tal de Manuel Albuquerque, ou "Manduca", um brasileiro mestiço que ocupava a posição de subprefeito de São Gabriel e "delegado dos índios do Uaupés, Içana e Xié" (Koch-Grünberg, 1969, vol. 2: 13). Como Garrido, ele tinha subido ao poder durante o auge do boom e, junto com seus irmãos, tinha se estabelecido no Uaupés, 'casando-se' com índias e gerando numerosa prole. Histórias orais dos índios Desana do Rio Tiquilé não deixam qualquer dúvida de que

Manduca controlava o trabalho indígena através de violência e terror, e que levava à força e violentava mulheres e crianças indígenas. De fato, provavelmente ele é a mesma figura descrita por Gordon MacReigh, que viajou no Uaupés em 1914, como o "Rei do Uaupés", cujo apelido entre os índios significava "Homem que torna o rio ensangüentado" (MacReigh, 1926: 320). Mas a descrição de MacReigh era de um "rei" já decadente, com o final do boom do caucho, aguardando a chance para explorar balata, então em maior abundância no Vaupés colombiano.

O regime de extração da balata foi baseado na violência mútua: atrocidades cometidas contra os índios eram retaliadas com assassinatos de comerciantes da borracha colombianos; as famílias de Garrido e de Manduca guerreavam entre si em função dos espaços do poder local. Por volta da década de 20, outros comerciantes colombianos, brasileiros e peruanos - muito numerosos para mencionar - entraram em cena em uma segunda onda das invasões extrativistas. Os registros do SPI da década de 20 à de 30 são repletos de exemplos da violência e atrocidades mútuas contra os índios mencionados acima (*Relatório do Inspetor do SPI, 1930/31; Relatório da 1a. IR Manaus, 1926; Ofícios Recebidos dos Postos Indígenas do Alto Rio Negro, 1932; Ofícios Recebidos dos Postos Indígenas do Alto Rio Negro, 1931; Ofícios Recebidos dos Postos Indígenas do Alto Uaupés, 1928; Relatório do Inspetor referente aos trabalhos realizados nos exercícios de 1930-31, 1a. IR*). O que esses documentos revelam é um verdadeiro tráfico de índios que cruza a fronteira para a Colômbia, ao qual o SPI se referia como "escravização". De fato, havia muitas características comuns ao sistema de escravidão dos meados do século XVIII na região.

Fundado em 1910, o SPI tinha enviado sua primeira missão de reconhecimento à região do Uaupés bem no início de 1911 (*Relatório do Inspetor, 1a. IR, 1930-31, doc. 165*) e pesquisado a população do Uaupés, do Xié e do Içana em 1919 (*Ofícios dos Delegados de Índios Diversos, 1919*), mas só estabeleceu

efetivamente sua presença no final da década de 20 e, então, só no Uaupés e em seus afluentes com a criação de Postos Indígenas na confluência do Uaupés com o Papuri, em 1926, no alto Papuri em 1929, e na foz do Querary em 1929, com vários postos de vigilância e entrepostos. Sua presença não resolvia de modo algum o 'problema colombiano'; o que procurava fazer era regular o tráfico de pessoas, controlar os abusos mais sérios, e forçar os comerciantes a registrarem os índios levados do Brasil para trabalharem. Em termos de criar condições para mercados alternativos ou para produção agrícola local, ou fixar pessoas em povoados - objetivos declarados da agência em outras áreas do Brasil - teve menos êxito. Na maior parte das vezes, a agência servia como uma espécie de agência de emprego tanto para os comerciantes da borracha e suas próprias necessidades, como ocasionalmente para a produção de mandioca. As repetidas denúncias da exploração do trabalho pelos agentes e a venda da mercadoria a preços exorbitantes parecia ter pouco efeito, pois ambas continuaram durante anos.

C. Nimuendaju, que visitou a região em 1927, escreveu de maneira depreciativa sobre os efeitos das atividades do SPI:

"A ação do SPI, aqui, assim como em muitas áreas isoladas, torna-se quase ilusória, devido de um lado à falta de fundos e, por outro, à falta de pessoal sensível. ... Quando muito, o delegado, monopolizando a exploração dos índios, pelo menos evita que sejam explorados por todos. Com esses escândalos e dilemas absurdos, o SPI é obrigado a contar com ... a falta de recursos e pessoal competente." (Nimuendaju, 1950: 127)

Das duas organizações missionárias presentes na região nessa época - os monfortianos no alto Papuri, desde 1915, e os salesianos no Uaupés (Jauareté e Taraqua) desde 1914 - a primeira parece ter tido efeito pouco duradouro em controlar o tráfico de trabalhadores, educar ou converter os índios, e foi até acusada por um agente do SPI como "simplesmente comerciantes da borracha". Por outro

lado, os Salesianos eram considerados, pelo menos pelos agentes no Uaupés, como os modelos de assistência que a população indígena precisava. De acordo com um agente que escreveu em 1932, "todos estariam perdidos se não fossem os salesianos que continuam seu trabalho maravilhoso" (*Ofícios Recebidos dos Postos Indígenas do Alto Rio Negro, 1932*), acrescentando que a solução para os problemas da área permanecia na proteção do incontrolável tráfico de trabalhadores; escolas, desenvolvimento agrícola, artes e estabelecimentos educacionais (ibid.) que os Salesianos ofereciam (para uma visão comparativa e mais crítica, ver Nimuendaju, 1950).

Seja como for, tudo isso significa pouco para os Baniwa do Içana, pois nem o SPI nem os Salesianos firmariam sua presença naquela região até o final da década de 40 e início da de 50. Depois da morte de Germano Garrido em 1921, e de um desastroso incêndio em 1925, que destruiu seu sítio em São Felipe juntamente com três toneladas de balata, os filhos de Garrido estavam aparentemente menos aptos para controlar a entrada dos comerciantes colombianos e venezuelanos no Içana. Nimuendaju e o Marechal Boanerges Lopes de Sousa (que pesquisou a região um ano depois de Nimuendaju) mencionam dois: Natividade Rivas, que freqüentemente levava Baniwa para trabalharem balata no Rio Papunaua, na Colômbia, e era conhecido por sua exploração na venda de mercadorias; e Antônio Maia, instalado em Yutica, no alto Uaupés, conhecido por seu mau trato dos índios e que foi morto, pelos próprios índios, em 1927. Valentim Garrido assumiu o papel auto-nomeado de seu pai como "delegado dos índios do Içana", designando chefes locais para organizarem o trabalho, até a chegada do SPI no final da década de 40.

Os efeitos do regime extrativista sobre os Baniwa durante as três primeiras décadas deste século foram claramente visíveis na fuga de comunidades inteiras que buscavam refúgio, em um crescimento nos movimentos da população dentro da área, no aumento da mortalidade a partir de doenças e conseqüente redução da

população, e em um medo prevalecente, desconfiança e evitação de contatos com os brancos.

As comunidades dos Kuripako do Rio Guainia, na Venezuela, fugiram das perseguições de Tomás Funes. Como um homem dos Tatu (Adzanene) relembrou à antropóloga Adélia de Oliveira, em 1971:

"Eu tinha mais ou menos 15 anos quando vim para o Brasil. Naquela época [1918] houve um homem branco que veio de São Fernando ou abaixo e queria tomar as terras dos Corripaco na Colômbia. Ele pegava as pessoas e amarrava suas mãos em suas costas. Meu tio, que era capitão, foi pego. Eles amarraram suas mãos e o pegaram para interrogar. Queriam saber se ele estava escondendo pessoas. Minha tia, sua esposa, que me criava, escondeu-se na mata com as crianças. Minha mãe, que tinha se casado de novo, veio primeiro, quando eu era pequeno, por causa dessas 'revoluções'. Eu fui criado por minha tia e meus dois outros irmãos por meu avô. Esse homem branco da Venezuela atacava com soldados armados. Naquela época não havia nenhum branco morando no Rio Guainia, na Colômbia." (Informante: Liberato; In de Oliveira, 1977: 10)

Esta e outras famílias Kuripako deslocaram-se predominantemente no Rio Cuiary, afluente do Içana, no Brasil.

As migrações dos Kaua, observadas por Koch-Grünberg, continuavam do alto para o médio e baixo Aiary. Quando Nimuendaju visitou esses Kaua, achou suas casas pequenas, "pobres e decadentes" (1950: 139) - isto, em comparação com as malocas ricamente pintadas e espaçosas que Koch-Grünberg tinha visto 25 anos antes. Os Jibóia tinham praticamente abandonado o Querary, na fuga dos colombianos, para ocupar oito pequenas casas no alto Aiary. Os Uanana do Uaupés, também fugindo dos colombianos, ocuparam temporariamente malocas do alto Aiary. Os Hohodene e os Siuci que, em 1903, tinham ocupado o baixo Aiary e o médio Içana tinham se deslocado para o alto Aiary e seu afluente Uaraná

(anteriormente ocupado pelos Kaua) e para o igarapé do Quiary do baixo Aiary. Parece também ter havido um considerável movimento de povos para fora das margens dos rios principais em direção a afluentes menores, pelo menos no baixo Aiary.

No Içana, parece ter havido inúmeros movimentos dos povos rio abaixo: como os Adzanene vieram ocupar o Cuiary, vários Yurupary-tapuya (Mabatsi dakenai) do Cuiary deslocaram-se para o baixo Içana, como fizeram grupos dos Ipeka do alto Içana, Siuci do Aiary e Ira-tapuya do médio Içana (Nimuendaju, 1950; Lopes de Sousa, 1959).

A maior parte desses movimentos era resultado direto de penetrações pelos comerciantes da borracha colombianos e militares venezuelanos. Mas eles estavam também relacionados a mortes por doenças, como os Baniwa tradicionalmente abandonavam os locais das aldeias, sempre que havia um acúmulo recente de mortos, normalmente enterrados dentro das malocas. Em 1914, o viajante americano Hamilton Rice observou que o Rio Papunaua, para onde inúmeros Baniwa seriam levados para trabalharem na balata na década de 20, estava infectado com malária, que havia dizimado no mínimo uma comunidade inteira (Rice, 1918: 158). Oficiais do SPI relataram as duas maiores epidemias na região do alto Rio Negro - uma, em 1914/15, de "febres terçãs" (malária, evidentemente a mesma que Rice havia relatado), e "gripe espanhola", em 1919/20, que tinham "reduzido a população à metade." (*Relatório do Inspetor, 1a. IR, 1930/31*). Em 1919, o SPI estimou que a população nos rios Içana, Aiary e Cuiary totalizava 1550 índios (*Ofícios de Delegados de Índios Diversos, 1919*), uma cifra extraordinariamente baixa, se for baseada em uma pesquisa acurada. Todavia Nimuendaju, em 1927, parece confirmar que um drástico despovoamento tinha, de fato, ocorrido:

"Toda a bacia do Içana e seus afluentes talvez tenha uma população indígena de 1055 almas; não há nenhum 'civilizado'. Em 1903, Koch-Grünberg calculou o número de índios na mesma área como de 2000 a 3000. Eles foram então reduzidos à metade, ou até a um terço de seus números, nos últimos 24 anos" (1950: 162).

No entanto, é difícil confiar em qualquer uma dessas cifras, já que nem Nimuendaju nem Koch-Grünberg, nem provavelmente o agente do SPI jamais visitaram o alto Içana.⁴⁴

A evidência de um crescimento da doença, porém, é clara nas áreas que Nimuendaju e Lopes de Sousa visitaram em 1927-28. O sib dos Cadaupuritana (Katapolitana) de Tunui no médio Içana totalizava, em 1913, umas 200 pessoas; em 1927, Nimuendaju acreditava que elas estavam "quase extintas" (1950: 130). Em 1908, os Pacu (Payoalieni) moravam em três grandes malocas no alto Içana; em 1927, tinham sido reduzidos a 13 pessoas (ibid.: 133-4). Sant'Ana, uma aldeia tradicional do Yurupary-tapuya no baixo Içana, era constituída, em 1917, por esses povos e pelos sobreviventes de uma epidemia recente de sarampo, que tinham abandonado a aldeia de Carmo vizinha, assim como os Arara-tapuya e uns "poucos sobreviventes do Urubu-tapuya" do igarapé Piraiauara que deixaram o baixo Içana. Nimuendaju também observou a presença de tracoma e purupuru em várias aldeias no Içana e no Cuiary; e malária no Aiary.

Neste contexto, não é difícil entender o clima prevalecente de medo, desconfiança e evitação dos brancos amplamente evidenciado por Nimuendaju e por Lopes de Sousa. De aldeia em aldeia, no Içana, Nimuendaju encontrou - isto é, se as pessoas não tinham abandonado as aldeias imediatamente antes de sua

⁴⁴ Nimuendaju considerava que "tudo do Içana acima da Cachoeira Jandu era Colômbia"; entretanto, Lopes de Sousa, estendia os limites do Içana brasileiro mais para cima; e a Comissão Brasileira foi a primeira realmente a ir lá.

chegada - pessoas que fugiam aterrorizadas ao serem abordadas por ele. Quando conseguia falar com líderes das aldeias, eles lhe respondiam com desconfiança, com "terror em seus rostos": "aqui não há nada" (ibid.: 128). Posteriormente ele foi informado que o medo era

"devido, em parte, ao comerciante Antônio Maia, de Yutica, no Uaupés, que tinha subido o Içana e o Aiary, poucos dias antes, divulgando que depois dele viria um branco que tomaria nota de todas as casas e de seus habitantes, com o objetivo de aprisioná-los depois, tendo os jovens de servir no Exército e as mulheres e moças de trabalharem para os brancos." (ibid.: 127)

Em Tunui, a recepção foi até mais "desesperada":

"a desconfiança e o medo jamais foram superados. Foi suficiente andar em direção à casa do tuxaua, onde sua família estava fazendo uma refeição, para todos darem um salto aterrorizados, fugindo com seus pratos para os fundos, do lado de fora." (ibid.: 131)

Mas havia outras maneiras com que os Baniwa tratavam tanto ele quanto Lopes de Sousa, que indicavam as extremas distorções nas relações inter-étnicas produzidas pelo regime extrativista. Ambos mencionam vários exemplos de pessoas que vinham visitá-los procurando fazer trocas. No entanto, em Tunui, apesar de generosos presentes distribuídos, as pessoas pediam muito mais, como se eles "constantemente tivessem medo de ser enganados em cada transação que fizessem" (ibid.).

Certamente havia aldeias em que Nimuendaju se sentiu à vontade, foi recebido com hospitalidade e com um tratamento "natural e inocente", como entre os Hohodene do Aiary. Onde ele pôde observar festivais de dança, rituais de iniciação e a vida tradicional despreocupada das grandes habitações comunais. Mas sua impressão predominante foi o que levou Nimuendaju a concluir no final de sua pesquisa:

"O índio vê em qualquer pessoa civilizada com a qual ele trata uma fera cruel e terrível. Atualmente é inútil tentar ganhar a confiança do índio por meio de tratamento fraternal e justo. Mesmo aos atos mais desinteressados, ele atribui a motivos ignóbeis, convencido de que por qualquer conveniência o homem civilizado às vezes oculta sua natureza bestial. Para mim particularmente, acostumado a morar intimamente com índios de diferentes tribos e regiões, minha permanência entre os do Içana e do Uaupés foi, com frequência, um verdadeiro martírio, vendo-me tratado com a maior naturalidade como um perverso e bruto criminoso." (ibid.: 173)

Mais de três décadas de perseguição e terror dos militares e dos comerciantes da borracha tinham deixado sua marca e continuariam a deixá-la enquanto o regime extrativista diversificasse suas atividades e sua base. O trabalho da balata no Papunaua, Inirida e Rio Negro foi extremamente dispendioso e consumiu muito tempo, para ser lucrativo por volta da década de 30; mas inúmeros outros produtos serviriam nos anos seguintes para reproduzir o regime extrativista e seus efeitos entre os Baniwa.

É evidente, a partir das histórias de vida de muitos Baniwa, que o trabalho extrativo e as viagens constantes com os patrões, principalmente, definiram sua existência durante as décadas de 30 e 40. Uma vida de incessantes idas e vindas, como José, o Hohodene mais velho de Hipana descreveu-me em 1977:

"Nós trabalhamos balata, quatro estações secas de trabalho duro na balata. Eu voltei para Hipana. Nós trabalhamos balata, eu voltei. No Papunaua, nós trabalhamos balata, eu voltei. Em Vilavencio fui quatro vezes para Guaviare, eu voltei. Então no Guaviare, eu voltei. Então eu fui lá para esse Seringape, no Cassiquiare, no Orinoco, nós trabalhamos duas estações secas. Eu fui no Zoa, eu voltei. Então eu voltei."

Testemunhos semelhantes foram gravados de vários Siuci e Tatu, Baniwa dos rios Cuiary e Içana, por Adélia de Oliveira em 1971 (de Oliveira, 1977) e Márcio Meira em 1990-91 (Meira, s.d.). A partir desse testemunho, é evidente que a procura de produtos se diversificou consideravelmente durante essa época: extração de piaçava no Xié e no Padauari, castanha no Aracá, ucuquirana no baixo Rio Negro, maçaranduba nos rios Aiary.

As histórias de vida enfatizaram esse período como a "época dos patrões" (Meira, s.d.), quando as trajetórias de vida dos Baniwa foram marcadas, no espaço e no tempo, por suas relações com os comerciantes. O que governava essa relação, já que sempre tinha, era a "conta" - bens obtidos a crédito e pagos pelo trabalho - mas quem ficava com a conta e, portanto, com o controle era o patrão e, frequentemente, através de um chefe local ou "capitão".

Essa existência itinerante e dependente produzia inúmeras privações, por exemplo, a separação entre as crianças e os pais. Com frequência, meninos jovens (10-15 anos de idade) eram levados, por um patrão, para uma área, e seus pais para outra. Anos se passavam antes que eles se vissem novamente. As migrações de mão-de-obra que resultavam em residência permanente em outras áreas também eram muito frequentes. Inevitavelmente, isso produzia distorções na estrutura familiar, nos ciclos de desenvolvimento, e na organização do grupo de descendência local. Ao mesmo tempo, solidificava a relação patrão-cliente como a principal forma de contato inter-étnico.

É difícil dizer alguma coisa sobre o estado da religião e das tradições messiânicas dos Baniwa durante essa época, uma vez que as principais fontes consistem em pesquisas rápidas. Contudo, é curioso que não haja mais menção alguma ao movimento de Anizetto, nem aos xamãs poderosos e de prestígio. É possível que os inúmeros deslocamentos de indivíduos e comunidades e o despovoamento tenham impedido o desenvolvimento de qualquer espécie de

movimento organizado por um líder ou assembléia de pessoas. Neste caso, as principais estratégias de sobrevivência teriam sido a fuga e a retirada, com todos os incômodos que isso acarretasse, ou a procura de patrões que, pelo menos, pagassem um salário decente e não os aterrorizasse no processo.

