

REVISTA SENTIDOS DA CULTURA

BELÉM-PA | ANO 3 | N.5 | JAN-JUN 2017

UM POUCO SOBRE O UNIVERSO SAGRADO BANIWA

*A FEW ON THE SACRED BANIWA
UNIVERSE*

Silvana Rossélia Monteiro dos Santos

Resumo

O presente artigo apresenta de forma sucinta o Universo Sagrado *Baniwa*, povo do noroeste amazônico, a partir de narrativas coletadas de alguns de seus anciãos sobre a atividade pesqueira desde o tempo de seus avós. São destacados alguns personagens do seu panteão mítico e terrestre. Desse, destaca-se a figura do pajé, maior autoridade tribal tanto religiosa quanto político-social, cuja responsabilidade é promover o equilíbrio entre as pessoas na vida aldeã, a terra e o cosmos. Quanto ao panteão mítico, destaca-se os personagens responsáveis pela criação dos *Baniwa* e da humanidade e de como lidar com os problemas advindos da relação humana.

Palavras-chave: Mito – Religiosidade –
Baniwa

Abstract

This article presents in a brief way the sacred universe of the *Baniwa*, people from the Amazon northwestern, based on narratives collected from some of their elders. Some characters of this mythical and terrestrial pantheon are highlighted. From the terrestrial pantheon, the figure of the shaman stands out. He is the greatest tribal authority in both religious and social political matters, whose responsibility is to promote the balance among people in the village, the land and the cosmos.

Concerning the mythical pantheon, the characters highlighted are those responsible for the creation of the *Baniwa* and the humanity, and for dealing with the problems relative to the human relationship.

Keywords: Myth – Religiosity - *Baniwa*

Introdução

A identidade do povo indígena tem como característica muito forte a presença do sagrado a partir do qual é ordenada a vida da comunidade. Há povos indígenas que possuem um complexo universo sagrado cuja compreensão desafia aos que estão fora dele. Isso ocorre no mundo sagrado *Baniwa*, povoado de elementos míticos os quais, desde seus primórdios, na Cachoeira do *Içana*, deram origem ao mundo e desafiam-nos a compreendê-los.

A leitura desenvolvida neste trabalho tem como fonte as narrativas coletadas, entre 2004 e 2005, pela equipe da médica sanitarista e antropóloga Luíza Garnelo, da Fiocruz/Amazônia, numa parceria com a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM – na região do Alto Rio Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira - AM. São oito os narradores anciãos *Baniwa* que remontaram, através da rememoração, a atividade pesqueira do seu povo e sua ancestralidade mítica.

As narrativas, nas vozes dos narradores anciãos *baniwa*, explicam miticamente

quando, por que, por quem e como foram criados os peixes da bacia hidrográfica do Rio Negro, mais especificamente do rio *Içana*, importante afluente do Negro, no município de São Gabriel da Cachoeira – AM. Além disso, contam sobre a origem das armadilhas e venenos para a prática da pesca doméstica, bem como um ideal de relação sociocultural.

Entre *matapis*, *puçá*, *zagaia*, *timbós* e iscas, os peixes-pessoa têm toda a rotina, os desafios e as dificuldades da vida social aquática por eles vividas e colocadas analogamente à vida sociocultural do homem que vive às margens das águas rionegrinas, em especial, os *Baniwa*.

Nesses mitos, a transgressão ou a necessidade aparecem como as principais fontes da ação criadora dos deuses, cujo resultado pode ser maléfico ou benéfico para a humanidade. As ações dos deuses são refletidas não somente no plano biológico, mas também no estabelecimento de padrões éticos, morais, religiosos, filosóficos, emocionais, sociais, para a vida do homem *baniwa*, principal herdeiro dessa criação.

Assim, os narradores, nas interferências feitas na sequência narrativa, enfatizam que os conteúdos narrados nos mitos são verdadeiros, pois contêm o conhecimento acumulado por gerações, quase esquecido na atualidade por muitos jovens que nada sabem sobre os peixes nem como lidar com eles ou sobre o fumo e o tabaco, elementos importantes da religiosidade *baniwa*. Registram também o

pensamento de um povo sobre como deveriam ser pautadas as relações entre os homens e entre eles e a Natureza.

Breve apresentação do Universo Sagrado Baniwa

Nas narrativas, transitam, entre malhadeiras venenos e peixes nas águas do rio *Içana*, os personagens míticos desse Universo sagrado. Segundo Eliade (1992), o mito é uma história sagrada devido à sua origem sobrenatural, seus personagens serem heróis criadores e civilizadores da humanidade no *Illo tempore*. Assim é o referencial do sagrado. Tudo aquilo que tem sua origem sobre-humana e transcendental, ditando “os modelos para suas instituições e as normas para suas várias categorias de comportamento no começo dos tempos” (ELIADE, 1992, p.10.)

No universo sagrado dos povos de língua *aruak*, a figura terrena que representa o elo com o espaço sagrado é o pajé ou xamã. Sua autoridade religiosa também lhe confere uma autoridade política no mundo *baniwa*. Nesse mundo, há dois tipos de pajés, “Os pajés propriamente dito e os rezadores ou “sacerdotes” (*kumua*, *kubu*) com base em treinamentos, atividades de cura, atributos, tarefas, e posição social”(WRIGHT,2005, p.23.) Para os *baniwa*, essa autoridade religiosa acumula tanto a especialização de pajé quanto o papel de liderança na vida da aldeia. Ele é o líder político, o conselheiro e o mediador

reconhecido entre o mundo profano e o sagrado: “ Os pajés *Baniwa* mais poderosos, por exemplo, tiveram todos os poderes, atributos e status de rezadores. Concentraram-se neles tanto os poderes xamânicos de rezadores, *kalidzamai*, quanto de pajé, *maliri*” (WRIGHT,1996,p. 22)

Os pajés são considerados “os guardiões do Cosmos” para Wright (1996). Ele justifica o emprego da expressão:

[...] 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. O pajé livra este mundo do mal, por isso é o “guardião do Cosmos”. (WRIGHT,1996, p.50)

Somente o pajé tem acesso ao Cosmos em suas múltiplas camadas, na leitura *baniwa*. Ele tem a tarefa de continuar restabelecendo a ordem do mundo terreno seguindo as orientações do mundo celeste que continua a interferir e controlar aquele mundo e a vida das pessoas por meio dele. Para tanto, o pajé precisa usar seus conhecimentos sagrados a fim de controlar e dominar o mal, a doença e as ações inesperadas da Natureza, a saber, escassez de chuva ou a abundância extremada, pouca produtividade do solo, escassez de peixes, dentre outras. Em suma, sua função terrena é

manter o equilíbrio entre as pessoas, as coisas e o mundo.

Wright (1996) distingue os pajés (*maliri*) dos donos-dos-cantos (*malikai-iminali*), enfatizando seus papéis e atributos distintos, mas complementares, que diferenciam suas práticas, mas não de modo exclusivo. A diferença entre eles está na formação, nas curas que são capazes de realizar e nas qualidades de conhecimento que cada um domina. Os pajés “chupam” e os donos-dos-cantos “sopram”. Isso significa que os pajés “extraem por sucção objetos patogênicos de seus pacientes, enquanto os donos-dos-cantos “rezam” ou cantam e recitam fórmulas com tabaco sobre ervas e plantas medicinais a serem consumidos pelos pacientes” (WRIGHT, 1996, p.50). Os instrumentos sagrados usados pelo pajé, nas suas curas, são o maracá e o pó sagrado *pariká*.

No universo *Baniwa*, há três substâncias sagradas: *pariká*, *tabaco* e *caapi*. Essas substâncias são fortes fontes de poder usadas pelos pajés e pelos donos-dos-cantos. O *pariká*, desde o tempo do deus mítico ancestral *Ñapirikoli*, era usado para fazer o pajé “ver”, “abrir” sua visão e dar poder para criar e transformar. Entre os *Baniwa*,

... o *pariká* é tomado estritamente pelos pajés e principalmente para fins de cura. Como entre diversos outros povos (Chibcha, povo do Oeste Amazônico e do Orinoco), o pó é usado para provocar transe, visões e

comunicações com os espíritos e as divindades. É atribuído o poder de estimular a clarividência, a capacidade de profecia e de adivinhação. (WRIGHT, 2005, p.174.)

Já o uso do *caapi* era mais comum entre os *Guahibo* e outros povos da bacia do Médio e o Alto Orinoco, e os povos *Tukano* Orientais, do que entre os *Baniwa*, conforme Wright (1996). O *caapi* é de dois tipos: um para dançar e outro para o pajé. O de dançar é feito de cipó e o do pajé, de cipó e de plantas cultivadas nas hortas das casas. Tradicionalmente, o *caapi* era tomado nos rituais de pré-guerra, mas, depois que os *Baniwa* deixaram de guerrear, ele passou a ser tomado nas festas de troca e dança, festas de *pudali*, as quais raramente são hoje celebradas. Tanto para fins de guerra quanto para a diversão, o *caapi* era usado para “dar coragem”. Ele alterava as percepções e dava visões de desenhos geométricos que os *Baniwa* pintavam nas paredes de suas casas. Na relação com o Cosmos, enquanto o *pariká* permite ao pajé transformar-se em várias formas espirituais e viajar aos vários níveis do Cosmos, o *caapi* possibilita ao pajé zoomorfizar-se em urubu e viajar ao mundo dos mortos. *Pariká* e *caapi* exercem papel fundamental no convívio e na sobrevivência desse povo, pois, de seus usos, resultam a ordenação e o equilíbrio do mundo físico com o espiritual, tão necessários para o cotidiano da vida aldeã.