Fabricado na América: Borracha, Chicle e o Evangelho

No início da década de 40, a retomada do interesse internacional na borracha do Amazonas, devido à Guerra Mundial, trouxe juntamente um novo grupo de atores para o noroeste do Amazonas - as companhias americanas. A *Chicle Development Company* - Companhia de Desenvolvimento do Chicle - abriu um escritório em San Fernando de Atabapo e, mais tarde, em São Gabriel, com o propósito de extrair e comerciar chicle, balata e borracha. Parte da população local do Rio Negro foi engajada em trabalhar para eles. A *Rubber Development Corporation (RDC)* - Corporação de Desenvolvimento da Borracha - estabeleceu-se em Caracas, Manaus e Bogotá, com postos locais na Amazônia, incluindo Miraflores no Vaupés colombiano (ver W.Dean, 1988, sobre o RDC). O governo americano tinha interesse no noroeste do Amazonas por outra razão: seu valor estratégico como rota potencial para o norte da África que evitava o, naquela época, perigoso Atlântico Norte. Em 1943, o Corpo de Engenheiros do Exército dos Estados Unidos, a pedido de Nelson Rockefeller - então coordenador dos Assuntos Interamericanos - foi enviado para conduzir uma pesquisa maior da região e de seu potencial para o desenvolvimento, evidentemente para servir aos interesses de guerra e aos interesses das três nações com território no noroeste em desenvolver suas fronteiras (U.S. Army Corps of Engineers, 1943). De fato, o relatório resultante era uma apreciação técnica avaliando os custos e os requisitos para desenvolver a produção da borracha, o que complementava os projetos da RDC.

Mesmo com o recente crescimento da extração da borracha, a produção era pequena - aproximadamente 2 500 toneladas em 1943. "Aumentar a coleta da borracha em 100 000 toneladas", concluía o relatório, "exigiria o transporte de aproximadamente 600 000 toneladas de suprimentos" (principalmente derivados do petróleo) para a região (ibid.: 124). Requereria também uma "força de 80 000 caucheiros (mais suas famílias, um total de 300 000 pessoas), praticamente todos teriam de ser trazidos para a bacia Amazônica." (ibid.; grifo meu). Estimativas semelhantes já tinham sido alcançadas pela RDC, em 1941 (Dean, 1988: 138). Estradas de acesso e aeroportos deveriam ser construídos, assim como uma série de eclusas e represas nas principais cachoeiras do alto Orinoco e Negro. "Menores esforços de produção de borracha poderão contar em parte com a população e recursos atuais limitados, e não exigirão importações na mesma proporção." (U.S. Army Corps of Engineers, 1943: 124)

Sobre a população indígena da região, o relatório tinha a dizer o seguinte:

"Muitos membros das tribos indígenas da região emigraram durante o boom da borracha em 1880-1910. Os atuais remanescentes, principalmente das tribos dos Guahibo, Baniwa, Maquiritare e Baré, são considerados civilizados e a maioria mora em residências ao longo e perto da parte navegável. Não parece haver um número substancial de índios selvagens remanescentes na região oeste do Orinoco, Cassiquiare e Negro." (ibid.: 11)

Fora os poucos bolsões de desenvolvimento agrícola - a missão salesiana em São Gabriel e a missão batista em Lucaby abaixo de São Gabriel - a única "indústria produtiva" e fonte de troca na região era extrativa. A doença era uma das razões pelas quais se considerava a produção agrícola baixa, pois:

"Nenhum médico ou cirurgião, além do itinerante doutor da Corporação de Desenvolvimento da Borracha, que faz visitas mensalmente aos campos da

borracha do Orinoco e do Cassiquiare, está disponível para atender as pessoas que moram nas mil milhas entre Puerto Ayacucho e o baixo Rio Negro." (ibid.: 24)

Entretanto, os planos do Exército e da RDC nunca chegaram a se concretizar, uma vez que se baseavam na estrutura local das elites e patrões da borracha que estavam longe da vontade de desistir de seu poder em nome dos esforços de guerra (Dean, 1988: 140) e que, finalmente, forçaram a RDC a abandonar totalmente seus planos de aumentar a produtividade, pelo menos no Brasil.

A RDC manteve uma sede por muitos anos em Miraflores, no Vaupés colombiano. Enquanto os índios eram relativamente bem tratados nos acampamentos, recebendo assistência médica durante uma epidemia de sarampo em 1943-44, os das áreas mais remotas sofriam um tratamento semelhante ao do boom no início do século. Quando trabalhei no Aiary, na década de 70, os homens Hohodene lembravam-se com clareza de sua experiência em Miraflores. A maior parte dos homens trabalhava no mínimo três estações colhendo borracha; alguns chegaram a trabalhar uns doze anos consecutivos. Segundo eles, os colombianos vieram para o Aiary e "levaram muita gente" - mais que 50 homens e mulheres em uma única viagem. Suas histórias são quase as mesmas que as da década de 30, de extremas dificuldades do trabalho. As pessoas que não conseguiam suportar o sofrimento constante fugiam e voltavam à noite pelas trilhas para suas casas. As famílias eram separadas, e a carga econômica sobre as esposas que continuavam em casa aumentava enormemente. Os patrões eram 'bons' ou 'maus': capatazes cruéis, disseram, levantavam-se com açoites ou brandiam facões, quando as pessoas relutavam em ir com eles ou não traziam látex suficiente. Era comum expressidiários nos campos da borracha. Por outro lado, os salários podiam ser bons, se alguém não os gastasse inteiramente na cidade de Mitu, onde se podia comprar espingardas, roupas, e outros itens para trazer para casa.

O tráfico constante dos Baniwa do Içana e do Aiary para a Colômbia era empreendido com a cumplicidade e participação do SPI. Dizem que Ataíde Cardoso, o primeiro delegado do SPI no Içana, na década de 40 intermediou contratos de trabalho entre os comerciantes venezuelanos e os Baniwa (ver Depoimento 1, in de Oliveira, 1971: 72). Depois de um período em que a delegacia foi suspensa, o segundo delegado, com o nome de Alcides, continuou o papel de seu predecessor como intermediário de mão-de-obra, com a colaboração do chefe Siuci Leopoldino da aldeia de São Joaquim no baixo Içana. Leopoldino era considerado um "grande amigo dos brancos, gentil e hospitaleiro" (Carvalho, 1952: 31).

No final da década de 40, o naturalista José Cândido de Carvalho, do Museu Nacional, comentou depreciativamente o trabalho do delegado: "precisamos uma reforma nos métodos e meios de tratamento do índios, pelo menos no alto Rio Negro" (Carvalho, 1952: 63). Após a morte repentina de Alcides, Ataíde Cardoso voltou e, ainda que inicialmente procurasse controlar o tráfico, finalmente cedeu aos comerciantes. Um Baniwa lembra-se que:

"O delegado de Uaupés [ou seja, Ataíde] tinha fixado um tempo limite e um patrão ultrapassou o limite, o que fez o delegado ficar com raiva e começar a proibir a passagem desses comerciantes que vinham pegar pessoas. Mas isso não funcionou. Depois disso, muitos comerciantes vieram. Acho que eles deram dinheiro para o delegado." (In de Oliveira, 1977: 72)

Em várias ocasiões Cardoso assumiu uma posição contra os índios em seus conflitos com patrões (Meira, s.d.: 91-2), e era conhecido por manter comércio ininterrupto de piaçava com os índios Werekena do Xié, utilizando

"sua posição de 'autoridade' para conferir poderes a um líder indígena [do Xié] que lhe servia e que, em troca, manipulava a posição de capitão a ele conferida

para adquirir poder e prestígio na relação com seus iguais. E tudo em benefício de seu comércio." (ibid.: 92)

Quando os anos se passaram, Cardoso não teve a menor pretensão de ocultar o fato que o SPI se sustentava através do trabalho extrativo dos índios. Em 1957, escreveu:

"Como vocês sabem, a Ajudância é mantida através da produção nas terras legalmente pertencentes aos índios; essa produção é feita pelos mesmos índios que são assistidos por essa agência." (citado in Meira, op.cit.: 93)

Enquanto Cardoso mantinha seu comércio no Xié, o delegado do Içana, chamado Lobo, continuava intermediando o tráfico dos Baniwa para a Venezuela e para a Colômbia.

Quando lemos o relato de José de Carvalho de sua viagem de duas semanas, subindo o Içana até a foz do Cuiary, é como se ouvíssemos ecos das observações de Nimuendaju e de Lopes de Sousa duas décadas antes: da fuga das pessoas e esconderijo nas matas quando o barco do naturalista se aproximou; do "terror estampado em seus rostos" (1952: 53); da extrema desconfiança no comércio com os brancos; da exploração por alguns comerciantes e por outras pessoas que tomavam as crianças de seus pais e as maltratavam, ou vendiam cachaça a preços exorbitantes; dos lugares abandonados em consequência de doenças ou de migrações de mão-de-obra; e da importância exagerada de alguns chefes. Naturalmente, havia mudanças: o crescimento de algumas aldeias como a de Sant'Ana; os movimentos de comunidades para novos locais; a expansão da doença purupuru; a perda de certos costumes, como o de pintar o corpo. Mas a estrutura do regime extrativo, dominada então pela aliança do SPI, dos comerciantes e dos chefes locais reproduziu-se.

Para completar o quadro, no final da década de 40, a guerra civil na Colômbia, conhecida como a "Violência", estava justamente começando. Ela teria dramáticos

efeitos sobre os povos indígenas dos rios Guainia, Vichada e Guaviare. Exatamente naquela época, a jovem missionária evangelista norte-americana, Sofia Muller, decidiu trazer o Evangelho para, em suas palavras, "uma tribo indígena antes inalcançada nas selvas da América do Sul." Depois de alguma pesquisa na Colômbia, ela decidiu pelos Kuripako do Guainia, parentes do norte dos Baniwa do Içana.

PRIMEIRAS CONVERSÕES, PROTESTANTES E CATÓLICAS

A complexidade da conversão inicial dos Baniwa ao evangelismo de Muller deve ser compreendida a partir de múltiplos pontos de vista. Com esse objetivo, apresentamos aqui os testemunhos de diversas fontes importantes: Sofia Muller, cujas observações estão registradas em seu livrete Beyond Civilization (1952); padres salesianos, que começaram a trabalhar entre os Baniwa poucos anos depois da primeira campanha de conversão de Muller e, sem dúvida, devido a seu tremendo sucesso; e os Baniwa, que se lembram com clareza da época em que ela chegou.

Segundo Sofia

Instalada em Sejal, no rio Guainia, Sofia decidiu estender sua pregação aos Baniwa, em 1948. Fez duas viagens até eles, separadas por um ano, a primeira para o Cuiary e para o Içana, a segunda para o Içana e para o Aiary. Entre as anotações de campo de E. Galvão, encontrei em uma folha separada um mapa desenhado à mão, feito por ela, localizando todas as aldeias que visitara naquelas

duas viagens, e que tinha os nomes de alguns de seus principais intérpretes de Curipaco/Baniwa anotados (ver p. 301). Em 1949 ela foi mais longe, para o Querary entre os Cubeo. Seus discípulos difundiam a notícia de sua chegada e, em alguns casos - tais como o índio colombiano (possivelmente um Curipaco) que, em 1950, liderou um movimento de massa dos Baniwa pelo baixo Içana cantando salmos e carregando bandeiras - de forma talvez não prevista por ela.

No entanto, constantemente, ela tinha problemas com as autoridades tanto da Colômbia quanto do Brasil, devido à sua propaganda anti-católica e porque não tinha documentos para evangelizar no Brasil. Em 1952, foi obrigada a deixar o país; dois anos depois, a Missão das Novas Tribos foi expulsa do Vaupés pelas autoridades colombianas. Mas Muller resistiu em áreas em que os padres e a polícia nunca alcançavam, principalmente no Guaviare e Vichada.

De acordo com a Comissão de Matallana, uma comissão oficial colombiana, que investigou, em 1974, o Instituto Lingüístico de Verão e a Missão das Novas Tribos, um ponto fundamental de sua doutrinação era

"convencer os índios de que qualquer contato com os 'brancos' leva à danação de suas almas. (...) [argumentando] que a vida do índio altamente comunal é o que Deus quer. (...) Ela sempre luta para evitar que os índios adquiram (...) o mais comum dos vícios entre os colonos." (citado in Stoll, 1982: 170-1)

Em meados da década de 60, por exemplo, quando com os Guahibo do Vichada, ela aparentemente tomou o partido dos índios na luta contra os fazendeiros locais, ordenando aos Guahibo construírem uns 500 metros de cerca que privava os fazendeiros da maior parte de suas reclamações (ibid.).

Entretanto, no final da década de 60 e início da de 70,

"O império de Muller estava desmoronando na periferia e desanimando, no âmago, os missionários mais jovens e cautelosos das Novas Tribos e do Instituto Lingüístico de Verão. Eles eram obrigados a tratar das expectativas formidáveis que

ela tinha provocado e dos desapontamentos inevitáveis; da rebelião contra seus meios autoritários; e das crenças tradicionais mal ocultadas que ela consagrava nas igrejas, especialmente o poder dos xamãs dos Curipaco de quem recentes convertidos ainda tinham medo." (ibid.)

Um movimento de renovação entre os Cubeo, na década de 70, também enfraqueceu a posição da NTM, embora ela ainda conserve um seguimento.

Apesar da perda de sua popularidade, Sofia permaneceu onde era bem recebida - principalmente no Guaviare - até sua morte no final da década de 1980. No decurso de mais de 40 anos de evangelização no noroeste do Amazonas, ela traduzira o Novo Testamento em três línguas e partes deste em oito outras, ensinando muitos de seus seguidores a ler e a escrever em suas próprias línguas. Ela treinara centenas de pastores indígenas e, direta ou indiretamente, implantara igrejas evangélicas em muitas comunidades por toda a região.

Sua Missão. Em todo o seu texto, Beyond Civilization, Muller dá indícios de como entendia sua missão entre os Baniwa. Ela se considerava mediadora entre eles e o Divino:

"Um povo sedento queria beber. Eles não sabiam que o que poderia satisfazer estava à mão. Precisavam um mediador humano - alguém para quem Deus tivesse revelado isso - para levar isso adiante." (1952: 14)

Um sentinela peregrino que viera avisar do iminente:

"A única coisa que você sabe é que você é uma das almas nessa peregrinação terrestre que sabe o Caminho da Vida. Há peregrinos mais adiante que não sabem. (...) Eles têm de ser alcançados e a eles tem de ser mostrado o Caminho antes do anoitecer, quando nenhum homem pode trabalhar." (ibid.: 17)

Movida simplesmente pela fé para o desconhecido:

"Se tivéssemos a fé de um grão de mostarda semeado, também irromperíamos, no programa de Deus, sensíveis à sua vontade, insensíveis ao mundo à nossa volta. Viveríamos como um embaixador a negócios para Seu Rei, como um peregrino e um andarilho em uma terra estranha; como um exilado da Terra natal de quem o coração está cheio da glória de seu País celeste e cuja voz está soando em nome da mensagem de Seu Rei." (ibid.: 41)

Constantemente lembrada, através dos poderes da natureza, da iminência da Segunda Vinda:

"Se a visão das coisas criadas pode ser tão imponente e assustadora, eu me pergunto com o que parecerá a chegada do Criador. Eu me pergunto o que Ele nos dirá sobre todos aqueles corações que foram preparados para receber Sua Palavra, mas a quem nunca foi contada? Ele dirá 'muito bem, boa e fiel servidora'?" (ibid.: 21)

Cuja missão era livrar os índios das garras de Satã:

"Eu rezei em voz alta para que o Senhor os libertasse das garras do Diabo de modo que eles pudessem rezar, e então, parece, alguns deles chegaram ao Senhor." (ibid.: 23)

Purificá-los com o objetivo de serem 'possuídos':

"Aqueles pessoas parecem 'casas vazias, limpas e enfeitadas', esperando serem ocupadas. Eu rezo para que ao Senhor seja permitido tomar posse de cada um, para que o Diabo não volte ao poder e 'o último estado do homem seja pior que o primeiro.' " (ibid.: 24)

Trazer-lhes 'luz':

"Eles necessitam a luz do sol em suas casas e necessitam a Luz do Mundo em seus corações." (ibid.: 27)

Ensinar-lhes a separação do sofrimento e dor mundanos:

"No início da manhã tive vontade de que suas mentes se desligassem das coisas físicas e se ligassem nas coisas gloriosas por acontecer. (...) Pois é estranho quão separado alguém pode ficar das dores físicas, quando o Espírito Santo está usando você como um canal para o Senhor." (ibid.: 31)

E prepará-los para a Segunda Vinda:

"As lições mais importantes que ensinei em todas as aldeias foram sobre a Segunda Vinda e sobre o fim do mundo. Era exatamente o que eles precisavam para darem uma olhada para cima e quebrarem seu amor por este mundo." (ibid.: 48)

Demonologia. De longe, o aspecto mais impressionante do texto de Muller é sua preocupação (na verdade, obsessão) com demônios. Na primeira aldeia em que ela pôs os pés no Cuiary, ela se deparou com pessoas cujos rostos estavam riscadas com carvão, signo tradicional de luto. Muller diz que lhe contaram que estas eram "pessoas más, elas tinham nascido assim" (ibid.: 5). Evidentemente, a palavra para "mau, diabo" *maatchi* poderia também referir-se à desventura que as pessoas sofrem com a morte de um parente, mas sua interpretação da palavra adaptava-se às suas noções preconcebidas da onipresença do diabo.

Segundo ela, Satã estava em toda a parte entre os índios. "Todo o Rio Içana ainda é território incontestável de Satã." Manifesto em suas danças:

"Seguindo para frente em uma lenta procissão como um funeral, sopravam nos longos paus em forma de tubos, inclinando-se de um lado para outro no compasso das notas abafadas que emitiam para fora e reecoavam por toda a selva. Qualquer um poderia facilmente associar esses sons estranhos com bruxaria ou culto ao demônio." (ibid.: 12)

Em forças invisíveis, chamadas "*manjne-naí* (espíritos do diabo)", que obrigavam as pessoas a abandonarem suas aldeias. (ibid.: 13). E nas gravações nos rochedos das cachoeiras em Hipana, marcadas em seu mapa (vide p.35) como "*oopinot Satana*", isto é, "Satã dos tempos antigos":

"Elas são dos velhos tempos, dizem eles; desde o começo da raça. Eu disse a eles que foi o Diabo, que se disfarçou de anjo reluzente, que ensinou ao primeiro feiticeiro." (: 55)

As pedras dos xamãs, disse-lhes ela, foram "transmitidas de geração em geração" desde o Demônio, e ordenou aos "curandeiros" duvidosos que as jogassem no rio.

A cada aldeia, ela encontrava manifestações mais terríveis de Satã nos "espíritos dos demônios e do diabo" (escritos com variações como *maneeti*, *manemna-naí*, *manemnali* - todas aparentemente referindo-se ao mesmo conceito de *manhene*, veneno) que infligiam com doença e morte: "todos eles pareciam encaixados na bruxaria e com medo"; "ontem à noite parecíamos estar rodeados pelos demônios" (:23);

"Eu nunca vi povo como esse antes, que sentisse tão agudamente que estivesse nas garras dos espíritos do diabo. Provavelmente é por isso que tantos deles estão nas garras da morte em vários estágios." (:24)

Muller chegou aos Baniwa com a idéia de que o Diabo era *Inyaakaim*, evidentemente a versão Curipaco de *Inyaime*, que se refere a um espírito de transformação, um "outro Kuwai", cuja aldeia está localizada na periferia do "outro mundo." O destino final das almas inimigas e de feiticeiros é oposto ao dos parentes, cuja viagem termina nas casas das almas patrilineares coletivas, *Tauli*, na aldeia de Yaperikuli ou "Jesus Cristo." Inconscientemente, Sofia fez conexões que faziam sentido em termos da cosmologia Baniwa quando, por exemplo, advertiu-os que:

"Se vocês forem para a aldeia de *Inyaakaim*, vocês verão Judas Iscariotes lá; mas se forem para a aldeia de Jesus, verão todos aqueles outros que O amam." (: 9)

Para Muller, *Inyaime* e *Kuwai* eram a mesma coisa. Em uma aldeia no Guainia, ela quase viu "Kuwai (o Diabo)", quando ao ouvir "um gemido estranho, abafado, menor", desceu rapidamente para o porto para ver. Os índios disseram-lhe,

"eles estão chegando - os *manemnanaí*! (...) eles estão vindo para nos matar! Eles são pretos; parecem animais, mas são pessoas, pessoas más." (:45)

Como nós discutimos no Capítulo II, o corpo de *Kuwai*, representado nos instrumentos sagrados, é excessivamente perigoso por suas associações com o veneno *manhene*. No mito de *Kuwai*, no final do primeiro rito de iniciação, *Kuwai* é queimado em um enorme fogo, e seu fígado torna-se o começo das plantas venenosas. Nos ritos de iniciação executados atualmente, os homens que tocam as flautas e trombetas realmente pintam-se de preto e são considerados parecidos com os "espíritos da floresta" (*awakaruna*), mas são "gente" (*newiki*). Para os Baniwa, a combinação dos espíritos da floresta/pessoas/corpo da alma do ancestral coletivo é uma síntese poderosa de cosmologia à qual os iniciados são expostos nos rituais *Kuwaipan*. Talvez por isso, para Sofia Muller, *Kuwai* era uma manifestação significativo do "Diabo".

Suas próprias projeções pessoais do Diabo - quem, em vários momentos, ela sentiu que a estava perseguindo ou aguardando nas sombras para "arrastar para longe" seus convertidos - sem dúvida afetavam suas percepções da difusão da doença e da morte pela bruxaria e pelo envenenamento.

Entretanto, não há qualquer razão para acreditar que a incidência real de morte a partir da doença fosse maior na época da visita de Sofia ao Içana do que antes. O que mais a impressionava era a doença de pele *purupuru*: "Esses Karom (sic) parecem uma tribo inteiramente diferente da dos Kuripako, uma vez que são todos manchados com manchas arroxeadas claras e escuras." (: 9) Uma aldeia, Gialinai (ou Shialinai, provavelmente Vista Alegre na foz do Cuiary) era marcante, pois "metade deles parecia estar morrendo de uma doença que os deixava amarelados, pálidos e magros. Suas pernas começavam a inchar acima do joelho, e seus estômagos também, e a morte estava próxima." (: 23). Fora essa aldeia, ela não menciona mais que três casos de tuberculose no Içana. Em contraposição, os Curipaco do Guainia, entre os quais ela trabalhou durante um ano, pareciam estar

em piores condições, com uma espécie de "febre fatal", que os fez recorrerem a seus xamãs para pedir ajuda.

Em sua segunda viagem ao Içana, ela alegou que "muitos tinham morrido de pneumonia, febres, parasitas, etc.", concluindo que "sem dúvida, um missionário médico poderia expulsar das atividades rapidamente os curandeiros daquelas tribos. Mesmo os medicamentos que eu trouxera, salvara muitas vidas e ganhara amigos para toda a vida." (: 48) Tais declarações, no entanto, devem ser lidas com cuidado; afinal, seu evangelismo tinha como dogma central "o triunfo de Cristo sobre Satã e o tûmulo" (: 10). Frequentemente ela expressava seu próprio horror, medo e ansiedade em relação à morte (: 10, 16, 55), e advertia os Baniwa para "fixarem os olhos nas coisas de cima, não nas coisas da terra; pois vocês estão mortos, e sua vida está escondida com Cristo em Deus." (:23)

Se a incidência real de doença não foi tão grande quanto Sofia pensava ser, o dominante medo e desconfiança do homem branco era praticamente real, como evidenciado por todas as fontes desde o começo do século. É possível que mais ou menos na metade do século os Baniwa tenham concluído que os homens brancos, de modo geral, fossem precursores da morte, feiticeiros e bruxos que traziam doenças e destruição, iguais aos Trovões e espíritos das águas (*eenunai*, *umawalinal*) associados ao baixo rio, ao mundo periférico fora do território dos Baniwa.

Quando Sofia veio pelo alto Içana com uma mensagem que apelava para as conexões verticais com fontes divinas de regeneração cósmica e social, ela de fato apresentava uma possível solução para a iminência da destruição catastrófica nas mãos do mundo periférico dos brancos. Sua mensagem da iminência da Segunda Vinda certamente ressoava com a ideologia dos primeiros profetas Baniwa cuja influência, como vimos, conservou-se consideravelmente no século vinte. É possível

que a memória dos Baniwa de suas mensagens tenha assumido uma nova importância na época da chegada de Sofia.

"Algo de novo no reino de sua experiência". Há uma forte evidência, a partir do relato de Sofia, de que ela foi recebida como alguém com poderes extraordinários, muito diferente do modo que os Baniwa haviam recebido pessoas brancas anteriormente. Na aldeia de Iarakaim no baixo Içana, o chefe pensou que ela tinha "vindo do céu":

"Ele vivia me pedindo para impedir todos de adoecerem, afugentar os "espíritos do diabo", livrar sua roça de formigas, etc., etc. 'Está tudo certo para falar com o Diabo?' perguntaram. 'Para que vocês querem falar com ele?' respondi, 'Peçam ao Senhor Jesus para mantê-lo distante.'" (: 52)

Um ano depois, o botânico José de Carvalho passou pela mesma aldeia, mas os índios evitaram sua aproximação. Seis anos depois, a mesma aldeia, não mais crente, havia construído uma capela católica com imagens proeminentes dos santos. Evidentemente, na época que Sofia chegou, os Baniwa de Iarakaim estavam à espreita de intermediação xamânica para resolver seus problemas.

Também não há dúvidas de que Sofia usou dessa atribuição de intermediação sobrenatural para promover seu projeto de conversão. Em outra aldeia no baixo rio, ela confirmou sua expectativa de mensageira divina:

"Minha aldeia era chamada New York, mas aquela não é mais minha aldeia. Minha aldeia é a aldeia de Jesus no Céu. Lá ele é o Capitão. Agora eu sou uma *eeno-rikodaru* [residente do Céu]. Há uma bela casa esperando por mim lá na aldeia de Jesus." (: 14)

Com o que os Baniwa concordaram: "nossa casa está no Céu também", referindo-se a sua crença nas casas das almas do ancestral coletivo no Outro Mundo.

Seguindo a lógica de que ela era "do Céu", eles contavam com seu poder de produzir coisas ("calças do Céu") (:24) e de fazer suas hortas crescerem bem (:28), poderes que ela admitia tomarem-na inquieta:

"Eu estou amedrontada com essas pessoas. Eles me olham como se eu fosse algo sobrenatural. Tenho medo de um dia desses eles mudarem e pensarem que eu sou um diabo." (:24)

Isto, somado ao entusiasmo deles pela alfabetização e pela palavra impressa, explica por quê, em sua segunda viagem ao Içana, flotilhas de canoas seguiram-na de uma aldeia até a seguinte e por quê, em 18 aldeias diferentes, eles tinham feito abrigos ou cabanas para recebê-la: "alguns abrigos eram apenas de folha de palmeira; outros eram cabanas com acabamento de barro branco e com todos os tipos de decorações estranhas com barro vermelho nas paredes" (:53).⁴⁵ Calculava que até então ela tinha mais ou menos 1 000 discípulos e aproximadamente 2 000 evangelizados. Alega ter recebido "dezenas de bilhetes" dos discípulos confirmando sua fé e renegando os caminhos do passado (: 50-53). Uma vitória sem precedentes para ela, "nada jamais anteriormente se expandira como aquilo no Guainia."

Em sua primeira viagem, era evidente que os Baniwa a viam do modo que fazia sentido para eles - como um curador. A maneira como praticavam as orações e lições de leitura parecia, para ela, com os próprios cantos de cura deles: "estavam entoando para fora as sílabas em uníssono, na monotonia de um ritmo de uma

⁴⁵ As 'cabanas' ou 'abrigos' tornaram-se as famosas 'capelas' ou 'templos' de Sofia que Galvão observou, em 1954, dispersos ao longo do Içana. A capela em Embaywa, escreveu Galvão, tinha um aviso colocado na porta, "Igreja Evangélica", e "pregada na parede uma grande cruz com as seguintes palavras escritas em geral: "Ele deu Seu sangue por nós" na viga vertical e o nome de Jesus na horizontal. E também uma folha de papel com uma oração em espanhol." (Galvão, anotações de campo)

Os abrigos e as cabanas que eles construíram para ela eram de certa forma como as pequenas casas ou abrigos construídos para a "dona da aldeia", uma figura chave na celebração dos tradicionais rituais de troca *pudali*. A "dona" (*pudali iminero*) assegurava uma colheita abundante; da mesma forma, muitos líderes da aldeia pediam para Sofia fazer suas hortas crescerem bem.

bruxaria, com uma ligeira diminuição no final." (: 10). Eles faziam todo o esforço possível para compreender suas mensagens sobre "*hwaniri Dios*" (Nosso Deus Pai) nos termos de Yaperikuli. Como ela percebeu,

"algo de novo floresceu no reino da experiência deles. Modelos de pensamento estranhos ameaçam na orla sombria da consciência, e então eles tentam trazê-los para dentro do reino de sua compreensão." (:14)

Durante a segunda viagem, um ano depois, muitos acreditavam em sua origem divina e que o que ela ensinava era a chave do conhecimento dos Brancos. Seus tradutores e intérpretes nitidamente foram desbravadores para reforçar essa crença: Felicia do alto Içana, "uma jovem índia muito brilhante e extraordinária", que ajudava a explicar suas falas no dialeto; Alberto "verdadeiro líder material e podia ser uma força para Deus"; chefe Leopoldino do baixo Içana que traduzia e interpretava; e outros.

A oposição a seu projeto veio dos xamãs do Guainia e do alto Aiary, e das "profetisas" das mesmas regiões. As missionárias católicas, então em São Gabriel, ainda não tinham começado a trabalhar no Içana.

"Elas dizem que um padre de São Gabriel mandou que eles fizessem meu abrigo há mais ou menos um ano. Ele só ficou uns dias, disseram elas, e nunca mais voltou. Se lhes ensinou alguma coisa, evidentemente não compreenderam, porque não sabiam nada sobre o Senhor Jesus - ou sobre o Catolicismo. Espero que o padre fique longe até que os índios estejam enraizados, pelo menos, na Palavra de Deus." (: 21)

Segundo os Padres

Dois padres salesianos trabalharam, entre os Baniwa, a partir do início da década de 50: Padre José Schneider (1950-54) e Carlos Galli (1954-80). Dois

outros conduziram breves períodos de pesquisa no Içana - Wilhelm Saake por um mês em 1956-57 (que produziu a primeira compilação publicada das narrativas dos Baniwa), e Franz Knobloch em 1970. Schneider, um tcheco, em 1954 já tinha morado uns 24 anos no Rio Negro, tendo fundado três missões (Tapuruquara, no Rio Negro; Taraquá, no Uaupés; e Carara-poço, no Içana). Galli tinha morado aproximadamente a metade de seus mais de 50 anos de trabalho de missionário no noroeste do Amazonas, no Içana.

No mapa de Sofia, três lugares no baixo Içana são circulados indicando a influência dos padres: "Lipoldino iderse", ou a aldeia do chefe Leopoldino dos Oalipere-dakenai (Siuci) na ilha de Hekoari; "Padre José" ou aldeia de Carara-poço; e Sant'Ana. Essas três aldeias, junto com várias outras comunidades de falantes de língua geral, tornaram-se a base principal a partir das quais os padres tentavam ampliar sua influência. Foi uma região em que, pelo menos desde a época de Koch-Grünberg, era notável por seu complexo entrelaçamento entre o catolicismo popular e as tradições Baniwa. De certa forma, isto predispunha essas comunidades a seguirem os padres e não os evangélicos.

Antes de apresentar as visões dos padres sobre a conversão dos Baniwa ao protestantismo, caracterizarei brevemente a lealdade dos Baniwa aos padres e sua base no catolicismo popular.

Pelo menos nos primeiros anos da presença dos padres, os Baniwa do baixo Içana sentiram-se à vontade com seus festivais de dança, festas da bebida e xamanismo. Padre José era tido em alta estima porque, segundo eles, "era um trabalhador", que ajudara as pessoas a voltarem dos campos da borracha, construía casas novas, e por qualquer serviço ele pagava bem aos índios. Em resumo, através de suas ações ele conquistou o respeito dos índios. E. Galvão observou o seguinte sobre Padre José:

"A expectativa do índio em relação ao padre é que ele seja um amigo e que lhes dê presentes. Também - e isso em geral para todos os brancos - nunca recuse o que lhe é oferecido em troca ... Mesmo se fosse uma cuia de tapioca, Padre José pagava alguma coisa em troca. Quando não era possível pagar pelo produto, os índios permaneciam em débito." (Galvão, anotações de campo)

Inteiramente diferente era a relação deles com Padre Galli, que assumiu a missão a partir de 1954. Os informantes de Galvão expressaram uma reprovação ao estilo de Galli:

"Ele é o tipo que espera o fiel procurá-lo, quando deveria ser o contrário. Por outro lado ele deixa ficar claro, em suas atitudes, sua competição com Padre José. Em seus sermões ele declara que o Padre não é um comerciante que dá roupas ou presentes. Para ele, ele tem o dever de respeitar e a obrigação de ir à Missa. É Deus que fala através dele." (ibid.)

Vários incidentes nos quais, por exemplo, Galli pagou mal aos índios por serviços levava-os a concluir que, apesar de seu sermão, ele não era diferente dos comerciantes:

"Ele não vende mercadorias para nós? perguntou um homem; se ele vende, ele engana as pessoas, pois todos os *cariua* (brancos) roubam e enganam. (...) Essa é sua maior preocupação, a de serem enganados. (...) Essa é a base das relações entre índios e comerciantes, a eterna certeza de que estão sendo enganados." (ibid.)

A censura de Galli (mas não proibição) às festas da bebida, aos festivais de dia santo, e aos ritos de iniciação; sua posição de militante contra os crentes (por exemplo, discutindo com católicos que passavam a ser crentes; e até, segundo um homem, "queimando Bíblias" em uma aldeia crente do Rio Aiary), da mesma forma trabalhava contra a campanha dos salesianos para reconverter os Baniwa. Os

Baniwa católicos toleravam Galli, mas estava longe do entusiasmo gerado pelos evangélicos.

No entanto, aos dois padres eram atribuídos poderes que estavam fora de seu ofício, reforçando nosso argumento de que os Baniwa estavam à espera, na época, de intermediários do divino. De acordo com Saake, Padre José era considerado um "xamã muito poderoso" (1956: 435) que tinha habilidade para curar *marecaimbara*, veneno. Galli era considerado, por alguns, um "santo" que tinha o poder de "mandar o Diabo embora." (Wright, anotações de campo)

Como no caso de Sofia, os Baniwa demonstraram seu esforço para compreender o que era novo em termos de suas tradições, neste caso baseando-se em uma associação histórica entre xamãs, cantadores e padres. De fato, havia poucos xamãs (*mariri*) no baixo Içana no início da década de 50, sendo excedidos em número pelos cantadores (*Dzuri*, em Baniwa; *mutawari*, em língua geral; "benzedores" ou "rezadores"). Ainda que somente os xamãs pudessem curar - *marecaimbara* - os cantadores "rezaram" ou, como se dizia, "batizaram". Agora, "batizar" ou a concessão de nomes é uma descrição apropriada para o que os cantadores dos Baniwa fazem: invocam classes de nomes de espíritos para proteger pessoas que se submetem aos ritos de passagem. De acordo com Galvão os rituais de iniciação eram de fato aludidos como "batismo". Ao mesmo tempo, os Baniwa afirmavam que "batismo é só pelo Padre e por um nome cristão" (Galvão, anotações de campo). Festas de dia santo, no Içana assim como em qualquer outro lugar do Rio Negro, eram celebradas por um "padre" nativo ou "Paí" que cantava as ladainhas em latim e, como os cânticos prolongados *kalidzamai* nos ritos de iniciação, essas ladainhas são constituídas por seqüências ordenadas de nomes sagrados.

Observando a conversão dos Baniwa ao evangelismo de Sofia, os dois padres tentaram, embora sem êxito, reconciliações com os crentes. Ambos evitavam fazer

incursões por uma situação que estivesse muito fora de seu controle, e finalmente foram obrigados a reconhecer que sua tarefa exigia um esforço a longo prazo e paciente.