Os estudos de Wright (2005) e Garnelo (2003) explicam, ainda, que os donos-dos-cantos usam, como instrumento de sua ação interventiva, uma cuia d'água e o tabaco, além das ervas, e que o pajé pode acumular a especialidade de dono-dos – cantos, mas o contrário não. Essa especialidade religiosa funda sua atuação no conhecimento de orações cantadas, ou “rezas” enunciadas em momentos ritualísticos importantes, como o pós-parto, a iniciação masculina, curas e outros eventos relacionados aos ciclos produtivos da sociedade. Isso aponta para duas personalidades com poderes interventivos na vida da aldeia: o dono-dos-cantos e o pajé. Esse, com maior influência, mais autoridade advinda dos saberes acumulados e da sua formação, domina também os saberes de “rezas” ou cantos que possibilitam cuidar de problemas rotineiros como a dor de cabeça, a diarreia, o desânimo. É mais recorrente a presença do dono-dos-cantos nas aldeias, uma vez que o pajé, com seu arcabouço de conhecimento especializado, é mais raro, visto que são poucos os que conseguem concluir a formação xamânica e serem “pajés de verdade”. Aqueles que conseguem concluir essa formação alcançam os níveis mais altos do Cosmos, onde se encontram com o Dono das Doenças, *Kowai*, e com o Dono do *Pariká* e tabaco, *Dzuliferi*.

Além de se relacionarem com a cosmogonia *Baniwa*, desde a metade do

século XIX, pajés que alcançaram o nível mais elevado de sua formação, comunicando-se e frequentando os lugares sagrados dos heróis míticos ancestrais, tornaram-se profetas *Baniwa* e instituíram uma nova formação religiosa, “o canto da cruz” ou “a religião da cruz”.

Entre os *Baniwa*, a história registra duas formas religiosas distintas: “uma profética que é mais característica das fratrias *Hohodene* e *Dzauinai*, a outra evangélica que foi praticamente apropriada pelos *Waliperedakenai* e *Maulieni*.” (WRIGHT, 2005, p.24.) Essas diferentes formas religiosas refletem a influência externa, por meio do contato com outros povos, principalmente, o branco, na sua religiosidade. No meio *Baniwa*,

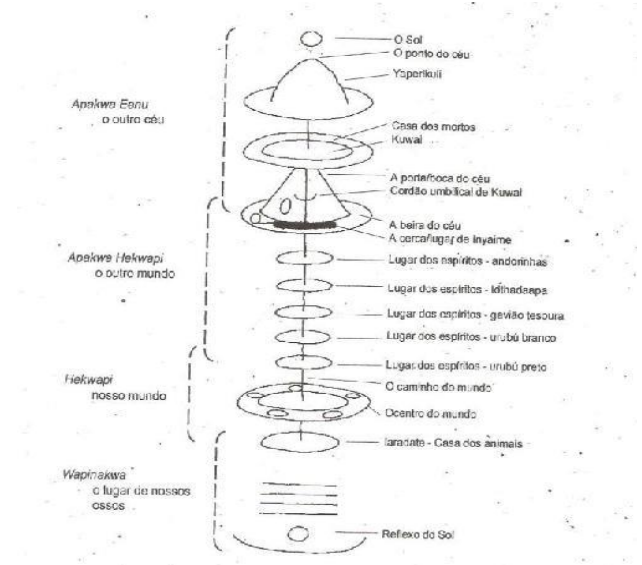
[...] a tradição profética começou como uma apropriação do catolicismo popular por pajés que forjaram novas cosmologias, integrando os símbolos centrais das religiões indígenas e cristãs, numa continuidade secular importante. Em contraste, o evangelismo provocou uma ruptura, um abandono da tradição, e a implantação de algo novo que, aos poucos, as lideranças religiosas (pastores, diáconos) moldaram ao *ethos* *Baniwa*. (WRIGHT, 2005, p.24)

Essas diferentes formas religiosas refletem a influência externa, por meio do contato com outros povos, principalmente, o branco, do qual resultam o sincretismo religioso e o rompimento com os elementos da cultura que ao cabo foram moldados à tradição religiosa desse povo, mostrando o

processo de ontogênese defendido por Jonathan Hill. Embora muitos de seus ancestrais míticos já não sejam hoje conhecidos por boa parte não só de jovens, mas também de adultos, é possível resgatá-los a partir da nova configuração resultante do contato interétnico.

Outro elemento dessa cultura diz respeito à compreensão do universo e de como ele está intrinsecamente ligado à ordenação do mundo terrestre. Assim, apresentando de forma bem sucinta o estudo do antropólogo americano Robin Wright (1996?) sobre esse universo, observa-se o desenho do Cosmos *Baniwa* que ele solicitou a um pajé *baniwa Hohodene*. Como representado na figura abaixo, o pajé explica que, para o povo *Baniwa*, o universo é dividido em quatro níveis hierárquicos: *Wapinakwa* – “O lugar de nossos ossos”, *Hekwapi* – “Este Mundo”, *Apakwa Hekwapi* – “Outro Mundo” e *Apakwa Eenu* – “Outro Céu”

O COSMOS SEGUNDO A VISÃO DE UM XAMÃ HOHODENE



Fonte: WRIGHT, Robin. “Aos que vão nascer” – uma etonografia religiosa dos índios *Baniwa*. Tese de livre-docência apresentada ao departamento de Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 1996, p.83.