Na entrevista de Galvão com Schneider em 1954, o padre disse que tinha tido uma longa conversa com Sofia pouco antes dela ser forçada a deixar o Brasil. Schneider disse que ela era:

"uma dama com um pouco mais de 30 anos de idade, muito educada, que falava alemão, mas de um tremendo fanatismo. Seu aparecimento data de poucos anos atrás, quando chegaram notícias em Uaupés [São Gabriel da Cachoeira] de uma 'santa Sofia'. Ele [Schneider] confirmou a liderança que ela exerceu no alto Içana, e suas conseqüências. Em apenas um caso houve depredação da capela católica. Em Tunui, ele foi forçado a tirar as imagens dos santos porque elas foram cobertas por lama que os crentes tinham jogado. De acordo com os padres, o problema dos índios é seu fanatismo que os leva a excessos. Tacitamente, ele admite os avanços do protestantismo, consolando-se com a afirmação de que 'eles voltarão' para a Igreja." (Galvão, anotações de campo)

Quando entrevistei Galli, em 1976, falou da situação dos Baniwa na década de 50, de como eles "viviam na escravidão dos trabalhadores da borracha; dificilmente tinham algumas roças; muitas aldeias foram abandonadas; e as pessoas pareciam miseráveis, tristes e com fome":

"Sofia veio para o Içana, pois ela tinha feito uma promessa de evangelizar em uma área em que ninguém tivesse estado antes. Ela veio da Colômbia para o Brasil sem quaisquer papéis, de modo que, quando o SPI ouviu falar de sua evangelização e que estava causando brigas nas aldeias, ela foi mandada embora.

"Ela falou para os índios que era enviada por Deus e recebia ordens de Deus para evangelizá-los. Entre outras coisas que ela falou a seus discípulos para fazerem foi para destruírem as árvores frutíferas, porque, disse ela, Adão foi tentado pelo fruto.

Ela disse para não comprar mercadorias dos brancos, pois todos os bens que as pessoas precisavam deveriam vir do céu. Assim, ela nem comerciava com eles nem lhes dava bens materiais.

"Ela mandava as pessoas cantarem e rezarem durante dias sem interromper e sem qualquer alimento. Ela proibiu o tabaco e o caxiri porque, disse ela, eles enfraquecem o corpo e o espírito e, além disso, causam brigas. Os católicos eram fracos porque usavam os dois." (Wright, Anotações de campo)

No que diz respeito ao antikatolicismo, Galli disse:

"Os crentes não tinham a menor relação com os católicos. Aos católicos era dito que eles não podiam comer com os crentes e não podiam entrar em suas casas. Mesmo se um católico ficasse uma noite em uma aldeia crente, nenhum alimento ou refeição leve podiam ser oferecidos a eles. As vidas dos padres foram ameaçadas diversas vezes. Alguns crentes até fizeram um caixão para a próxima vez que o padre os visitasse. No mínimo, quando um padre os visitava, eles cruzavam os braços no peito, abaixavam a cabeça, e chamavam o padre de Inyaimé, demônio. Durante anos, recusaram ter uma reconciliação com os católicos." (Wright, anotações de campo).

De acordo com ele e Padre José, ambos foram atacados com facas em aldeias do alto Içana, e Padre José sofreu três atentados de envenenamento (Knobloch, 1972: 292). Os chefes de várias aldeias católicas disseram igualmente ter sofrido atentados de envenenamento.

Ao que Galli atribuiu essas ações? "Fanatismo," ele respondeu, "está no sangue deles." Mas por que acreditariam no que Sofia disse? Galli apresentou três razões, atribuindo evidentemente a conversão deles a uma espécie de sincretismo com as figuras míticas dos Baniwa: Yaperikuli é "aquele que dá alimento, como Deus"; Kaali, o dono das roças, é o "primeiro homem, feito a partir da terra, como Adão"; e Amaru, "a mãe de todos, como Eva."

Ao contrário, Wilhelm Saake parece ter chegado a uma conclusão semelhante à de Sofia Muller, considerando como motivos dos Baniwa para conversão: desgosto com *marecaimbara*, ou veneno (*manhene*), e o fracasso dos xamãs para curá-lo. Citando o caso de um xamã chamado Benedito, Saake relata:

"Após a morte de sua mãe, que ele não conseguiu evitar, tomou-se tão desgostoso com o xamanismo que nunca mais o praticou, jogando seus trajes no rio. Outro xamã contou-me o mesmo, que depois de sua conversão ao protestantismo, ele não queria saber de mais nada sobre o xamanismo e o *marecaimbara*." (1956: 436-6)

Talvez tenha sido por motivos semelhantes que os Baniwa convertidos tenham apressado seu abandono dos rituais de iniciação. Galvão relatou que um informante contou-lhe:

"atualmente eles não usam máscaras e por muitos anos não mantiveram um festival da lua com Jurupary (sic) porque as pessoas não gostam mais dele, as pessoas estão com medo. O abandono deve-se às pressões dos missionários e dos 'civilizados'." (Galvão, Anotações de campo)

Todavia se essa rejeição foi considerada como uma solução para a bruxaria, de acordo com os padres, foi apenas parcialmente bem-sucedida, pois uma das contradições na nova fé era o fato de as pessoas continuarem a praticar a feitiçaria, na verdade no próprio contexto dos rituais evangélicos. Nesses casos, segundo os padres, as pessoas preferiam "voltar ao paganismo". Apesar dos esforços dos padres para persuadir ex-convertidos, muitos preferiram permanecer não-comprometidos.

Segundo os Baniwa

Aqui apresentamos uma série de declarações dos Baniwa sobre Sofia e suas experiências com a nova religião. Foram obtidas a partir das seguintes fontes:

entrevista de Eduardo Galvão com um homem dos *Dzauinaí* (Jauareté-tapuya) do Içana, em 1954; entrevista de Adélia de Oliveira com um homem dos *Adzanene* (Tatu-tapuya) do Içana, em 1971; e minhas entrevistas com os crentes, ex-crentes e católicos dos Hohodene, Oalipere-dakenai e Maulieni, do Aiary, no final da década de 70. Evidentemente, há uma diferença qualitativa na entrevista de Galvão, que representa as opiniões iniciais sobre o evangelismo, enquanto as entrevistas posteriores representam quase uma geração de reflexão sobre as mudanças produzidas pelo evangelismo. Minhas comparações entre as declarações dos Baniwa, os discursos de Sofia e os dos padres revela aspectos do processo de conversão que escaparam completamente da compreensão dos missionários. Como mostrarei, o modelo do movimento evangélico foi em grande parte definido pelos padrões culturais e históricos dos Baniwa.

(1) Ernesto, aldeia de Sant'Ana, *Dzauinaí*, ex-crente, 1954 (extraído de Galvão, Anotações de campo, I: 125-7):

"Ele foi crente durante um mês sob a influência de uma visita de Sofia. Recebeu a Bíblia e, toda noite, aprendia com João. Ele não aprendeu a ler; ele aprendeu a ouvir. Sofia foi a Sant'Ana duas ou três vezes, poucos dias cada vez. Ao anoitecer, ela ia para as matas dizendo que ia rezar, e voltava no meio da noite. Ernesto começou a não gostar dela. Um dia seu filho estava brincando e Sofia chegou e perguntou quem era seu pai. Ela advertiu-o [Ernesto] que ele devia ensinar ao menino que ele não prestava, que ele não estava pensando santo. Ela pensou que o menino estava fazendo algo indecente, mas ele era uma criança, ele só estava brincando.

"Ela disse que os meninos não prestavam porque não pensavam santo como os velhos. Quando Cristo chegasse a partir de baixo da terra, ele não ia querer os meninos porque eles não prestavam. Era melhor amarrar uma corda em volta de

seu pescoço e jogá-los no rio. Ernesto ponderou sobre o que o padre havia ensinado que não se pode matar as pessoas, pois elas não iriam para o céu. Ela continuou a dizer que as crianças não prestavam, e ele não achava certo ordenar-lhes matar crianças. Ele foi falar com o padre, que lhe disse para esquecer Sofia, que ela estava mentindo.

"Outra coisa que ela dizia era que as pessoas só deveriam 'pensar santo'. Depois do batismo, os homens eram irmãos das mulheres e não podiam ter filhos, porque crianças não prestavam, e só os velhos pensavam santo. Ele também não gostou daquela parte sobre não ter filhos, e ele não tinha certeza sobre o negócio de maridos serem como irmãos de suas esposas. Essas idéias provavelmente não eram explicadas desse modo. Ela devia estar se referindo ao Julgamento Final, e à necessidade de ensinar uma linha puritana aos meninos, e sobre a luxúria ou coisa parecida. Mas Ernesto está mais do que convencido de que ela realmente queria ordenar que as crianças fossem mortas e proibir relações sexuais entre casais casados."

(2) Liberato, Rio Içana, *Adzanene*, crente, 1971 (extraído de Oliveira, 1977: 20):

"Naquela época, Dona Sofia chegou aqui. Ela era crente. Ela fundou uma escola. Ela já veio sabendo Corripaco. Ela chegou ensinando a Bíblia e dando conselho. Com isso, ela era capaz de fazer as pessoas pararem de beber cachaça, de fumar, de beber cachiri. Mas ela não fez isso logo. Foi pouco a pouco, com o ensino da Bíblia. Ela andou por todo o Içana. Mais ou menos um ano depois de sua chegada, os Salesianos fundaram uma missão em Carara-poço. Padre José, que era Salesiano, visitou todas as partes. Mas nós já éramos crentes."

(3) Marco, Santarém (Rio Aiary), *Hohodene*, crente, 1977:

"Sofia não ficou em um só lugar. Ela visitava de aldeia em aldeia no Içana e no Aiary. Ela disse para as pessoas no Uapui: 'deixem tudo de seus avós para trás. Então obedeçam as seguintes regras: não fumar ou beber, pois eles enfraquecem o corpo; não matar outras pessoas, ou roubar suas coisas. E não ter sexo, pois é melhor permanecer solteiro.' Mas eu sou meio-crente. Eu fumo um pouco e bebo caxiri. Esses são meus dois únicos pecados."

(4) Laureano, Seringa Rupitá (rio Aiary), *Hohodene*, católico (ex-crente), 1977:

"Sofia ensinou no Uapui em uma das malocas. Ela enviou mensageiros para nos chamar para ouvirmos *Deo-iako* [a palavra de Deus]. No Uapui havia uma grande assembléia de pessoas do Uaraná e do Aiary. Ela falou em Curipaco. Antes disso, as pessoas nos tinham dito 'Sofia está chegando, Sofia está chegando!' E aí dissemos: 'Vamos ver.' Ela falou muito no Uapui: as pessoas tinham que se tornar meio civilizadas, usar roupas, parar as festas - uma porção de coisas. Mais tarde, fui ouvi-la falar no Querary em uma grande assembléia em uma aldeia Cubeo. Ela cumprimentou-me e logo quis que eu ouvisse mais *Deo-iako*. Ela nem mesmo me deixou comer antes. Ela falou e falou, mas eu não consegui entender nada porque foi tudo em Cubeo.

"Havia um homem chamado Correa, que a acompanhava. Ele queria se casar com ela, mas ela não o deixava aproximar-se dela, e ameaçou-o com as autoridades, se ele persistisse.

"Henrique ⁴⁶ falou para as pessoas pararem de beber caxiri e fumar tabaco. Ele disse que as danças e festas tinham de acabar e que as pessoas tinham de tornar-

⁴⁶ Henrique, ou Henry Roland Lowen, começou a evangelizar no Içana, em 1953/54. Após a expulsão de Sofia do Brasil, a NTM enviou John Stahl, que ficou no Içana apenas dez dias, sendo substituído por Lowen e sua esposa Anita, uma lingüista. Galvão descreveu Lowen como um

"camarada alto, louro, de origem alemã. Um tanto cru na fala e mais ainda na organização Baniwa, ignorando a divisão em clãs e o dialeto. Ele pretende falar, ou melhor, fazer seu

se civilizadas como os brancos. Ele disse que as pessoas não podiam entrar na capela, se não tivessem sido batizadas crentes."

(5) Mandu, Uapui, *Hohodene*, católico (xamã e chefe):

"Sofia mandou as pessoas fazerem outras casas, pararem de morar nas malocas. Mas as pessoas não a obedeceram, ela não era trabalhadora. Ela não ajudou a fazer novas casas."

(6) Graciliano, São Joaquim (Rio Aiary), *Maulieni*, ex-crente, 1977:

"Costumava haver muitos xamãs no Aiary, mas foi Sofia que ordenou-lhes a pegarem suas maracas e pedras e jogá-las no rio. Ela nos fez mal."

(7) Edu, Uapui, *Hohodene*, católico, xamã, 1977:

"Eles pegaram as estátuas da capela e jogaram-nas no rio. Disseram que elas eram ídolos. Disseram que as coisas materiais viriam do céu. Eles distribuíam livros, Bíblias e papéis, só isso, nenhuma roupa ou qualquer outra coisa. Eles não falavam com José [naquela época, chefe de Uapui]. Eles não cumprimentavam os padres e diziam que os padres são mentirosos. Eles chamavam os padres de *Inyaime*. Quando eu não quis ser batizado, e recusei jogar as estátuas no rio, Henrique ficou furioso comigo e disse: 'quando você morrer, sua alma irá para o Inferno.' Eu disse a ele: 'não, quando eu morrer, meu corpo ficará na terra, e minha alma irá para Yaperikuli.'"

"Uma vez Sofia foi levada para a prisão em São Gabriel, mas fugiu à noite e foi para um igarapé no alto Uaupés na Colômbia. A polícia procurou-a, eles fizeram

primeiro sermão em Baniwa dentro de seis meses. Ele levou dez para fazer um em português." (Galvão, anotações de campo)

buscas três ou quatro vezes. Em Tunui, disseram que não sabiam onde ela estava. Assim, eles desistiram de procurá-la, ela tinha escapado."

(8) Inocêncio, Santarém, *Hohodene*, pastor crente, 1977:

"Quando eu era jovem e morava em *Itewiali-numana* no Quiary, vi as danças com máscaras do Maulieni. Mas meus filhos não sabem como elas são, nem os *waana* [tubos de dança feitos de ambaúba], nem as flautas de surubi. Eles não sabem com o que elas se parecem. Nós não as vemos mais. Há pessoas do Quiary que nem mesmo conhecem a música das flautas de Pã ou do *yapurútu*."

CONVERSÃO COMO RITO DE PASSAGEM

O que é notável nessas declarações, quando comparadas com as memórias de Sofia, é a extraordinária distância entre o que os Baniwa entenderam a seu respeito e de sua mensagem, e o que ela interpretou sobre sua situação, cultura, e sobre os modos como receberam tanto ela quanto sua mensagem. As declarações deles muito constantemente estão relacionadas com suas proibições e ordens para que mudassem seus costumes: habitações comunais, festivais de danças e instrumentos musicais, tabaco, xamanismo, caxiri, tudo dos ancestrais deveria ser "deixado para trás". A enorme ruptura que isso representou para os Baniwa teria irreversíveis conseqüências que talvez tenham sido difíceis de prever na época, especialmente se o entusiasmo devido a sua presença fosse tão grande quanto ela alegava. Foi nada menos que uma quebra radical com a tradição, o que concretamente significou jogar fora os instrumentos dos xamãs, expondo publicamente as flautas e trombetas sagradas, faisquejar as malocas e cochos de caxiri, e esquecer a música.

Na ausência de explicações mais específicas, é difícil descrever o caos que deve ter acontecido. De qualquer maneira, tanto o SPI quanto os padres relataram numerosos incidentes de violência em comunidades onde recentes convertidos enfrentaram xamãs e anciões. Um indício disso pode ser observado na recusa de Edu a jogar estátuas católicas no rio, tendo como resultado a condenação de sua alma pelo missionário.

Contudo, não houve qualquer interrupção do processo, como na assembléia em grande escala na maloca do Uapui, precedida por mensageiros que convocavam as pessoas de aldeias distantes para Hipana, o lugar sagrado de origem dos Baniwa, o centro do mundo. Com isso, Sofia claramente pretendia atingir o cerne da crença Baniwa, endemoninhando Hipana. Ou na descida da multidão de recentes convertidos, liderada pelo Curipaco colombiano (muito provavelmente Victor Correa, aludido por Laureano como "companheiro dela"), cantando salmos, carregando bandeiras, batizando no rio, e levando o mapa que Sofia desenhara de todas as aldeias que ela havia visitado.

O fato de se comunicar em vários dialetos, assim como em outras línguas, e de produzir material escrito nessas línguas, certamente era um elemento crucial na diferenciação entre ela e outros Brancos que a tinham precedido. Ainda mais através de sua campanha de alfabetização, que preparava a base para reproduzir "Deo-iako" entre seus convertidos. Pois, com isso, ela inconscientemente incorporava uma das funções críticas dos especialistas do ritual na cultura Baniwa, cujas "palavras" (*Kuwai-iako*, as palavras de Kuwai) transmitem o conhecimento necessário para produzir gerações de jovens adultos, na iniciação. Isto, sugeriríamos, pode ser a chave para compreender a conversão dos Baniwa - *como um rito de passagem histórico baseado na iniciação*.

"Deixem tudo de seus ancestrais para trás", disse ela - do mesmo modo que Kuwai instruiu os primeiros iniciados a deixarem sua família natal para trás para

ouvirem sua "fala", a "verdadeira" música de Kuwai. "Então obedecem as seguintes regras...", disse ela - do mesmo modo que Kuwai instruiu os iniciados a jejuarem e observarem restrições por três estações secas, período em que eles completavam a iniciação. As "regras" de Sofia são de fato lembradas como restrições - proibido beber, proibido fumar, proibido sexo, proibido festivais. Ou então eles referem-se a tipos de comportamento que os anciões comumente enfatizam para todos os iniciados durante o *Kuwaipan*: não matar outras pessoas, não roubar coisas de outras pessoas. Observando essas regras, a transformação final - "tomarem-se civilizados, como os brancos" - completaria o processo de produzir uma nova geração de sociedade que, a partir daquele momento, através do *Deo-iako* e de sua concomitante estrutura de autoridade religiosa seria auto-reproduzida.

Neste contexto, podemos compreender melhor a importância do mapa de Sofia, pois nos rituais de iniciação, os especialistas dos cânticos de *kalidzamai* nomeiam todos os lugares do mundo onde a música de Kuwai era tocada por mulheres, depois que elas roubaram as flautas e trombetas sagradas dos homens. Essa geografia sagrada (ver Wright, 1993) cria o mundo para os iniciados nos rituais realizados hoje em dia. De forma semelhante, o mapa de Sofia - significativamente, uma mulher produziu o mapa - mostra todos os lugares em que ela tinha ensinado "*Deo-iako*" para os Baniwa. Foi um ícone do novo mundo criado por e para os evangelistas.

Em que medida os Baniwa compreenderam Sofia como um emissário divino? Há muito pouco nas declarações dos Baniwa que indique a espécie de poderes extraordinários que eles atribuem às figuras messiânicas (por exemplo, Venâncio Kamico; vide Wright & Hill, 1986). Há uma vaga semelhança entre a interpretação, de Edu, da suposta fuga de Sofia das autoridades, e as histórias das repetidas escapadas de Kamiko da prisão militar. Entretanto, as fugas de Kamiko foram vistas como exemplos de seu poder milagroso de transformar e revirar a violência de seus

perseguidores contra os próprios. Em outras palavras, elas são demonstrações de seu poder messiânico de dominar a opressão política e econômica dos Brancos. Na avaliação da fuga de Sofia, não há qualquer contexto mais amplo que torne sua "fuga" significativa como uma vitória messiânica.⁴⁷

Ao contrário, de acordo com Laureano, ela apelou para a força da autoridade contra Victor Correa, um de seus mais ardentes seguidores, que parece ter sido uma figura chave na produção da nova religião. Ao lado dos batismos em massa, dizem que Correa introduziu o ritual da comunhão, ou de beber "o sangue de Cristo" (vinho de assaí) entre os crentes. Muito provavelmente, este *self-made* 'João Batista' foi também responsável pela atribuição do título de "Santa" a Sofia. Sua compreensão do evangelismo de Sofia parecia mover-se em uma direção diferente da que ela pregava - mais como os cultos santos do catolicismo popular, ou uma renovação da "religião da Cruz" de Kamiko. Correa foi finalmente obrigado pelo SPI a deixar o país e migrou para o Querary na Colômbia.

A atribuição de qualidades sobrenaturais a Sofia, em resumo, é bem mais ambígua. "Santa" ou "demônio", as opiniões variam. Os Baniwa associavam seus passeios noturnos na floresta, para rezar, com *Inyaime*, seres totalmente transtornados, que podem perseguir as pessoas. Em seus passeios noturnos, dizem os Baniwa, ela se transformava nesse demônio: seus braços e pernas caíam, em seguida sua cabeça e, finalmente, ela voava para longe. Por outro lado, há várias indicações que os Baniwa a associavam com o modelo mítico de *Amaru*: *é significativo que os Baniwa a considerava uma mulher absolutamente casta, pura,*

⁴⁷ Informações recentes (G. Andreão, comunicação pessoal) indicam que os Baniwa do Içana lembram da Sofia em termos muito parecidos como as histórias orais de Kamiko:

"Dizem que chegou a ser jogada ao rio dentro de uma caixa de madeira fechada. Teria sobrevivido a todas estas tentativas. Por outro lado, afirmam que a chegada da missionária já havia sido anteriormente anunciada pelos xamãs."

Vemos aqui uma transposição direta da imagem de Kamiko (ver Wright & Hill, 1986) na figura da Sofia, confirmando que, pelo menos para os seus discípulos, foi vista como uma salvadora milagrosa.

(Comunicação pessoal, N. Journet, 1995) como *Amaru*, e que era uma intermediária errante - um agente de mudança como prescrevem os cânticos de *kalidzamai*.

UM ESTADO DE GUERRA

Em seguida à expulsão de Sofia do Brasil, Henry Lowen e sua esposa Anita assumiram a tarefa de dar continuidade à transformação que havia sido iniciada. Coerente com a condenação por Sofia da religião dos Baniwa, Lowen radicalizou a separação dos crentes e dos não-crentes. Aos não batizados era proibido o acesso às capelas protestantes; os crentes eram induzidos a profanarem as imagens de santos católicos, a se recusarem a cumprimentar ou a dividir alimentos com os não-crentes; os padres e xamãs eram endemoninhados e suas vidas ameaçadas.

Tudo isso produziu um estado de violento conflito interno entre as comunidades Baniwa, que ia muito além de uma questão de simples diferenças religiosas, articulando-se com antigas hostilidades, feitiçaria e morte por vingança. Foi como se a ruptura dos crentes com o passado tivesse projetado os Baniwa em um estado de sociedade anterior à formação de alianças sociais, no qual predominavam a violência e a lógica das mortes recíprocas (Wright, 1990; Journet, 1988). Mais uma vez, consistente com a lógica do modelo mítico de *Amaru*, em que as mulheres provocam a "guerra" depois de ter roubado as flautas e trombetas de *Yaperikuli*.

Neste contexto, podemos compreender as repercussões da destruição dos festivais da dança da troca *pudali* pelos evangelizadores. A perda dos rituais *pudali* criou um vazio temporário - um 'buraco negro', por assim dizer - na organização e administração das relações entre as comunidades. O *pudali* era um dos principais meios pelo qual as relações de antagonismo e hostilidade potencial eram transformadas em aliança e solidariedade (Journet, 1988). Por isso, dizia-se que

eles tornavam os "corações das pessoas alegres." Sem esse mecanismo de solidariedade social, as hostilidades e o conflito violento tornavam-se o padrão predominante.

Inúmeros exemplos podem ser citados, mas um dos mais dramáticos envolve vários confrontos entre os anciões crentes do alto Içana, e Kudui, um poderoso xamã e profeta dos Hohodene da aldeia de Ucuqui no alto Aiary na década de 60 e início da década de 70. Nestes conflitos, *foram dois modelos míticos colocados diretamente em oposição - Amaru (Sofia) e Yaperikuli (Kudui).*

Em meados da década de 50, Kudui já tinha fama considerável entre os Baniwa. Saake encontrou-se com ele em 1956 e, quase com as mesmas palavras que os Hohodene o descreveram-me no final da década de 70, Saake disse que Kudui era considerado um 'pajé de verdade':

"Ele sabia de eventos que tinham acontecido longe de sua casa, ele sabia quem estava chegando para visitar, ele entendia de doenças e tinha a força para vencer *marecaimbara*. Sua casa era cheia de coisas altamente valiosas para os índios que lhe eram dadas como pagamento por suas curas." (1956: 435)

Os Hohodene acrescentaram inúmeras histórias de suas curas e poderes milagrosos. Segundo eles, ele ganhara esse poder em conseqüência de uma doença que quase o matara. Em seu sono, sua alma tinha ido para as casas dos mortos, onde ele foi avisado por Yaperikuli que ele não morreria. Outro xamã, *Kumadeyon* do povo *Dzauinai*, famoso por "saber até mais que Kudui", curou-o. Desde então, a alma do sonho de Kudui, sempre que ele dormisse, conversaria com Yaperikuli que o avisaria sobre os eventos por acontecer. Por isso seu poder para a profecia e para o divino, para avisar as pessoas sobre doenças. Segundo Mandu (um ex-aprendiz a Kudui), ele tinha capacidade para "dizer que não haveria mais doença, e que todos ficariam melhor". Por essas razões, os Hohodene

consideravam-no ser "como Yaperikuli, nossa salvação". Os índios de toda a região - do Uaupés e do Içana - vinham consultar com ele.

Ele foi considerado também um dos únicos intérpretes legítimos da religião Baniwa. Ele dizia para as pessoas, por exemplo, que o "verdadeiro centro do mundo" era uma ilha de pedra logo acima das cachoeiras do Hipana. O rochedo, dizia ele, era o "corpo de *Dzuliferi*" e "todo aquele que nele pisasse ficaria com *manhene*".

Kudui morreu no final de 1975 em Warukwa, uma ilha no igarapé Uaraná, que é também, de acordo com o mito, o lugar da casa de Yaperikuli. No entanto, segundo Mandu, "ele não morreu, ele ainda vive e as pessoas rezam para ele através de Deus". Como para o profeta Kamiko do século XIX, as pessoas traziam oferendas para seu túmulo e pediam sua proteção.

O fato de Kudui ter sido identificado com Yaperikuli significa que ele foi identificado também com Jesus Cristo, e muitas lembranças de Kudui, pelas pessoas, são expressas em termos cristãos. Dizem que sempre que as pessoas entravam em sua casa, elas antes faziam o sinal da cruz. Segundo João, sobrinho de Kudui a alma de seu sonho cantava "Glória! Glória!" enquanto ele dormia, e ele dizia para as pessoas que "a cidade de Deus é como a cidade dos brancos, mas mais bonita".

Essas declarações são compreensíveis no contexto dos movimentos evangélicos e católicos das décadas de 50 e 60. Muitos parentes próximos de Kudui - o grupo descendente que habita em Seringa Rupitá, no alto Uaraná - foram os primeiros seguidores dos evangelizadores. Indubitavelmente, eles voltaram-se para Kudui para pedirem conselho sobre a nova religião, e ele certamente defendeu a crença e os rituais dos Baniwa contra os ataques dos crentes, interpretando ao mesmo tempo a cristandade em termos que faziam sentido para os Baniwa. Por essa razão o alto Aiary foi capaz de se opor à mudança radical pretendida pelos crentes.

Uma vez, lembrou João, os anciões crentes do alto Içana vieram pelo caminho para Seringa Rupitá e disseram às pessoas que "o mundo ia acabar, que tudo ficaria escuro ao meio-dia, e que as pessoas deveriam fechar suas casas e colocar os cachorros para fora no dia indicado". Quanto a isso, Kudui avisou sua família que os crentes estavam falando "bobagem", pois o mundo não acabaria. Ele acrescentou que a própria Bíblia era um "bom livro", mas que os anciões crentes falavam bobagem. Com a força da convicção dos Hohodene nos poderes de Kudui de conhecer e comunicar-se com Yaperikuli, os crentes foram desacreditados.

Os anciões crentes tentaram dar mais um passo: quatro deles, novamente do alto Içana (inimigos tradicionais dos Hohodene), voltaram à casa de Kudui com a intenção de matá-lo, mas, segundo João, Kudui sabia que eles queriam "dar-lhe veneno, *manhene*". Ele disse a eles que sabia, pois "Deus avisara-lhe, e eles ficaram com medo e foram embora". Para João e muitos outros, isso os convenceu de que Kudui tinha maiores poderes sobre a verdade.

Em outra ocasião, os anciões crentes do igarapé Quiary chegaram ao Uaraná para falarem em público sobre as flautas de Kuwai, com o que elas se pareciam, e de seu "envoltório de casca de árvore". Isto como parte da campanha dos evangelizadores para forçarem os Baniwa a "deixarem tudo dos ancestrais para trás".⁴⁸

Coerentes com o isolacionismo dos crentes, eles criticavam os seguidores de Kudui e os católicos, por sua postura de contato com os de fora, do mundo não-crente. Antes de Kudui morrer, ele advertiu os Hohodene de que "muitos brancos chegariam" ao Aiary, e que eles deviam estar preparados - uma mensagem lembrada por seus seguidores no final da década de 70, quando a Força Aérea Brasileira construiu pistas de pouso no Aiary e no Içana. O contraste da estratégia

⁴⁸ Uma canção crente, por exemplo, tinha o refrão - "quando vocês vão deixar o Kuwai?"

entre os crentes do alto Içana e os católicos do Aiary naquele momento não poderia ter sido mais dramático.

Os católicos do Uapui, liderados por Mandu, o chefe e xamã da aldeia, participaram inteiramente da preparação das pistas de pouso. Os crentes do alto Içana, que estavam realizando uma Conferência no momento exato em que a Força Aérea iniciava a construção, enviaram uma mensagem para os Hohodene que todas as pessoas no Uapui eram *Inyaime*, que a Força Aérea viera para "tirar" as mulheres e isso deveria ser evitado. Muitos crentes, acreditando que isso fosse verdade, "ficaram com medo" de trabalhar na pista de pouso. Segundo Mandu, quando mais tarde a Força Aérea foi para o alto Içana, os *Kumada-minanai* de São Joaquim imediatamente fugiram para a floresta e, somente depois de muita persuasão de Mandu (que atuava como intérprete e a quem foi dado um revólver para trazê-los de volta), eles retornaram. Após ouvirem o oficial da Força Aérea explicar o projeto, os crentes fizeram apenas um pedido - que não pedissem para que eles deixassem de ser crentes, "eles queriam continuar crentes". (Wright, Anotações de campo).

Se as disputas antigas se formaram e eram formadas por divergências religiosas entre grupos social e geograficamente distantes, as disputas políticas pela liderança e o controle do sib dentro da mesma aldeia também podiam ser expressas através de lealdades a Sofia ou aos padres. Disputas que ao mesmo tempo expressavam o processo normal de crescimento, desenvolvimento e a fissão das aldeias, e eram produto do contato. Galvão, por exemplo, descreveu a aldeia de Sant'Ana, a maior do Içana no início da década de 50, como constituída por dois sibs - "*Marakaja*" e "*Jurupary*" - ambos da mesma fratria. Uma história de "rivalidade" entre os dois sibs

pela liderança na aldeia foi acentuada por uma correspondente divisão social e espacial entre sibs católicos e protestantes.⁴⁹

RECONSTRUÇÃO

Que os crentes procurassem forjar uma identidade em oposição aos não-crentes era evidente em inúmeras situações. O próprio termo *Inyaimé* para referir aos não-crentes era o meio mais óbvio de reforçar um sentido de identificação. Em 1970, Franz Knobloch observou que "na capela Batista de Tunui, estava escrito 'Igreja das Tribos Unidas', o que levou Knobloch a pensar que "consciente ou inconscientemente, os Baniwa parecem estar buscando uma igreja deles próprios" (1970: 90). É possível levar essa observação um pouco mais adiante, para sugerir que os Baniwa procuravam uma nova ordem para forjar, e que isso se tornou manifesto em diversas situações. Os estilos das casas eram diferentes daqueles dos católicos, assim como os nomes de aldeias, e o sistema de autoridade religiosa e de organização ritual; o uso de dinheiro para comprar alimentos e bens como oposto às trocas; a preferência por remédios ocidentais e a rejeição dos medicamentos tradicionais e católicos. Vários não-crentes disseram-me que tudo isso fazia sentido porque os crentes "só queriam tornar-se Brancos", e isso significava adotar e ensinar os hábitos dos brancos pelos dois modelos mais freqüentemente visíveis: o dos missionários evangelizadores e os dos comerciantes do rio.

⁴⁹ É bem provável que essa rivalidade datasse do final do período de Nimuendaju, mas que tenha sido cristalizada na separação dos sibs por volta da década de 40. Com uma população de 40 a 50 pessoas em 1927/28, Sant'Ana cresceu para umas 20 casas (talvez 150 a 200 pessoas) em 1948/49 que, pelos padrões de aldeia dos Baniwa, era bem grande, no momento em que a fissão provavelmente se deu. No entanto, em outra ocasião, entre 1956 e 1970, a população de Sant'Ana foi quase totalmente dizimada por uma epidemia de sarampo que a reduziu a uma família (Knobloch, 1970; de Oliveira, 1971).

Os dois modelos estavam relacionados a um dos primeiros ensinamentos de Sofia, o de que os Baniwa deveriam se desprender dos bens materiais, pois eles "viriam do céu". Evidentemente, com o tempo, os convertidos dos Baniwa entenderam, por essa afirmação, que os comerciantes do rio traziam e vendiam "coisas de Deus, quem nos ajuda". Especialmente os homens jovens assumiram o papel de comerciantes do rio.

Como as traduções do Novo Testamento foram melhoradas e a alfabetização surtiu efeito, as Bíblias vinham simbolizar o conhecimento recentemente adquirido dos brancos, uma espécie de chave para a reprodução do novo mundo que os crentes procuravam criar. O "Livro" tornou-se onipresente nas aldeias crentes: uma vez que antes os anciões eram vistos como mestres de um conhecimento esotérico que reproduzia a sociedade através de cantos de iniciação, ali emergia uma contrapartida nos pastores idosos que, dizem, sempre carregavam por ali uma ou mais "grandes Bíblias" sob os braços.

Nos primeiros anos do movimento, parece que os rituais protestantes eram limitados às orações e leituras dos Evangelistas. Com o tempo, a essas foi acrescentado um calendário de encontros evangélicos: mensalmente "Santa Ceia" e Conferências a cada dois ou três meses. De fato, estes substituíam os festivais de troca *pudali*, canalizando o entusiasmo que as pessoas tinham por rituais de produção e troca em uma nova forma de estrutura espacial e temporal que os ligasse ao divino. Certamente é verdade que as Santas Ceias e as Conferências produziam uma alternativa, que proporcionava aos crentes satisfação, expectativa e ordem interna, como faziam os *pudali*. Os novos ritos eram comentados quase da mesma forma e provavelmente eram organizados junto a muitos dos mesmos circuitos da comunidade, como acontecia com os *pudali*. O mito de Kaali, que mais diretamente se refere aos rituais *pudali*, era lembrado em muitas comunidades crentes.

No entanto, isso não escondia a "tristeza" dos crentes devido à perda da rica variedade de instrumentos, canções e danças do *pudali*. Como Inocêncio, o pastor crente de Santarêm (citado anteriormente) lamentou, "nós não vemos mais essas coisas", e em nenhuma outra comunidade minhas fitas gravadas com canções tradicionais do *pudali* foram tão apreciadas quanto nas aldeias crentes. É verdade que às vezes as pessoas abandonaram o evangelismo porque o *pudali* dava conta do objetivo de solidariedade social de modo muito mais efetivo que os rituais crentes.

UMA UTOPIA DEFEITUOSA

A utopia evangélica (que, como observou Knobloch, representava uma afirmação de ser Baniwa, um 'novo Baniwa' enfrentou inúmeras dificuldades com o decorrer do tempo. Em 1970, os salesianos calcularam que a população Baniwa estivesse dividida em 2/3 de comunidades crentes e 1/3 católicas. Na década de 80, a proporção tinha mudado para aproximadamente meio a meio. Que motivos citaram os Baniwa para aderir ou abandonar o evangelismo?

Quase todas as declarações dos Baniwa citadas acima são marcadas por restrições, descrença e ressentimento das mudanças impostas pelos evangelizadores. contradições e defeitos na utopia que, desde o próprio começo, colocaram em dúvida a eficácia do novo mundo.

O chefe dos Oaliperedakenai, Leopoldino, de Hekoari (o mesmo que José de Carvalho chamou de um "grande amigo dos brancos", um aliado do SPI e dos comerciantes da borracha, um tuxaua designado por Valentim Garrido na década de 40, e um dos principais informantes de Galvão e Saake sobre o mito e o ritual Baniwa) parece ter sido um dos primeiros discípulos de Sofia, pois em suas memórias ela elogia sua grande ajuda como tradutor e intérprete (1952: 50).

Contudo, não mais do que poucos anos depois - muito provavelmente como consequência de uma tentativa em sua vida de envenenamento pelos crentes do alto Içana -, ele expressou a Galvão sua amargura e ironia com os crentes: "aquelas pessoas que só sabem cantar as orações de Sofia e são contra caxiri e cajuba".