O universo é compreendido em camadas hierarquizadas. A imagem mostra uma sequência de camadas superpostas umas às outras de superfícies planas ou discos. Os centros têm três camadas com espaços abertos e vazios e com uma parte central no nível mais alto, fechada e pontuda “como uma faca”. A unidade do cosmos é representada pela linha que atravessa os centros, representando um “caminho” que liga o mundo de *Ñapirikoli*, o deus mítico supremo dos *Baniwa*, à parte mais baixa deste mundo, onde se encontra “o chefe dos animais e espíritos da floresta” *Iaradati*, lugar onde vivem espíritos ancestrais causadores de doenças no homem. Essas camadas, de acordo com Wright, referem-se a espaços distintos do Cosmos cujo acesso é determinado pelas características

comportamentais terrenas. Os humanos, excetuando os pajés, só têm acesso a esses espaços depois que morrem. Assim como o espaço terreno, o universo espiritual é hierarquicamente dividido e profundamente ligado às ações humanas em vida.

Wapinakwa – ‘O lugar de nossos ossos’ é um lugar intimamente ligado ao mundo dos mortos e dos espíritos. Sua composição apresenta quatro linhas horizontais representadas por quatro tipos de madeira: *ambaúba*, *umari* e dois outros tipos não identificados. Cada um de seus níveis é habitado por um tipo diferente de ‘gente’, espíritos femininos distintos. *Dumalipekwaro* é o espírito feminino da camada mais baixa, é uma ‘moça bonita’, provoca trovão e relâmpago, escuridão e morte. *Pirimapekwaro* grita atraindo as pessoas para sua casa onde as mata e devora. *Pawedawa-nai* são espíritos que dormem pendurados nos paus, ‘gente que nunca nasceu’.

É um lugar marcado por imagens de morte catastrófica, habitado por seres ameaçadores que aguardam o momento de saírem de lá. Ele é cortado por um rio de água fria e doce para onde é jogada a dor de certas doenças durante os cânticos de cura. Ele é o oposto das camadas mais altas do Cosmos. Sua horizontalidade representa a desvinculação aparente entre as suas camadas e o mundo de cima. Parece que tudo está em suspenso, dormente, letárgico (WRIGHT, 1996, p. 84).

Explicando um pouco mais o Cosmos *Baniwa*

Hekwapi – ‘Este Mundo’ – apresenta duas camadas. Na primeira, fica o centro do mundo – *Hipana* – cachoeira principal do rio *Aiari*, o lugar sagrado para a maioria dos *aruaq*, falantes do noroeste amazônico, considerado o centro do mundo, o lugar de nascimento mítico da humanidade. Nele, ficava a árvore do gavião branco *Kaali*, detentor dos segredos das plantas medicinais. Na segunda camada, fica a casa das almas dos animais – *Iaradati*.

As duas camadas são opostas e complementares. A primeira, *Cachoeira do Hipana*, é o lugar sagrado de conexão entre os mundo acima e abaixo do nosso, onde Kowai foi queimado e de cujas cinzas nasceu a árvore de paxiúba e subiu até o centro do céu. “As grandes pedras da cachoeira e seus petróglifos, os buracos no meio dela, e a pedra gigantesca no centro são evidências do mundo no começo e de sua transformação” (WRIGHT, 1996, p. 85.) Ela expande ao mundo inteiro a sua natureza sagrada e isso se estende às outras cachoeiras, às serras, aos rios e aos povoados.

Os pajés, dando uma nova dimensão à geografia sagrada, caracterizam ‘Este Mundo’ como *Maatchikwe*, lugar do mal, e *Kaiwikue*, ‘lugar da dor’. ‘Este mundo’ é marcado pela presença “do veneno e doenças enviadas por ‘outra gente’, feiticeiros e bruxos com seu desejo interminável de provocar a dor” (WRIGHT, 1996, p. 85.) De acordo com o mito

de *Kowai*, todas as doenças, formas de dor e a humanidade tiveram sua origem nele, portanto, toda pessoa é um feiticeiro em potencial, pois compartilha de sua natureza conhecedora de provocar doenças. Essa camada contrasta com o ‘Outro Céu’, notável por suas fontes de remédios contra as dores do mundo dos humanos.

No oposto de *Hipana* está *Iaradati*. Esse é representado como um lugar sagrado de *Wapinakwa*, ligado a ele por um único caminho. Ele é o céu do mundo de baixo, habitado pelas almas de todas as espécies de animais na terra e de todos os espíritos da floresta caracterizados por traços físicos exagerados, por exemplo, *Pupeli*, um velhinho de cabelo comprido e um pênis enorme.

Em *Iaradati*, o chefe dos animais comanda uma

[...] legião de espíritos dos rios, das matas e as que (*sic*) ele manda para perseguir os seres humanos, o que leva à doença. Todas as doenças deste mundo que não são o resultado de feitiçaria ou das ações de outros pajés, são provocadas por estes espíritos. Como o espírito 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 *Iaradati* e pedir ao Chefe dos Animais a caça ou devolução das almas de pessoas aflitas pelos espíritos dos matos e rios. (WRIGHT, 1996, p.86)

As doenças características desse lugar só chegam ao homem como resultado de uma má ação dele. É um lugar onde a autoridade do chefe é determinante para punir ou não alguém

deste mundo. E mais uma vez cabe ao pajé o papel de interventor entre as consequências de *Iaradati* para o homem.