Outro informante de Galvão, Ernesto, ficou convencido de que Sofia era a favor de matar os meninos porque eles não "pensavam santo", e de suprimir as relações sexuais entre casais casados. Não há dúvida de que Sofia defendia uma linha puritana: suas campanhas contra beber caxiri e dançar, por exemplo, eram baseadas na idéia de que "dançar leva à imoralidade" (citado In Stoll, 1982: 170). Não obstante, como entendermos a questão aparentemente 'falsa' relativa a matar meninos?

Ernesto entendeu-a dizer que Cristo viria "a partir de baixo da terra" aparentemente uma referência ao Julgamento Final) e que as pessoas deveriam amarrar uma corda no pescoço dos meninos e jogá-los no rio. De um lado, isso indicaria que Ernesto interpretou sua advertência como uma inversão do cosmos (Cristo é associado aos reinos de cima, não ao submundo que é o lugar dos ossos dos mortos e de uma multidão de espíritos canibalescos que aparecerão no fim do mundo). Por outro lado, matar crianças é um ato atribuível aos feiticeiros e bruxos, exatamente o oposto do que seria esperado de uma nova sociedade. O que importava para os evangelizadores eram os anciões, que "pensavam santo", mas não a reprodução de seu conhecimento nos jovens ou através das relações familiares. Como Ernesto percebeu, Sofia preparava-os para o fim do mundo, mas não para um outro futuro. De forma semelhante, ela ordenava-lhes destruir suas habitações comunais, mas não os ajudava a construir novas casas, como disse Mandu; por isso "as pessoas não lhe obedeciam".

Outro motivo frequentemente citado para abandonar o evangelismo - a campanha contra o xamanismo e a proibição do tabaco - está relacionado a essa

percepção de contradição. Ainda mais porque isso deixou os Baniwa em uma posição extremamente vulnerável em relação à bruxaria e à feitiçaria. Muitos converteram-se ao evangelismo por causa de *manhene*, mas exatamente como muitos abandonaram porque *manhene* continuava a existir, mesmo dentro do contexto das cerimônias do "Sangue de Cristo" (comunhão) nas Santas Ceias. "Sem xamãs ou tabaco", diziam os não-crentes, "se um crente pegasse *manhene*, ele só podia rezar ou morrer".

Visto que o *manhene* explica as doenças mais letais, isso exigia uma reconsideração fundamental das crenças na doença, morte e escatologia para mudar. Dizer, como os crentes diziam, que a doença e a morte eram "castigo de Deus" ou que "Deus chamava o defunto para fora da vida" implica uma noção da natureza da ação divina no mundo fundamentalmente diferente da que os Baniwa conheciam. Trata-se da natureza de Yaperikuli como Provedor de Tudo (animais, frutas, peixe, tabaco, fogo, etc.), como Consultor e Conselheiro (cujas ações são transparentes no mito, ou através das revelações dos xamãs), mas não como Punidor (que atua sobre os Baniwa, mas cujos motivos não podem ser conhecidos) que separava as crenças dos não-crentes das dos crentes.

Outros motivos convincentes para deixar o evangelismo diziam respeito ao que poderia ser chamado traição moral, isto é, defender a nova fé ao extremo, mas pessoalmente sofrer alguma transgressão a partir de dentro da comunidade evangélica. Pedro, um Hohodene do baixo Aiary, era conhecido por seus ataques contra os xamãs do Uapui, alegando que eles eram fraudes ("eles só colocam pedras ou lascas na boca para vomitá-las depois; eles só enganam as pessoas"). Frequentemente ele reforçava suas acusações citando a passagem do Novo Testamento em que Simão Pedro deprecia curadores como fraudes, ou através da canção crente que dizia: "o Brasil é contra o álcool, tabaco é um pecado, o pajé é um mentiroso, o pajé é do Diabo". A filha de Pedro casou-se com um crente da

aldeia do Canadá (*Kuichiali numana*), a maior aldeia crente do Aiary, que mais tarde simplesmente a abandonou; com raiva, Pedro também decidiu abandonar a fé.

Com o passar do tempo, o evangelismo tornou-se uma entre várias abordagens alternativas do sagrado que os Baniwa, no Brasil, tinham disponíveis para eles. Suas fortalezas permaneceram nas comunidades do médio ao alto Içana, no Cuiary e em partes do Aiary. No baixo Içana, e espalhadas ao longo do Aiary, encontravam-se as comunidades católicas, que cultivavam as festas de dias santos e as festas seculares da bebida. As comunidades mais 'tradicionalistas' - que guardavam o conhecimento do xamanismo, os rituais de iniciação, e os festivais de dança em grande escala, e que eram guiadas de vez em quando pelos profetas - estavam concentradas no alto Aiary, no Uapui e no igarapé de Uaraná. Tratam-se de alternativas porque cada uma, a seu modo, cultivava uma estrutura de rituais entre as comunidades, definida por um calendário e uma organização da produção, um grupo de especialistas, um corpo de conhecimento religioso, e expectativas de comportamento moral. Embora a intercambialidade dessas alternativas seja questionável, o ponto importante é que os Baniwa viveram com alternativas como essas por um longo tempo.

CONCLUSÃO

Começamos este estudo com uma série de questões que consideramos essenciais para se compreender a conversão dos Baniwa ao evangelismo e de fato qualquer movimento de conversão em massa entre povos nativos. Por que e como milhares de convertidos de repente decidiram entregar sua sorte a uma pessoa totalmente estranha que simplesmente lhes ordenava que parassem de fazer o que

lhes fora familiar durante séculos? Dada a oposição radical de Sofia à religião nativa, o que a levou e a seus seguidores a violar alguns dos tabus mais sagrados, por que os Baniwa simplesmente não a expulsaram de suas comunidades? Como, na década de 1880, os Tariana, povo aruak-falante do Uaupés, tinham feito com missionários franciscanos que profanaram suas flautas sagradas e máscaras? Já que ela foi sozinha durante anos, empreendendo sua campanha contra poderosos xamãs e feiticeiros, por que eles simplesmente não a eliminaram? O que estava em jogo para os índios naquela época? O que eles esperavam alcançar através de sua conversão?

Este estudo abordou essas questões, inicialmente, através de uma análise das situações históricas anteriores ao movimento de conversão e, em segundo lugar, através de interpretações dos discursos dos principais atores do drama. Por meio da comparação dos discursos uns com os outros, esperávamos chegar não à "verdade" ou à "história real", mas a como cada ator entendeu e "filtrou" através de suas percepções culturais os eventos dessa época complexa.

Pelo menos quatro pontos são dignos de destaque a partir da análise histórica. Primeiro, a importância de uma tradição milenar e messiânica entre os Baniwa que data no mínimo dos meados do século XIX ao início do século XX. Longe de "surto esporádicos" (Brown 1991) de entusiasmo, os movimentos confirmam padrões históricos comuns em diferentes momentos: Cristo auto-proclamado, que curava e dava conselhos, que juntava os povos de diferentes 'tribos', que acreditavam ter o poder milagroso, freqüentemente simbolizado pela cruz, de controlar o crescimento e de produzir bens, que evitava os brancos e procurava criar lugares de refúgio, ou santuários, contra a opressão política e econômica. Os movimentos liderados por Kamiko e Anizetto apropriavam-se dos símbolos cristãos dentro da estrutura da crença dos Baniwa ao mesmo tempo que ofereciam uma solução para a dominação pelos brancos.

Em segundo lugar, o predomínio do regime extrativista a partir do final do século XIX até o declínio da borracha, e seus efeitos nas décadas de 20 e 30, tiveram graves conseqüências para os Baniwa, produzindo situações de extrema dependência dos patrões da borracha, instabilidade e desorganização social, exploração pelos comerciantes da borracha e pelos militares - em resumo, um regime de terror e violência. A doença e a diminuição da população contribuíram para o total clima de pavor. Sob essas circunstâncias, a estratégia predominante dos Baniwa, dada a impossibilidade de sustentarem um movimento pan-tribal, foi a fuga e o refúgio. No mínimo, uma extrema desconfiança das relações comerciais com os brancos.

Em terceiro lugar, com a diversificação das indústrias extrativas do alto Rio Negro a partir da década de 30, e a retomada da extração da borracha durante a Segunda Guerra Mundial, a migração de mão-de-obra intensificou-se, produzindo um padrão de constantes viagens para campos de trabalho distantes e voltas para breves estadias nas aldeias em que moram antes de saírem outra vez. Essa existência itinerante, dependente dos patrões e de suas contas, contribuiu para a desorganização das famílias, comunidades, e outros níveis de agrupamentos sociais e políticos.

Finalmente, embora os Baniwa nunca tenham declarado tão explicitamente, uma das repercussões do movimento evangélico foi que ele proporcionou a base de uma solução para essas situações de dependência, instabilidade, desorganização e exploração sob o regime extrativista. Neste sentido, pode ser visto como uma revolta contra a opressão econômica e social. Embora muitos Baniwa tenham continuado a trabalhar para os patrões, isso acontecia por sua própria escolha e não porque fossem forçados a fazê-lo. Trabalhar para os patrões tornou-se secundário ao que era mais fundamental, o modo de vida comunitário dos crentes. O evangelismo trouxe os Baniwa de volta para a casa depois de anos de viagens

constantes para terras distantes e hostis. Confirmou a possibilidade de melhorarem sua posição material sem desistirem de seu modo de vida comunitário - Deus os proveria se observassem as regras. Isso habilitava-os a superarem o medo dos brancos e dava-lhes uma forma de tratar com os comerciantes. Certamente, isso acentuou as divisões internas, especialmente nos primeiros anos caóticos de transição para a nova religião. No entanto, uma vez sedimentado, assumiu a identidade de uma "Igreja Unida de Todas as Tribos", em que expressivos 2/3 da população Baniwa alegavam fidelidade à fé crente.

No nível dos discursos sobre o movimento de conversão, o material à nossa disposição possibilita-nos perceber algumas das semelhanças e diferenças principais nas perspectivas de cada ator e de suas relações com cada um dos outros.

No contexto de sua missão, Sofia via os Baniwa como literalmente nas garras de Satã, "rodeados pelos demônios", "encaixados na bruxaria e com medo", que ela atribuía à cultura deles. Sua tarefa era libertá-los, ou seja, destruir sua cultura (o que ela admitiu abertamente; ver Stoll, 1982: 170), para que pudessem assimilar a fé evangelista. No início de seu trabalho, ela admitiu o que pensou ser o entusiasmo dos Baniwa com sua presença. Pelo menos no baixo Içana, ela foi recebida de uma maneira indicadora de que eles a percebiam como um emissário divino (ou uma salvadora). Ela reforçava essa imagem, mas, como ficou claro que estava pisando em terreno delicado, achou que devia esclarecer-lhes que ela não era do céu. Como os padres, Sofia percebeu que os Baniwa procuravam compreender a nova religião fazendo conexões significativas com suas crenças e práticas. O sucesso esmagador de sua campanha de alfabetização deveu-se em larga medida a seus tradutores e intérpretes do Baniwa; a oposição veio principalmente dos xamãs e "profetisas" poderosos.

Os padres também tentaram explicar a conversão dos Baniwa em termos de suas próprias noções preconcebidas da religião nativa e da fé fundamentalista: Sofia e os Baniwa convertidos eram igualmente dados ao "fanatismo"; segundo os padres, isso era parte da natureza dos índios. O ensino literalista da Bíblia por Sofia era rapidamente aceito porque os Baniwa entendiam-no, em um nível bem simples, em termos de seus heróis mitológicos. Como Sofia, os padres apontaram a feitiçaria e a bruxaria como uma das principais razões por trás de sua conversão. Apesar da real importância do *marecaimbara* para a cultura Baniwa, é claro que tanto os missionários protestantes quanto os católicos enfatizavam a questão porque ela era a mais desafiante para qualquer esforço de conversão. Além disso, os padres usavam o fato de sua existência persistente entre crentes como prova de fraqueza da nova fé. Em resumo, os missionários diferenciavam-se pouco em suas explicações da conversão Baniwa.

Para os Baniwa, como vimos, a conversão foi muito além de meras associações com a crença tradicional; *nem foi visto como um movimento anti-bruxaria*. Enfatizo esse ponto porque as explicações dos missionários eram formadas por noções preconcebidas do 'paganismo', e não pela compreensão da cultura e da história dos Baniwa. Ao contrário, a conversão dos Baniwa só pode ser entendida em termos de suas tradições e expectativas milenaristas e messiânicas.

Em primeiro lugar, é mais que provável que os Baniwa buscassem sair da situação cada vez mais intolerável que, por diversas gerações, tinha deixado sua marca, como notaram todos os observadores externos desde o início do século. Sua situação em meados do século XIX, quando Kamiko surgiu para pregar uma nova "religião da Cruz" não era diferente. Longe de ser um "medo de demônios", era um medo dos brancos, "estampado em seus rostos", demonstrado por sua fuga imediata frente ao aparecimento de um homem branco e sua "eterna certeza de que estavam sendo enganados". (Galvão, anotações de campo).

Inesperadamente, aparece um auto-proclamado emissário divino, falando (de maneira peculiar) sua língua, quem curava e aconselhava, prometia que bens materiais - que os Baniwa padeciam muito tempo para conseguirem - "viriam do céu" e que grandes mudanças estavam prestes a acontecer. Seriam salvos da catástrofe, mas com a condição de que "deixassem para trás" o modo de vida de seus ancestrais. Cabe observar que, em nenhum dos movimentos milenaristas anteriores, este último aspecto foi parte da mensagem do messias. Entretanto, na história narrativa dos Baniwa, várias vezes costumes são abandonados com o objetivo de produzir uma mudança desejada. Por exemplo, os *sibs* Baniwa "abandonaram" a arte da guerra porque ele estava levando ao fim de sua sociedade, ou seja, *sibs* guerreiros estavam "acabando com as pessoas". Com o objetivo de reconstruir alianças sociais e garantir um futuro próspero, todos os instrumentos de guerra foram "jogados fora" no rio e esquecidos. Temas semelhantes aparecem nos mitos que, visando a atingir um novo estado de ordem e prosperidade, algo do velho tinha de ser jogado fora.

O modelo que os Baniwa entenderam que deveria efetuar essa transição era um rito de passagem, especificamente a iniciação, pois esta consiste em uma separação do estado anterior, um período marginal de restrições e proibições, e uma transformação em um novo estado de sociedade. Crucial a esse processo era a atribuição do papel de Sofia como especialista de ritual, como os cantadores de *kalidzamai* que, fundamentalmente, recriavam o mundo através de viagens xamanísticas cantadas no auge dos ritos de iniciação.

O conhecimento que Sofia transmitiu (representado pelos cantos, orações, lições, traduções, *Deo-lako* e, sobretudo, seu mapa de comunidades evangélicas) formou a base para a produção de uma nova geração de convertidos que, daquele momento em diante, reproduziria esse processo quase da mesma forma que os discursos e os cânticos *kalidzamai* tinham feito. Assim, "tornar-se Brancos"

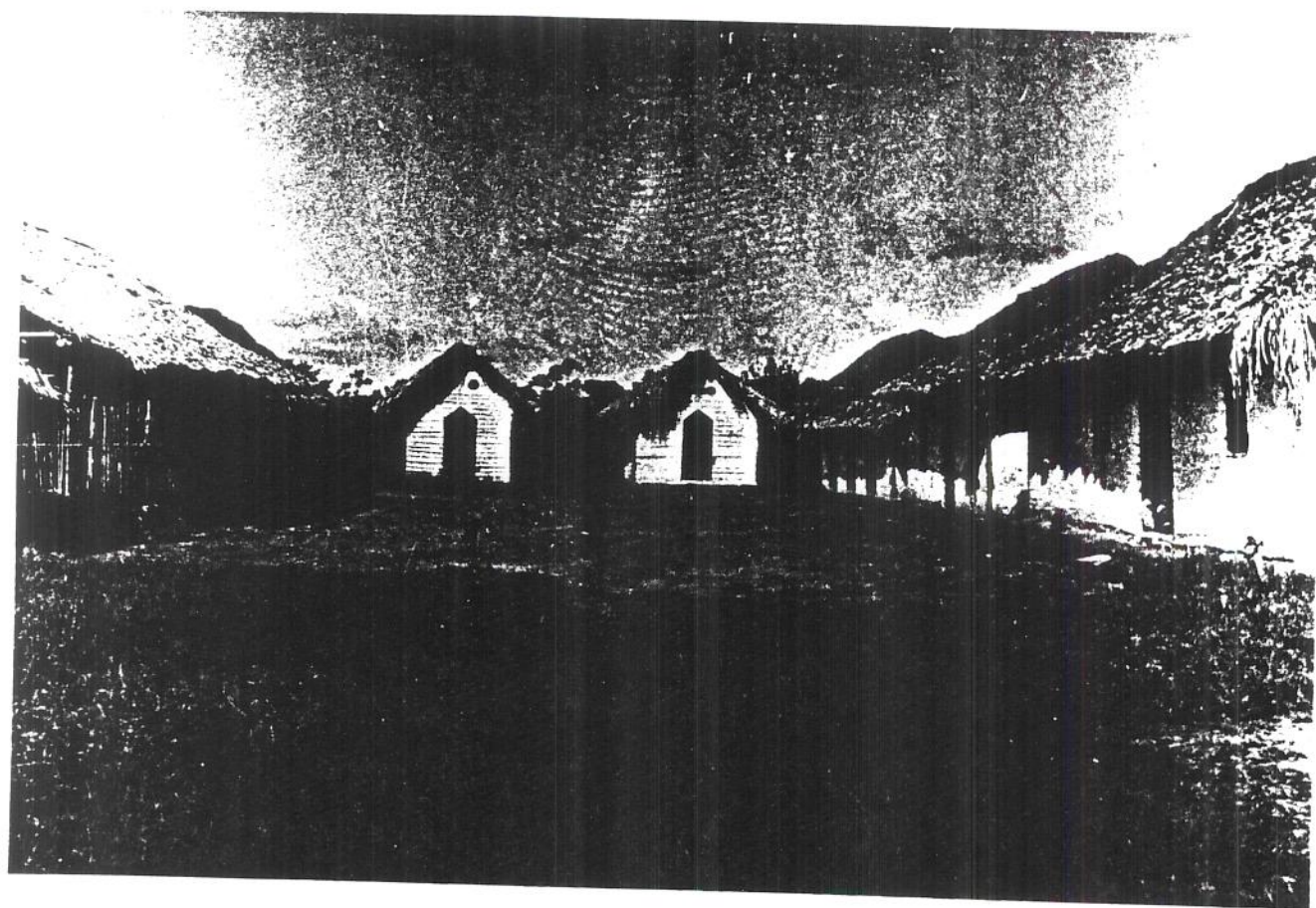
significava que o conhecimento dos brancos deveria ser incorporado ao modelo através do qual a sociedade Baniwa é reproduzida.

Isso não necessariamente significava que a estrutura e os processos do cosmos dos Baniwa fossem alterados de um modo fundamental. Eles eram repensados, ou seja, a importância das dimensões verticais e horizontais do cosmos e de sua dinâmica deveria ser reconceitualizado sob a nova ordem. Evidentemente, isso não era um processo que ocorreria da noite para o dia, e envolvia uma negociação complexa entre o que poderia ou não poderia ser mantido ou transformado a partir do velho e o que deveria ser aprendido a partir do novo.

O período marginal dessa transição foi marcado por conflitos, antes de tudo porque o que estava sendo "deixado para trás" (tais como os rituais *pudali*) tinha contribuído para a administração das relações entre as comunidades e, em segundo lugar, porque a nova ordem impôs uma oposição entre os crentes e não-crentes, ou seja, o realinhamento de rupturas ao longo das linhas predominantemente religiosas, mas sem o mecanismo para administrar ou superar essa oposição. Assim, hostilidades e bruxarias entre os grupos *aumentavam* como resultado das mudanças produzidas e não o contrário, como os missionários alegam. Nem a explicação para a morte oferecida pelos evangelizadores nem os meios de lutar contra as doenças graves (dependência de remédios ocidentais administrados pelos missionários) provaram ser suficientes.

Desde o início, os Baniwa detectaram defeitos na utopia, que levaram muitos a suspeitarem que aquilo em que eles tinham entrado não era a sociedade ideal que esperavam criar. Antes de mais nada, Sofia estava longe de ser a figura messiânica com quem muitos esperavam contar, mas ficava ambigualmente em algum lugar entre "santa" e "demônio", cujo comportamento aparentemente excêntrico e as posições duvidosas freqüentemente produziam confusão. Em segundo lugar, a teologia evangelizadora nunca levou a sério a natureza e o conteúdo da religião dos

Baniwa nem a possibilidade de tornar sua mensagem adequada aos interesses deles. Por isso, os missionários supunham que simplesmente podia ser imposto o que, para os Baniwa, precisava ser repensado - da destruição de suas malocas ao papel do divino nos assuntos humanos.



"Templos" protestantes (Fotos de E. Galvão)
(Coleção de Eduardo Galvão, Biblioteca, Museu Goeldi)

CONCLUSÃO

A etnologia do noroeste da Amazônia tem dedicado notável atenção às cosmologias e aos mitos e rituais indígenas. As monografias de Christine (1979) e Stephen Hugh-Jones (1979) fornecem ricos estudos do simbolismo cósmico no pensamento mítico dos Barasana. O estudo recente de Jonathan Hill (1993) sobre os especialistas em cânticos entre os Wakuenai estende as análises dos Hugh-Jones ao domínio da música e do mito. Um dos paralelos mais interessantes entre as duas culturas - a primeira, Tukano-falante e, a segunda, Aruak - diz respeito às estruturas do espaço-tempo vertical e horizontal e seus usos nos mitos, nos rituais e na vida social.

Fundamentalmente, C. Hugh-Jones argumenta que os sistemas de espaço-tempo que delimitam o universo no mito são *transpostos* para os sistemas rituais, e é através disso que mudanças concretas podem ser realizadas:

"Para contatar o passado ancestral descrito no mito, as pessoas devem transpor o sistema do universo para os sistemas que elas são capazes de mudar através de ação concreta. É isto que elas fazem durante os rituais e, assim, embora se refira a todo tipo de poderes metafísicos e processos 'impossíveis', tais como a morte e o renascimento, a ressurreição dos antepassados, a transferência de almas e assim por diante, o ritual é essencialmente a arte do possível." (1979: 280)

O sistema complexo dos conceitos de espaço-tempo sintetizado em sua monografia leva a autora à conclusão de que:

"Estes conceitos situam o indivíduo do Pira-paraná com seus processos corporais internos, por um lado, e a identidade socialmente imposta de seu grupo de

descendência, por outro, no centro de um sistema que expande para fora, abrangendo o universo inteiro, passado e presente." (ibid.: 281)

O estudo de Hill sobre rituais semelhantes entre os Wakuenai elabora os mecanismos de fala através dos quais se efetua o processo de transposição, especificamente pelo duplo movimento de "mitificação" - ou a transformação de "sons poderosos da música de linguagem em fala mítica" (1993: 294) - e de "musicalização" - ou a transformação de "taxonomias da fala mítica em música de linguagem dinâmica" (ibid.: 276). São processos que se complementam: o primeiro é um "processo miniaturizante, uma inscrição da criação macro-cósmica de espécies naturais no microcosmos de corpos humanos individuais" (: 274):

"Dar à luz, jejuar e comer são a matéria primordial, através da qual o ato de abrir a estrutura vertical de mundos, gerações, e etapas no ciclo de desenvolvimento humano fica gravado na geografia do espaço corporal microcósmico. O que põe a criação macrocósmica em movimento é o poder de nomeação, cru e não-socializado, de Kuwai, ou o 'som poderoso que abriu o mundo'." (: 275)

O segundo é quase o inverso: "o processo de expandir, abrir e ampliar a criação vertical miniaturizada para uma dimensão horizontal de relações de troca entre uma pluralidade de povos de lugares diferentes" (: 276):

"A musicalização produz e media entre as categorias sociais e coletivas de Outros por situar tanto o 'nós' quanto o 'outro' dentro do referencial de um ser social naturalizado ou animalizado. Controlar a musicalização significa ser um guardião dos poderes ctônicos de Amaru de abrir um mundo horizontal de diferentes povos, de viajar para cá e para lá e voltar, de se tornar Outra para seu próprio povo e, no entanto, voltar à sua própria existência social." (: 277)

Nos estudos dos Hugh-Jones, as estruturas de espaço-tempo são analisadas principalmente em termos de modelos conceituais ideais e suas propriedades. C. Hugh-Jones dedica significativa atenção às características dinâmicas desses modelos na prática, e ambos os estudos levantam questões históricas importantes, que confirmam a utilidade de suas análises estruturais. Porém, a relação entre os processos estruturais e a história é mais plenamente examinada nas discussões de Hill sobre as imagens míticas como metáforas de realidades históricas, e sobre os cânticos rituais como um processo dinâmico de filtrar os eventos históricos. De modo semelhante, Hill demonstra que as narrativas sobre o messias Kamiko contêm "metáforas históricas" para a experiência Wakuenai das relações de poder no contexto interétnico (:312).

Embora reconheça a importância fundamental desses estudos, procurei desenvolver, aqui, alguns dos mesmos temas, mas em direções um pouco diferentes. Como disse em vários momentos, este livro toma como modelo as interpretações pioneiras das religiões indígenas sul-americanas, desenvolvidas por L. Sullivan em sua obra Icanchu's Drum. Ao elaborar um "argumento de imagens" a partir da religião Baniwa - o que Sullivan faz para o continente sul-americano inteiro - tentei mostrar a coerência dos símbolos religiosos que permeiam uma variedade ampla de formas: a cosmogonia, a cosmologia, os vãos xamânicos, a história cósmica, a história fraterna, a iniciação, a morte e a escatologia, e a experiência de conversão. Meu esforço não foi no sentido de descobrir ou sintetizar as estruturas subjacentes, comuns a todas essas formas, mas sim de esclarecer os significados dos símbolos religiosos tanto nos contextos de seus referenciais conceituais

específicos quanto em suas inter-relações num sistema complexo de símbolos que constituem a "religião Baniwa".

Este livro adota para seu título uma das frases-chave que vincula os seres humanos hoje, *pandza*, às suas origens sagradas, *oopi*, uma das expressões da religiosidade Baniwa (no sentido original da palavra "religião" - *religare*, religando as fontes). "Assim é para os nossos outros que vão nascer" - uma frase que se refere a uma noção de temporalidade, que deve ser compreendida não apenas em termos de suas propriedades estruturais, mas sobretudo como condição da existência humana no tempo. "Até um outro fim do mundo" - que significa a possibilidade de que o grande ciclo cósmico iniciado nos tempos antigos e, em princípio, eterno e onipresente, possa vir a se concluir, a se fechar. Em síntese, uma "consciência milenária".

Para compreender essa consciência e suas implicações para a existência humana no tempo, fomos levados a examinar o conteúdo e o significado dos mitos - não, de novo, para descobrir estruturas, mas sim, para entender como os mitos fornecem *modelos de individualidade transponíveis ao presente*. Da mesma forma que os tempos de *oopidali* tornam-se o presente, *pandza*, nos ritos de passagem, os modelos míticos de individualidade - sejam de salvadores que recriam a ordem, sejam de bruxos que buscam destruí-la - são vividos nas experiências históricas e do presente.

Para entender como isto acontece, observamos as qualidades e os sentidos das diversas modalidades de tempo em suas associações com os espaços vertical e horizontal, e com as noções de identidade e alteridade. Parece-me que a chave

para entender a "consciência milenária" diz respeito aos múltiplos sentidos atribuídos às dimensões horizontais e verticais do cosmos, um tema que permeia minhas interpretações neste livro. A dimensão vertical é associada ao tempo das gerações, à criação, ao nascimento, à ressurreição e à morte reversível. É associada à hierarquia ritual e à transmissão da cultura dos antepassados aos descendentes. A dimensão horizontal, por outro lado, é associada a outros povos e lugares, aos poderes perigosos, mortíferos e alheios que, para serem controlados, devem ser socializados, incorporados à estrutura vertical do cosmos. É associada às relações rituais de troca, às relações igualitárias, e à organização do social pela guerra e pela aliança.

Essas dimensões coincidem com dois aspectos complementares da consciência milenária - um utópico e o outro catastrófico. A utopia, no sentido concreto utilizado aqui, é temporal e espacial. A dimensão vertical é a fonte fundamental de poder criativo que transcende o caos e a destruição do tempo e da matéria. *Kathimakwe*, o lugar da felicidade, significa a beleza e a ordem, a harmonia. Contrasta-se com *Maatchikwe*, o lugar ruim, *Kaiwikwe*, o lugar de dor, o mundo em que as pessoas sofrem e morrem. A dimensão horizontal é marcada por imagens catastróficas, em que tudo é *drasticamente reduzido a um único sobrevivente*, uma época de noite e escuridão, quando a multiplicidade e a magnitude são reduzidas à singularidade e à miniatura. O tempo e os espaços vertical e horizontal são reduzidos de sua complexidade e diferenciação a um estado único e não-diferenciado. Como vimos, tal é a visão através da qual os Baniwa imaginam o início do cosmos, e os Hohodene o início de sua história.

É através da dimensão vertical que se evita a catástrofe e se regenera a multiplicidade. Muitas vezes, isto é representado nas narrativas por meio de um retorno, um trazer-de-volta ao centro e, portanto, à fonte vertical da vida. As narrativas descrevem um movimento a partir do centro que, como um santuário, regenera a vida e propicia a volta à ordem. A volta ao centro e pelo centro é muitas vezes um processo gradual, passando por fases de metamorfose, ou transformações concretas, até que, uma vez plenamente integrados ao vertical, os humanos assumam seu lugar como seres culturais autônomos.

Os xamãs e donos-de-cânticos incorporam mais nitidamente em sua prática um domínio sobre ambas as dimensões. Primeiro, porque os xamãs passam por um processo de metamorfose que, na sua instância mais elevada, identifica suas almas com os poderes criativos do Primórdio. As suas almas-sonho ficam em comunicação constante com Yaperikuli. Esses *dzauiñal-thairí*, ou "mestre-onças", são assim o testemunho vivo do poder onisciente e oniparente da criação. São os mensageiros da utopia. No "saber tudo" são "como Yaperikuli". Segundo, porque os xamãs e os donos-de-cânticos utilizam a dimensão vertical para reverter a destruição potencialmente catastrófica da horizontal - dos feiticeiros, dos falsos profetas, e dos inimigos. Terceiro, particularmente os donos-de-cânticos socializam, através da música, os poderes perigosos e alheios do mundo espiritual, ou seja, "musicalizam o universo", como demonstra J. Hill (1993), o que fundamentalmente infunde no universo os símbolos de crescimento e de reprodução.

Quando é que surgem os movimentos e de que forma? A complexidade da situação religiosa, que permite a convivência de diversas alternativas em um dado momento (p.ex., os profetas, a "religião da cruz", os dias-santos católicos), e a complexidade da situação do contato não permitem simplificações em termos de "ciclos de longa duração" de organização hierárquica e igualitária.

Pelo contrário, a partir de nosso resumo da história do contato (Capítulo 1) e da análise da história recente (Capítulo 4), é plausível sugerir que a história tenha sido caracterizada por momentos de dispersão e de concentração. Tanto a história oral quanto a evidência das fontes escritas apontam para períodos em que os Hohodene, pelo menos, foram levados embora de seu território para o Rio Negro, a Venezuela e a Colômbia, para trabalharem e, muitas vezes, se assimilaram às populações mestiças locais. Os Hohodene, no entanto, também descrevem um retorno às suas aldeias e territórios tradicionais, e uma consolidação ou renovação dos laços entre si e com outros de seu povo. Esses períodos de retorno são acompanhados ou seguidos por decisões explícitas de ficarem autônomos em relação aos Brancos. Mesmo quando as pessoas se deslocam de novo, elas o têm feito por uma decisão voluntária, em vez de forçada, e coletiva. O interessante é que *as figuras messiânicas ou proféticas muitas vezes foram instrumentais nesses períodos de retorno e nas decisões de permanecerem autônomos. E o que é mais importante, parece que os profetas apelaram às dimensões verticais do cosmos para reforçarem as suas mensagens.*

Um pequeno resumo dos casos confirma essa questão:

Em meados do século XIX, Venâncio Kamiko profetizou uma conflagração mundial que lembrava a transformação ardente de Kuwai no momento de sua subida ao céu. As histórias orais contam sobre os poderes milagrosos de Kamiko de produzir as coisas, de escapar da morte tramada para ele por soldados brancos, e de ressuscitar rejuvenescido (Wright, 1992; Wright & Hill, 1986). Kamiko instigou seus discípulos a evitarem os Brancos e darem a ele sua total fidelidade. A utopia que prometia era de ser livre de 'pecados' e de 'dívidas' com os Brancos.

Embora a evidência seja escassa, também a Anizetto foi atribuído o poder criativo de produzir as coisas, fazer as roças crescerem só com o sinal da cruz etc. Assim como Kamiko, Anizetto foi conhecido como curandeiro milagroso e se identificou com Jesus Cristo. Estabeleceu uma espécie de santuário no Rio Cubate, onde ele e seus discípulos buscaram se refugiar dos patrões da borracha e dos militares.

Meio século depois, o profeta Kudui - talvez mais claramente do que os outros - afirmou a transcendência da dimensão vertical do cosmos sobre a horizontal. Um xamã de enorme prestígio, a utopia que prometia era que "não existiriam mais doenças", o que de novo pode ser entendido como um santuário no sentido vertical: no cosmos, este é o lugar chamado *litalewape riku Dzuli*, onde não há doenças, no Outro Céu. Ele falava de um lugar de felicidade, *kathimakwe*, ou a "cidade de Deus". Como os outros messias, foi identificado com Yaperikuli, com quem a sua alma-sonho comunicava constantemente, e com Jesus Cristo, a "nossa salvação". Sua aldeia, numa ilha do igarapé Uaraná, era o lugar mítico de moradia de Yaperikuli. Ele pregava menos uma autonomia dos Baniwa em relação aos

Branco do que a "vinda" dos mesmos, para a qual os Hohodene tinham de se preparar, sobretudo respeitando as leis de convivência.

No início, Sofia Müller parecia cumprir o tipo de expectativa que os Baniwa tinham de uma salvadora. Suas demonologia, escatologia e afirmações de origem celestial produziram uma aceleração de expectativas messiânicas entre os Baniwa. Porém, sua campanha contra os xamãs e os Kuwai provocou uma crise de crença na viabilidade da dimensão vertical do cosmos, pois prenunciou o fechamento do ciclo cósmico, conduzindo o mundo a seu fim nos termos em que os Baniwa o entendiam. A dimensão horizontal, com todas as suas dificuldades e contradições, assumiu proeminência como eixo de orientação. Paradoxalmente, enquanto Sofia pregava a evitação dos Brancos e uma visão demonológica do mundo, os Baniwa entendiam que, na horizontalidade, teriam que se tornar "brancos, meio-civilizados".

Hoje, após meio século de experiência com o evangelismo, os Baniwa entendem que o movimento produziu uma reforma moral entre os convertidos. Já que a conexão vertical com as fontes primordiais de poder criativo (isto é, *oopidali*) não existe mais - pelo menos no seu sentido original - o máximo que se pode esperar da utopia prometida pelos evangélicos é uma vida plenamente moral, dentro de uma comunidade temporal (*pandza*) de crentes. Sem uma escatologia que ofereça uma solução para a feitiçaria ou para o veneno, a utopia evangélica se esbarra na existência contínua da catástrofe potencial. Os poucos *dzauinai-thairi* que existem - se é que existe algum hoje em dia - mantêm de certa forma em xeque as profecias apocalípticas dos crentes e suas tentativas de mostrar que sua feitiçaria é mais forte.

Pode ser que a rejeição militante da dimensão vertical do cosmos pelos crentes representasse, como sugeriu M. Brown (1991), uma "crítica do fracasso dos modelos indígenas diante de um mundo profundamente mudado, uma afirmação de subjetividade [...] e um momento vital de um ciclo longo e subjacente, dentro do qual os povos nativos exploram alternativas às suas próprias estruturas de poder" (: 408).

No entanto, há motivos para questionar as hipóteses de Brown. Em primeiro lugar, no que diz respeito à suposta "periodicidade" dos movimentos Baniwa, os padrões históricos não a confirmam. O movimento de Kamiko, por exemplo, estava longe de ser uma "experiência autolimitante" ou um "namoro com a política de chefia". Pois, como mostramos em vários estudos, sua influência estendeu-se por quase toda a segunda metade do século XIX, gerando uma série de movimentos entre os povos Tukano- e Aruak-falantes até o início do século XX. Obviamente, isto representa mais do que um "namoro com a chefia", pois produziu o que veio a ser conhecido como a "religião da cruz", uma tradição profética que hoje tem seus descendentes.