Apakwa Hekwapi – ‘Outro Mundo’ e *Apakwa Eenu* – ‘Outro Céu’ são dois espaços distintos, onde ‘Outro Céu’ é o ponto mais alto, portanto, inalcançável para alguns. O ‘Outro Mundo’ fica acima “deste mundo”. Ele é constituído de cinco lugares separados, habitados pelos espíritos-pássaros. Esses espíritos são femininos, filhos de *Dzuliferi*, e auxiliam os pajés na procura de almas perdidas. Depois de cinco anos de aprendizagem, o pajé deve fazer o ‘casamento espiritual’ com os espíritos-pássaros, principalmente o urubu, e gerar muitos ‘filhos’. Esses filhos é que o tornarão poderoso, pois cada espírito-pássaro é ‘dono’ de um tipo específico de dardo-espírito que o pajé adquire durante sua aprendizagem e é associado a tipos específicos de doenças e curas.

O ‘Outro céu’ fica no ponto mais alto do ‘Outro mundo’, é o início do ‘Outro Céu’ e um lugar complexo de transformação. Lugar marcado pela transformação: as almas dos mortos são purificadas e adquirem sua essência eterna, os pajés separam as almas dos mortos dos vivos, o pajé ‘morre’ para continuar sua viagem ao mundo eterno das divindades.

Sua delimitação é feita pelas bordas. Essas têm mais destaque que as bordas das outras camadas, porque impedem a passagem das almas e aponta um outro caminho, o de *Inyaime dzakale*. *Inyaime* é um espírito de

transformação, manifestação maligna de *Kowai*. Segundo os *Baniwa*, ele ‘leva’ muitas almas para sua aldeia. O caminho até *Inyaime dzakale* é bonito, cheio de flores cheirosas, mas quente, tão quente que as pessoas sentem muita sede. Ele é semelhante a este mundo, um lugar de trabalho e de sofrimento. Esse lugar equipara-se ao inferno do cristianismo. Um lugar eterno de acerto de contas.

As outras almas, que continuam seu caminho, precisam ser purificadas “passando pelo buraco de breu fumegante, localizado no centro aberto e vazio do céu. Este fogo separa a identidade física e social da alma” (WRIGHT,1996, p.88). Depois de purificadas, as almas já brancas, reluzentes, seguem seu caminho até suas casas. Para umas, nas bordas do povoado de *Kowai*; para outras, no povoado de *Ñapirikoli*. Nesse lugar, a ocupação eterna das pessoas as impede de se lembrarem de suas famílias e de quererem voltar para este mundo.

O caminho feito pelo pajé ao ‘Outro Céu’ é bem mais complexo que o das almas.

O pajé, depois de passar pelo buraco de breu, segue um caminho que o leva até o ‘Céu do Meio’, onde *Kowai* e *Dzulíferi* estão. O acesso a esse centro sagrado se dá pela ‘porta do céu’, que abre e fecha ininterruptamente ‘como uma tesoura’. É uma passagem perigosa, pois dá acesso à ‘barriga do céu’. Antes de entrar pela porta, o pajé deve ‘morrer’ para *Kowai* descer seu cordão umbilical, em forma de cruz, para que ele o segure e o atravesse pela porta até o céu do meio ou à ‘barriga do céu’. É nesse

lugar que o pajé inicia sua busca pela alma perdida do doente. O pajé só tem acesso à “fonte da alma e da vida generativa em si” e à “realidade espiritual do mundo primordial” (WRIGHT,1996, p.89) porque sua alma foi purificada e isso significa que ele deixou a sua natureza terrena.

Antes de passar pela porta que dá acesso ao ‘mundo de luz plenamente manifestado’ de *Ñapirikoli*, o pajé vê a ‘alma-sombra’ de *Dzulíferi* e de *Kowai*. Segundo Sullivan (citado por WRIGHT, 1996), a ‘alma-sombra’ representa o escuro do coração/alma, um ‘coração humano de escuridão primordial’ 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. (WRIGHT,1996, p.89)

No lugar de *Kowai*, há todo tipo de doença e de árvores com espinhos venenosos. Esse lugar é habitado por todos os pajés primordiais. É a parte central de onde pode vir tanto a doença quanto a cura dela, o que dependerá da oferta feita pelo pajé a *Kowai* para obter a cura.

Acima do povoado de *Kowai*, um outro caminho leva o pajé ao nível de *Ñapirikoli* e sua harpia *Kamathawa*, ‘o ponto do céu’, fechado e pontudo ‘como uma faca’

onde o universo termina. É um lugar sobre o qual pouco se sabe devido à dificuldade de alcançá-lo. A maioria dos pajés só o vê a distância. Somente os profetas mais sábios e poderosos o alcançam. Segundo dizem, ele é um ‘lugar escondido’, lugar de felicidade, mais limpo, mais bonito que qualquer outro lugar do cosmos. Lugar de luz eterna e de remédios infalíveis, fonte de toda sabedoria que começou e fez o universo, ou seja, é uma explícita alusão ao céu cristão.

Cada espaço no universo espiritual é organizado e subordinado a um ancestral mítico, dentre os quais, *Ñapirikoli* e *Kowai* se destacam. Durante seu período de aprendizagem, o pajé deve alcançar o nível mais próximo de *Ñapirikoli*, onde poderá mostrar seu poder de criar tudo “no seu pensamento que existe nesse mundo de novo”. Wright (1996), ao descrever cada um desses espaços espirituais míticos, mostra como a cosmologia ordena as preocupações da cosmogonia na criação de uma hierarquia de estados e de poderes. No nível mais alto dessa hierarquia está a onisciência, o saber “como a fonte eterna do poder criativo e da felicidade”. No segundo nível, a alma é fonte geradora tanto da vida quanto da “sede sombria da dor e do medo”. Já no terceiro nível, a regeneração e a reprodução temporal do espírito neste mundo é consagrada pela sua conexão ao mundo primordial e sua abertura à criação de novos significados por meio das histórias individuais e sociais. Ele, porém, é um mundo eternamente

manchado, marcado “pelo caos da dor e pelo lado sombrio da alma”. E o mundo de baixo representa o estado invertido da existência, mas prestes a emergir e tomar conta dos outros mundos, caso o mundo acima desabe. Seu estado de ameaça latente constitui grande fonte de temor para os *Baniwa*, pois é um lugar de ameaças irreversíveis à humanidade.

Esses lugares têm ‘Donos’ e ‘Senhores’, duas formas de tratamento que, além de denotarem o respeito às divindades, estabelecem a maneira como elas se relacionam com os humanos. ‘Donos’ referem-se a *Ñapirikoli*, *Kowai* e *Dzuliferi* considerados ‘donos do mundo’, uma vez que, pelas suas ações no *Illo tempore*, as coisas, as condições e lugares foram criados e deixados aos seus descendentes, os *Baniwa*, e à humanidade. Essa forma de tratamento também se estende aos xamãs ou pajés, já que, neste mundo, eles são os ‘donos’ do conhecimento de *Kowai*.

A segunda forma de tratamento, ‘Senhores’, no ‘Outro mundo’, também se refere a *Ñapirikoli*, *Kowai* e *Dzuliferi*, todos chamados ‘Senhores do mundo’ e ‘Senhores eternos’. No mundo terreno, é uma forma respeitosa que reconhece a autoridade de alguém no aconselhar, no dizer o que se deve ou não fazer. ‘Senhor’ também é sinônimo de ‘chefe’.

Ñapirikoli, *Kowai* e *Dzuliferi* compõem a tríade cosmogônica que aglutina nessas duas formas de tratamento o poder

criador e condutor da humanidade. Foi essa tríade que criou, ordenou e estabeleceu as relações entre as coisas, os seres e o cosmos. Ela continua sua intervenção no mundo agora mediada pelo pajé. A partir da ação dessa tríade no tempo mítico ancestral, o cosmos *baniwa*, segundo Robin Wright (1996), é organizado em três ciclos:

a) Primeiro Ciclo: Ordenação do caos e o controle da vida sobre a morte

O primeiro ciclo é marcado por guerras contínuas entre *Ñapirikoli* e os animais espíritos canibais. O principal objetivo do deus criador é acumular poder mágico (*Malikai*) para assegurar o domínio da ordem humana sobre o caos em que o mundo se encontra e da vida sobre a morte, tornando o mundo um lugar seguro.

Os mitos deste ciclo mostram todo tipo de comportamento negativo de forma extremada: canibalismo, incesto, agressividade e uso incontrolável de veneno nas guerras por *Ñapirikoli*. O herói, de posse desses meios, consegue controlar, em parte, o caos primordial que se renova desafiador nos ciclos subsequentes.

A atuação de *Mawirikoli* é responsável pelo principal evento deste ciclo, a irreversibilidade da morte. *Mawirikoli*, o irmão caçula, foi enganado pelos *Eenunai*, os quais roubaram o veneno de *Ñapirikoli*. De posse do

veneno, os *Eenunai*, feiticeiros, teriam uma potente arma sobre os demais. Então, *Ñapirikoli* decidiu recuperá-lo. Reuniu alguns homens de sua tribo e foi ao encontro do inimigo. Antes de partirem, porém, tomaram antídoto para se livrarem do efeito do veneno que estava com os *Eenunai*. *Mawirikoli*, contudo, afirmou à sua tia que não iria com o grupo, mas foi. No regresso à aldeia, *Ñapirikoli* e os demais tomaram a segunda parte do antídoto, mas seu irmão caçula não, pois não havia dose para ele, uma vez que havia dito à tia que não ia à tribo inimiga. Como resultado de sua desobediência, o caçula morreu, mas não definitivamente e se iniciou um processo de purificação que não foi plenamente concluído, porque o irmão caçula cedeu à sedução de uma mulher nesse período de abstinência sexual. Sua desobediência levou à irreversibilidade da morte.

Destacam-se nesse mito a desobediência e a impulsividade do jovem controladas parcialmente pela morte irreversível que apresenta dupla finalidade: o castigo exemplar resultante da desobediência e o controle necessário de atitudes negativas à autoridade e à ordem moral estabelecida.

b) Segundo ciclo: período de transição

Neste ciclo, ocorre o período de transição entre o primeiro e o mundo atual. Nele, *Ñapirikoli* cria as condições para a reprodução da ordem social, completa a

diferenciação entre homens e mulheres, nasce *Kowai*, o criador da humanidade e instituidor dos rituais de pós-nascimento e de iniciação pubertária.

Kowai é o personagem central deste ciclo que se encerra com sua morte numa fogueira. Sua morte física não significa seu fim, pois lhe permite ascender a uma importância heroica tal qual a de seu pai, *Ñapirikoli*. Além disso, ele vive na terra através da arraia, da flauta, da música, das doenças, dos venenos e dos remédios. Ele, através dos ritos de iniciação pubertária, estabeleceu as regras de comportamento que devem orientar a socialização das gerações futuras.

O caos deste ciclo a ser ordenado é o comportamento inadequado dos jovens, a incapacidade desses de controlar seu apetite alimentar e sexual e de manter o jejum. Ou seja, a desobediência da juventude ameaça a tradição, o equilíbrio da ordem social está em risco por causa do desconhecimento daqueles que deveriam conhecê-la e mantê-la futuramente. É exatamente o comportamento irreverente e negligente dos iniciandos que provoca a ira de *Kowai*, levando-o a punir com morte os desobedientes. Por causa dessa atitude e respeitando as regras da *likoada*, lei da reciprocidade, *Ñapirikoli* castiga-o com a morte, mas ela não impede *Kowai* de deixar para a humanidade o acesso ao conhecimentos sobre o controle dos venenos, a música e a expansão do saber.

c) Terceiro ciclo: conquistas culturais da humanidade

Neste ciclo, surge a noite, domina-se o fogo e as plantas selvagens. São criadas as plantas medicinais e os cânticos terapêuticos por *Dzooli*. Também são estabelecidas a distribuição e a diferenciação dos elementos de cultura entre os diferentes povos indígenas rionegrinos.

Após a morte de *Kowai*, o caos neste ciclo se dá na luta travada entre *Ñapirikoli* e as mulheres, pois elas roubaram as flautas sagradas. Depois de um período longo de guerra entre eles, *Ñapirikoli* saiu vencedor e as mulheres foram expulsas do território ancestral *baniwa*.

Os *Tariana*, outro povo rionegrino, tem como um dos personagens do seu panteão, *Jurupari*, cuja personalidade ambígua congrega em sua natureza o bem e o mal, desperta sentimentos igualmente opostos: amor e ódio, respeito e temor. Segundo Wright, há tantas semelhanças entre o *Kowai* dos *Baniwa* e o *Jurupari* dos *Tariana* que se acredita tratar do mesmo herói civilizador.

Depois de vencida a luta contra as mulheres, *Ñapirikoli* afastou-se definitivamente da humanidade e retornou para o ‘Outro Céu’. Sua partida marca o final do terceiro ciclo. As personagens aqui em conflito declaram a fraqueza do poder masculino e a hegemonia do sexo feminino por um certo período mítico. A

flauta, símbolo fálico, portanto, do poder masculino, dá às mulheres um novo *status* social contra o qual o homem vai se rebelar a fim de evitar que uma nova ordem moral e social seja estabelecida e ele perca a capacidade de mandar. Instaura-se, assim, a disputa sobre a quem caberia a autoridade política e social. O caos debelado com o roubo da flauta sagrada precisa ser reordenado.

Se no segundo ciclo são os jovens que ameaçam a experiência e a tradição, no terceiro ciclo, a ameaça da supremacia feminina constitui-se no mal a ser eliminado. O que, em parte, acontece, porque a mulher vai intervir nas questões políticas e sociais, mas, à margem, por meio da fofoca, como um recurso do marido para disseminar seus estratagemas, como atesta Luiza Garnelo (2003) ao falar sobre a mulher na sociedade *baniwa*. À mulher é reservado um lugar negativo, o da desobediência para que as mudanças positivas ocorram. Afinal, sem o roubo da flauta, o mundo não teria se expandido e não seria o que é hoje. Além disso, homens e mulheres emanciparam-se, pois o herói civilizador não precisa mais estar presente para ordenar o mundo. Suas criaturas cresceram, amadureceram e já são capazes de se cuidarem sozinhas. Chegaram à idade da razão, contudo, por precaução, continuarão a ser mediados pela figura do pajé.

É um entendimento complexo do cosmos, às vezes, incompreensível por aqueles

que têm uma visão cristianizada do mundo, baseada na figura de uma única fonte de vida e existência de dois planos espirituais, céu e inferno, ou por aqueles que entendem as relações sociais balizadas essencialmente pelo aspecto econômico ou pelo individualismo. Longe de dar conta de toda essa complexidade do assunto, a exposição da dimensão cósmica *baniwa* revela a sua visão sobre a organização hierarquizada como fundamental para as relações sociais. Aponta as doenças como importante sinal para o grupo saber quando alguém está sofrendo uma ação oriunda do castigo dos deuses ou da feitiçaria e para manter o controle comportamental. Enaltece o conhecimento, principal arma contra o inimigo velado e revelado. Mostra a fragilidade da vida humana, a busca de uma unidade inalcançável, o que demonstra o valor das diferenças e a certeza de que a reversibilidade da natureza física e moral é alcançada no plano espiritual.

Fazem parte do patêo mítico *Baniwa* *Ñapirikoli*, *Dzooli* e *Eeri*, com participação fundante no primeiro ciclo mítico no qual guerrearam com o ‘povo-onça’ cujo chefe era *Enúmhère*. O ‘povo-onça’ habitava as árvores e era dono do veneno. Além desses personagens, há *Amaru* e *Kowai*, considerados os pais ancestrais da humanidade. *Kowai* foi gerado no mundo espiritual e nasceu da sua tia *Amaru*. Foi na hora do parto de *Kowai* que *Ñapirikoli* benzeu um cigarro que dificultou o nascimento da criança e causou as dores do parto na mãe dela e nas futuras mães da humanidade.

A principal característica de *Kowai* é a ambiguidade. Ele é um ser dúbio que comporta tanto traços positivos quanto negativos. Desperta medo e respeito, repulsa e adoração, amor e ódio. Ele permanece nos seres que criou e no saber compartilhado com seus afins. Ele é o duplo de seu pai. Mas, diferentemente dele, o seu domínio se dá no campo da sociabilidade, pois seus conhecimentos são fundamentais para a humanidade. Ele é o conhecimento transmitido de geração a geração através da música. Seus sons, no mundo *Baniwa*, têm o ‘poder de curar’ não só os males do corpo, mas também os comportamentos indesejáveis ao bem da coletividade.

É *Kowai* quem deixa para o povo *Baniwa* o *Malikai* e o *Kalidzamai*, os cânticos para serem recitados em situações de liminaridade e doença e, ao mesmo tempo, para estabelecerem os padrões comportamentais responsáveis pelo equilíbrio da vida social. Segundo Garnelo (2003), o termo *Malikai* comporta uma plurissignificação e um conjunto de falas xamânicas complexas dentre as quais estão os cânticos *Kalidzamai*. Esse é um conjunto de cânticos específicos, altamente especializados, desempenhados exclusivamente pelos anciãos em ritos de passagem da vida, marcando a ‘morte’ e o ‘nascimento’ da pessoa em cada etapa da vida biológica e social. Eles constituem a atividade mais sagrada e poderosa de todas as conhecidas pelos ‘Donos dos cantos’.

Os cânticos de *Kalidzamai* são as ‘rezas’ que os velhos cantam para ‘benzer’ a comida da família de um recém-nascido, por exemplo, ou por alguém que acaba de passar por um período de reclusão. *Kalidzamai* é o ‘benzimento’ de pimenta – rito necessário para que as pessoas possam comer normalmente sem sofrer nenhuma doença, após um período de reclusão. Eles são necessários porque *Kowai* não completou o ritual de iniciação masculina. Os cânticos recriam o primeiro rito de *Kalidzamai* entoado por *Kowai*. Para se ter uma ideia da complexidade desses cânticos, na véspera de os iniciandos completarem um mês de reclusão, os cantadores entoam o conjunto de 16 cânticos de *Kalidzamai*, sentados no interior da casa do ritual, enquanto os homens da aldeia alternam-se, também durante toda a noite, tocando flautas e trombetas e dançando, com intervalos para beber caxiri e conversar.

Somente esses cânticos usam a pimenta, sacralizada neles, e o tabaco, os quais, segundo Robin Wright, “‘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” (WRIGHT, 1996).

Considerações finais

Este é apenas um pequeno quadro do complexo mosaico do universo mítico *Baniwa* retirado das narrativas sobre a pesca, que permite a nós, gente do Norte, identificarmos não só com a tradição alimentar regada de peixes e pimenta, interdições alimentares, dentre outros, mas também com inquietações universais como o lidar com a morte, com o mal, o infortúnio, a constante busca pela compreensão das ações, dos fenômenos naturais, enfim, da vida com todas as nuances e cores que ela nos proporciona. O pensamento *Baniwa* é, indubitavelmente, uma outra percepção que ora toca a que nós conhecemos e ora apresenta-nos uma outra visão sobre as relações humanas num entrelaçado, muitas vezes enigmático, entre os mundos espiritual e terreno, buscando o controle e a compreensão dos desafios diários da vivência que nos cercam.

Referências

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, Tradução Rogério Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GARNELO, Luiza. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003.

WRIGHT, Robin M. “*Aos que vão nascer*” – *uma etnografia religiosa dos índios Baniwa*. Tese de livre-docência apresentada ao departamento de Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 1996.

_____. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, S.P: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA, 2005.

Fontes

GARNELO, Luiza, ALBUQUERQUE, Gabriel & SAMPAIO, Sully (org.). *Cultura, escola, tradição: Mitoteca na escola Baniwa*, versão em Word, Manaus: FAPEAM/ FIOCRUZ- Amazônia, 2005, mimeo.

GARNELO, Luiza, ALBUQUERQUE, Gabriel & SAMPAIO, Sully (org.). *Projeto Cultura, escola, tradição: Mitoteca na escola Baniwa*, versão em PDF, Manaus: FAPEAM/ FIOCRUZ- Amazônia, Programa Jovem Cientista amazônida, s/d, mimeo.

Sobre a autora:

Silvana Rossélia Monteiro dos Santos

Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), pesquisa e publica sobre tradição oral, narração e mito: a Mitoteca Baniwa.