Em segundo lugar, no que diz respeito à questão de se o movimento de Kamiko "fez algo concreto para mudar a realidade nativa (: 404) - de que Brown duvida - uma leitura mais cuidadosa das fontes indica que fez, já que forçou o governo provincial a tomar medidas no sentido de intervir na área e, como resultado de sua investigação, retirar os militares e missionários responsáveis pela exacerbação do descontentamento, ou que reprimiram as danças rituais do movimento. Obviamente, quando confrontados com as ameaças de represália militar, Kamiko e os outros líderes preferiram se refugiar em áreas inacessíveis, onde podiam continuar as suas atividades. Mesmo assim, é notável que, apesar da

intensificação da violência na época da borracha, surgiram profetas tais como Anizetto para continuarem os movimentos no Içana, organizando santuários dentro de um contexto cada vez mais hostil. As forças que moldaram a exploração da borracha e suas seqüelas, afinal de contas estavam muito acima do que uns poucos profetas e seus discípulos podiam enfrentar. Mesmo assim, o que os líderes pregavam e realizavam ficou na consciência de seus seguidores durante muitas gerações posteriores.

Os movimentos, não é preciso explicar, nunca tiveram total aceitação entre os Baniwa; afetavam segmentos da população, enquanto outros segmentos seguiram outras estratégias para lidarem com os Brancos: surgiram chefes influentes (apoiados e promovidos pelos patrões da borracha), que serviram de intermediários na organização da mão-de-obra; ou grupos inteiros (aparentemente não influenciados pelos profetas), que se refugiavam em áreas inacessíveis, recusando o contato. Outros grupos nem tinham escolha: foram totalmente dizimados por epidemias. Enfim, a complexidade de estratégias seguidas pelos Baniwa em relação aos Brancos não permite qualquer generalização que correlacione estas com ciclos de mudanças políticas internas.

Terceiro, no que diz respeito à "apropriação militante do cristianismo", o que temos mostrado em relação à conversão Baniwa é justamente a importância central dos modelos religiosos indígenas para o processo de mudança. Tanto a conversão ao evangelismo quanto à "religião da cruz" baseavam-se nas estruturas dos ritos de passagem. Em outras palavras, eram transformações, mas ao mesmo tempo fundamentalmente conservadoras. As mudanças radicais que se pautavam tinham como propósito preservar o que havia de mais essencial na identidade Baniwa: a

reprodução social através da fala cerimonial. Qualquer "crítica" levantada era dirigida à utopia que os evangélicos prometeram mas não conseguiram realizar. Uma vez negociado (isto é, adaptado pelos Baniwa à sua realidade), o evangelismo produziu mudanças que têm perdurado quase meio século.

Quarto, a leitura política que Brown atribui aos movimentos milenários não alcança uma compreensão adequada desses fenômenos, porque ignora a sua dimensão religiosa. Como tentamos mostrar, a espiritualidade Baniwa tem a ver com o imaginário simbólico e com a experiência de catástrofe, ou destruição cataclísmica, em que tudo é reduzido a um único sobrevivente, e com a de regeneração, em que surge um salvador para restaurar a ordem através de uma série de transformações, sendo a mais importante a reconstrução xamânica do cosmos vertical. Tais imagens ilustram as narrativas Baniwa e as suas experiências históricas - algo muito além do que uma leitura política da dinâmica entre a hierarquia e o igualitarismo pode oferecer.

Finalmente, se os movimentos tivessem como preocupação central a política de chefia, como então explicar a emergência de salvadoras femininas? - algo que nunca foi investigado nessas tradições. Sugerimos em vários momentos a importância da figura mítica da velha "tia" de Yaperikuli - que resgata o osso de *Doimeni* e ressuscita os heróis; que tem consigo o remédio que reverte a morte; que tampa o buraco para salvar a humanidade do incêndio que queimou o mundo. E sugerimos que a própria Sofia Müller fosse inicialmente associada a essas figuras e ao tempo-espço de Amaru, através do mapa de suas andanças entre os Baniwa.

Um ponto chave - e nisso concordo com Brown - é a exploração de alternativas ao sagrado, simultaneamente ou a longo prazo, pois este livro mostra

que os Baniwa convivem há muito tempo com diversas interpretações tanto de sua própria religião quanto do cristianismo. Essa exploração também está longe de ser uma questão fechada - as pessoas se convertem e se desconvertem, voltam aos *pudali* e a outras festas em novos contextos, atribuindo-lhes novos significados e interpretações. O que é constante e contínua, porém, é a busca e a expectativa de um "lugar de felicidade", como foi criado no início, "para os nossos outros que vão nascer".

BIBLIOGRAFIA

Arquivos

Coleção Eduardo Galvão. Biblioteca do Museu Paraense Emílio Goeldi - Seção de Arquivo. Belém do Pará. (Quatro caixas de anotações de campo e relatórios, 1951-1954)

Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites. Ministério das Relações Exteriores. Belém do Pará. (Relatórios técnicos de expedições realizadas nos anos de 1934 e 1936)

Museu do Índio - Seção de Arquivo. Fundação Nacional do Índio. Rio de Janeiro. (Relatórios e correspondência oficial dos Postos Indígenas no Alto Rio Negro entre 1911 e 1959)

Publicações e Trabalhos

Abreu, Stela Azevedo de. 1995. Aleluia: O Banco de Luz. Dissertação de Mestrado: Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

Agüero, Oscar. 1992. The Millenium among the Tupi-Cocama: A Case of Religious Ethno-dynamism in the Peruvian Amazon. Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology.

Albert, Bruce. 1988. La Fumée du Metal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami du Brésil. L'Homme 106/7: 87-119.

Andrello, Geraldo. 1993. Os Taurepang: Memória e Profetismo no Século XX. Dissertação de Mestrado: Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

Bidou, Patrice. 1986. Le Mythe: une machine à traiter l'histoire. L'Homme 100 (4): 65-98.

Biocca, Ettore. 1965. Viaggi tra gli Indi. Alto Rio Negro - Alto Orinoco. Appunti di un Biólogo. Vol. 1: Tukano-Tariana-Baniwa-Maku. Roma.

Brandão de Amorim, Antonio. 1987. Lendas em Nheengatu e em Português. Manaus: Fundo Editorial - ACA.

Brown, Michael. 1991. Beyond Resistance; A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia. Ethnohistory 38(4): 388-413.

Carneiro da Cunha, Manuela. 1973. Logique du Mythe et de l'Action. Le Mouvement Messianique Canela de 1963. L'Homme 13 (4): 5-37.

Carvalho, José Candido M. 1952. Notas de Viagem ao Rio Negro. Publicações Avulsas do Museu Nacional, Rio de Janeiro: Universidade do Brasil.

Cipoletti, M. S. & Langdon, E. Jean (orgs.). 1992. La Muerte y el Mas Alla en las Culturas Indigenas Latinoamericanas. Quito: Ediciones ABYA-YALLA.

Clastres, Hélène. 1978. Terra Sem Mal: O Profetismo Tupi-Guarani. São Paulo: Brasiliense.

Clastres, Pierre. 1987. Society against the State. New York: Zone Books.

Colini, G.A. 1885. La Provincia delle Amazoni. Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma) 22: 136-41, 193-204.

Correa, François. 1987. Medicina Tradicional Cubeo. Boletim de Antropologia, Universidad de Antioquia, 6 (21): 141-59.

Dean, Warren. 1989. A Luta pela Borracha no Brasil. São Paulo: Nobel.

Doyle, Michael. s.d. Aspects of Baniwa Medicinal Flora and Ethnoecology. Manaus: Fundação Universidade de Amazonas, manuscrito.

Galvão, Eduardo. 1959. Aculturação Indígena no Rio Negro. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. N.S. Antropologia 7: 1-60.

Geertz, Clifford. 1983. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic.

Goldman, Irving. 1963. The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon. Urbana: University of Illinois Press.

Hill, Jonathan. 1984a. Los Misioneros y las Fronteras. América Indígena 44 (1): 183-90.

Hill, Jonathan 1984b. Social Equality and Ritual Hierarchy: The Arawakan Wakuenai of Venezuela. American Ethnologist 11: 528-44.

Hill, Jonathan. 1985a. Myth, Spirit-naming, and the Art of Microtonal Rising: Childbirth Rituals of the Arawakan Wakuenai. Latin American Music Review 6 (1): 1-30.

Hill, Jonathan. 1985b. Agnatic Sibling Relations and Rank in Northern Arawakan Myth and Social Life. *In*: Working Papers on South American Indians, Judith Shapiro, orga. Bennington: Bennington College, p. 25-33.

Hill, Jonathan. 1987a. Representaciones Musicales como Estructuras Adaptativas. Montalban 17: 67-101.

Hill, Jonathan. 1987b. Wakuenai Cerimonial Exchange in the Northwest Amazon. Journal of Latin American Lore 13 (2): 183-224.

Hill, Jonathan (org.). 1988. Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana-Champaign: University of Illinois Press.

Hill, Jonathan. 1993. Keepers of the Sacred Chants: The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society. Tucson: University of Arizona Press.

Hill, Jonathan & Moran, Emilio. 1983. Adaptive Strategies of Wakuenai People to the Oligotrophic Rain Forest of the Rio Negro Basin. *In*: Adaptive Responses of Native Amazonians, William Vickers & Raymond Hames (orgs.), New York: Academic Press, p. 113-35.

Hill, Jonathan & Wright, Robin M. 1988. Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society. *In*: Hill (org.), op.cit., p. 78-105.

Hinnells, John R. (org.). 1984. The Penguin Dictionary of Religions. London: Penguin Books.

Hugh-Jones, Christine. 1979. From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen. 1979. The Palm and the Pleiades. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, Stephen. 1988. The Gun and the Bow: Myths of White Men and Indians. L'Homme 106/7: 138-56.

Hugh-Jones, Stephen. s.d. Shamans, Prophets, Priests and Pastors. Trabalho apresentado no Workshop sobre "Shamanism, Colonialism and the State." King's College, 3 de outubro de 1989.

Journet, Nicolas. 1981. Los Curripaco del Rio Isana: Economia y Sociedad. Revista Colombiana de Antropologia, Bogotá, XXIII: 125-81.

Journet, Nicolas. 1988. Les Jardins de Paiz. Étude des Structures Sociales chez les Curripaco du Haut Rio Negro (Colombie). Dissertação de Doutorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Knobloch, Franz. 1972. Geschichte der Missionen unter den Indianer-Stämmen des Rio Negro-ales. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Heft 2,3,4. Verlag Aschendorff Münster.

Knobloch, Franz. 1974. The Baniwa Indians and Their Reaction against Integration. Mankind XV (2): 83-91.

Koch-Grünberg, Theodor. 1967. Zwei Jahre unter den Indianern: Reisen in Nordwest Brasilien, 1903-05. Stuttgart: Strecher und Shroder.

Koch-Grünberg, Theodor. 1907. Südamerikanische Felszeichnungen. Berlin.

Koch-Grünberg, Theodor. 1911. Aruak-sprachen Nordwestbrasilien... Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaften 41: 33-267.

Lopes de Sousa, Marechal Boanerges. 1928. Do Rio Negro ao Orenoco. A Terra - O Homem. Rio de Janeiro: CNPI.

MacCreigh, Gordon. 1926. White Waters and Black. New York: Century.

Matos Arvelo, Martin. 1912. Vida Indiana. Barcelona: Casa Editorial Mauci.

Meira, Márcio. 1993. O Tempo dos Patrões. Extrativismo de Piaçava entre os Índios do rio Xié (Alto Rio Negro). Dissertação de Mestrado: Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas.

Melià, Bartomeu. 1986. El Guaraní - Conquistado y Reducido. Ensayos de Etnohistoria. Biblioteca Paraguaya de Antropologia, vo. 5. Asunción: Editora Litocolor.

Muller, Sophie. 1952. Beyond Civilization. Chico, CA.: Brown Gold Publications.

Nimuendaju, Curt. 1950. Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés. Journal de la Société des Américanistes de Paris. 39: 125-83 e 44: 149-78.

de Oliveira, Adélia. 1975. A Terminologia de Parentesco Baniwa - 1971. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. N.S. Antropologia 56: 1-36.

de Oliveira, Adélia. 1979. Depoimentos Baniwa sobre as Relações entre Índios e 'Civilizados' no Rio Negro. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi 72: 1-31.

de Oliveira, Adélia & Galvão, Eduardo. 1973. A Situação Atual dos Baniwa (Alto Rio Negro) - 1971. O Museu Goeldi no Ano do Sesquicentenário. 20: 27-40.

de Oliveira Filho, João Pacheco. 1988. "O Nosso Governo." Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo/ Brasília: Editora Marca Zero / MCT - CNPq.

Oro, Ari Pedro. 1989. Na Amazonia um messias de índios e brancos: Traços para uma antropologia do messianismo. Petrópolis: Editora Vozes

Porro, Antonio. 1987/88/89. Mitologia Heróica e Messianismo na Amazônia Seiscentista. Revista de Antropologia, São Paulo, 30/31/32: 383-389.

Ramos, Alcida R. 1990. Memórias Sanumá. Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami. São Paulo: Editora Marca Zero / Editora Universidade de Brasília.

Regan, Jaime. 1993. Hacia la tierra sin mal: la religión del pueblo en la Amazonia. Iquitos: CETA.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1975. The Shaman and the Jaguar. Philadelphia: Temple University Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1985. Tapir avoidance in the Colombian Northwest Amazon. In: Animal Myths and Metaphors in South America, G. Urton (org.). Salt Lake City: University of Utah Press, p. 107-43.

Ribeiro, Berta. 1980. A Civilização da Palha. a Arte do Trançado dos Índios do Brasil. Tese de Doutorado: Universidade de São Paulo.

Rice, Hamilton. 1914. Further Explorations in the Northwest Amazon Basin. The Geographical Journal XLIV: 140-68.

Saake, Wilhelm. 1958a. Die Juruparillegende bei den Baniwa des Rio Issana. Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists. Copenhagen.

Saake, Wilhelm. 1958b. Aus der Überlieferungen der Baniwa. Staden-Jahrbuch VI: 83-91.

Saake, Wilhelm. 1958c. Mythen über Inapirikuli, des Kulturheros der Baniwa. Zeitschrift für Ethnologie 93: 260-73.

Saake, Wilhelm. 1959-60a. Kari, der Kulturheros, feiert mit den Baniwa-Indianern das erste Dabukurifest. Staden-Jahrbuch 7-8: 193-201.

Saake, Wilhelm. 1959-60b. Iniciação de um pajé entre os Baniwa e a Cura de Marecaimbara. Sociologia 6: 424-42.

Schaden, Egon. 1976. Le Messianisme en Amérique de Sud. *In*: Histoire des Religions. Vol. III. Encyclopédie de la Pléiade. Henri-Charles Peuch (org.). Paris: Gallimard.

Stoll, David. 1982. Fishers of Men or Founders of Empire. The Wycliffe Bible Translators in Latin America. London: Zed Press.

Stradelli, Ermanno. 1890. L'Uaupés e gli Uaupés. Bollettino della Società Geografica Italiana. Série III, 3: 425-53.

Sullivan, Lawrence. 1988. Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions. New York: MacMillan Press.

Sweet, David G. 1974. A Rich Realm of Nature Destroyed. The Amazon Valley, 1640-1750. Dissertação de Doutorado: University of Wisconsin-Madison.

Taylor, Gerald. 1991. Introdução à Língua Baniwa do Içana. Campinas: Editora UNICAMP.

Taylor, Gerald. 1993. Breve léxico da língua Baniwa do Içana. Document du Travail. URA 1026 du CNRS "Ethnolinguistique amérindiennes. Paris.

Turner, Terence. 1988. Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. *In*: Hill (org.), Rethinking History and Myth, p. 235-81.

U.S. Army Corps of Engineers. 1943. Report on the Orinoco-Cassiquiare-Negro Waterway, Venezuela-Colombia-Brazil, elaborado para o Coordinator of Inter-American Affairs. Washington, D.C.

Vidal O. Silvia M. 1987. El Modelo del Proceso Migratorio Pre-hispanico de los Piapoco: Hipotesis y Evidencias. Tese de Mestrado: Instituto Venezolano de Investigaciones Cientificas, Caracas.

Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. 1985. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá. Journal de la Société des Américanistes 71: 191-208.

Von Humboldt, Alexander. 1907. Personal Narratives of Travels to the Equinoctial Regions of South America during the Years 1799-1804. London. 3 vols. Traduzido e organizado por Thomasina Ross.

Wallace, Alfred R. 1969 [1853]. A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro. New York.

Wright, Robin M. 1981. The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley. Dissertação de Doutorado: Stanford University.

Wright, Robin M. 1981. Demons with no heads: NTM and the Baniwa of Brazil. The ARC Bulletin, núm. especial sobre "The New Tribes Mission in Amazonia," Boston: ARC.

Wright, Robin M. 1983. Lucha y Supervivencia en el Noroeste de la Amazonia. América Indígena XLIII (3): 537-54.

Wright, Robin M. 1986. As Guerras do Ouro no Alto Rio Negro. *In*: C.A. Ricardo (org.), Povos Indígenas no Brasil - 85/86. São Paulo: CEDI, p. 85-7.

Wright, Robin M. 1990. Guerras e Alianças nas Histórias dos Baniwa do Alto Rio Negro. Ciências Sociais Hoje, p. 217-36.

Wright, Robin M. 1987/88/89. Uma História de Resistência: Os Heróis Baniwa e Suas Lutas. Revista de Antropologia, vol. 30/31/32: 355-81.

Wright, Robin M. 1992a. Guardians of the Cosmos. Baniwa Shamans and Prophets, Part I. History of Religions, Universidade de Chicago, agosto, p. 32-58.

Wright, Robin M. 1992b. Guardians of the Cosmos. Baniwa Shamans and Prophets, Part II. History of Religions, Universidade de Chicago, novembro, p. 126-45.

Wright, Robin M. 1992c. 'Uma Conspiração contra os Civilizados.' História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazonia. Anuário Antropológico 89, p. 191-234.

Wright, Robin M. 1993-1994. Umawali. Hohodene Myths of the Anaconda, Father of the Fish. Bulletin suisse des Américanistes, Genebra, no. 57-58: 37-48.

Wright, Robin M. s.d. Uma Política de Dividir-e-Conquistar: Os Baniwa, a Mineração e o Projeto Calha Norte. Antropologia e Indigenismo, no. 2.

Wright, Robin M. & Hill, Jonathan D. 1986. History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon. Ethnohistory 33 (1): 31-54.

BIBLIOTECA
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPUS